

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEANDRO DE LIMA BEZERRA

**SÃO PROCEDENTES OS ARGUMENTOS DE DAVID HUME CONTRA
OS MILAGRES?**

Recife

2019

LEANDRO DE LIMA BEZERRA

**SÃO PROCEDENTES OS ARGUMENTOS DE DAVID HUME CONTRA
OS MILAGRES?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fábio Tenório de Carvalho.

Recife
2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva CRB4 1260

B574s Bezerra, Leandro de Lima.
São procedentes os argumentos de David Hume contra os milagres? / Leandro de Lima Bezerra. – 2019.
227 f. : 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Tenório de Carvalho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Hume, David, 1711-1776. 3. Epistemologia. 4. Metafísica. 5. Milagres. I. Carvalho, Fábio Tenório de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-227)

LEANDRO DE LIMA BEZERRA

São Procedentes os Argumentos de Hume contra os Milagres?

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovado: 31/05/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Tenório de Carvalho (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Rodrigo Jungmann de Castro (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Ao amigo Artur Eduardo, dedico.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Vera e Nailson, pelo apoio em todos os momentos da minha vida.

Ao meu orientador, Dr. Fábio Tenório, que me forneceu as condições para a produção desta dissertação.

Ao prof. Desidério Murcho, com o qual troquei algumas ideias durante o percurso do mestrado. Suas opiniões não podem ser desprezadas.

Ao Dr. Rodrigo Cid, que me esclareceu pontos complexos acerca do debate atual sobre a natureza das leis naturais.

À CAPES, que financiou a pesquisa que resultou nesta dissertação.

Aos amigos da filosofia.

A Deus, pelos milagres que realiza, sejam os visíveis ou os invisíveis.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar se os argumentos de David Hume contra os milagres são procedentes. Para isso faremos uma revisão nos temas fundamentais da filosofia de Hume, na medida em que eles refletem nos seus argumentos contra os milagres. Algumas das interpretações mais importantes sobre os argumentos de Hume no ensaio “Dos Milagres” serão apresentadas, e em seguida proporemos a nossa própria formulação de tais argumentos. Defenderemos, com base em evidências textuais, que Hume argumentou tanto contra a possibilidade de milagres, como contra a racionalidade da crença em milagres. Concluiremos a nossa análise defendendo que os argumentos de Hume não são procedentes por diversas razões. Apresentaremos, ademais, um modelo plausível em que a possibilidade metafísica dos milagres se estabelece, conjuntamente com uma visão metafisicamente forte das leis naturais. Por fim, pretendemos mostrar qual é a melhor maneira de caracterizar o que um milagre é, com base nos princípios da filosofia tomista.

Palavras-chaves: David Hume. Milagres. Leis da natureza. Crença em milagres. Intervenção Divina.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to investigate if David Hume's arguments against the miracles are cogent. For this we will make a review of the fundamental themes of Hume's philosophy, insofar as they reflect in their arguments against the miracles. Some of the most important interpretations of Hume's arguments in the essay "Of the Miracles" will be presented, and then we shall propose our own formulation of such arguments. We will defend, based on textual evidence, that Hume argued both against the possibility of miracles and against the rationality of belief in miracles. We will conclude our analysis defending that Hume's arguments are not appropriate for several reasons. We will also present a plausible model in which the metaphysical possibility of miracles is established, together with a metaphysically strong view of natural laws. Lastly, we intend to show what is the better manner to characterize what a miracle is, based on the principles of Thomistic philosophy.

Key words: David Hume. Miracles. Laws of nature. Belief in miracles. Divine Intervention.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	PONTUALIZAÇÕES SOBRE A EPISTEMOLOGIA E A METAFÍSICA DE DAVID HUME	14
2.1	A Natureza da Filosofia na Visão de Hume	14
2.1.1	Problemas na Visão de Hume Concernente à Natureza da Filosofia	18
2.2	A Epistemologia e a Metafísica de Hume	24
2.2.1	A Teoria das Ideias	24
2.2.2	O Empirismo de Hume	29
2.2.3	O Argumento da Negação (AN)	33
2.2.4	Avaliação do Pressuposto Anti-essencialista do (AN).....	36
2.2.5	A Plausibilidade do Essencialismo.....	45
2.3	O Princípio de Causalidade e o Problema da Indução	51
2.3.1	O Princípio de Causalidade	52
2.3.2	O Problema da Indução	55
2.3.3	Avaliação da Solução de Hume.....	59
3	OS ARGUMENTOS DE DAVID HUME CONTRA OS MILAGRES ..	67
3.1	Interpretações Contemporâneas ao Ensaio “Dos Milagres” de Hume ..	68
3.1.1	Robert J. Fogelin	69
3.1.2	Antony Flew	74
3.1.3	Joseph Ellin	76
3.1.4	John Earman	79
3.1.5	Richard Swinburne	87
3.2	O Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)	96
3.2.1	Hume e As Leis da Natureza: A Tradição Regularista.....	98
3.2.2	Um Pressuposto Não-Regularista Implícito ao (AMCM)	103

3.3	O Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)	109
3.3.1	Hume e a Epistemologia Reducionista do Testemunho	112
4	QUAL TEORIA DAS LEIS É COMPATÍVEL COM O (AMCM) DE HUME?	114
4.1	O Regularismo Humeano e Lewisiano	115
4.1.1	Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume	122
4.2	O Disposicionalismo de Stephen Mumford	123
4.2.1	Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume	128
4.3	O Realismo Imanente de David Armstrong	129
4.3.1	Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume	132
4.4	O Governismo Platônico de Michael Tooley	133
4.4.1	Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume	137
4.5	O Novo Governismo Platônico de Rodrigo Cid	137
4.5.1	Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume	142
4.6	A Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis	143
4.6.1	O Conhecimento Divino e o Fundamento Ontológico das Leis da Natureza	148
4.6.2	Algumas Vantagens Explanatórias da Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis 152	
4.6.3	Sobre Sua Compatibilidade com o (AMCM) de Hume	155
5	ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DE HUME CONTRA OS MILAGRES	157
5.1	Análise do Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)	158
5.1.1	O Que Significa Dizer Que Uma Lei da Natureza é Inviolável?.....	159
5.1.2	É Necessário Que os Milagres Sejam Violações de Leis Naturais?.....	162
5.2	Análise do Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)	172
5.2.1	Hume e a Epistemologia do Testemunho	181
5.2.2	Uma Proposta de Teoria Híbrida do Testemunho	184
6	A DEFINIÇÃO DE MILAGRES	192

6.1	Stephen Mumfort: Milagres, Metafísica e Modalidades	192
6.1.1	Mumford e a Definição de Milagres: Considerações Preliminares	193
6.1.2	Mumford e a Definição de Milagres: Aspectos Modais	196
6.1.3	Mumford e a Definição de Milagres: Aspectos Conclusivos	199
6.2	Crítica de Steve Clarke a Mumford	201
6.3	Crítica de Morgan Luck a Clarke: Em Defesa da Definição de Mumford	202
6.4	Crítica das Visões Anteriores e Defesa da Caracterização Tomista de Milagres	205
6.4.1	Mumford e a Questão Modal	205
6.4.2	Mumford e Alguns Aspectos da Sua Definição	209
6.4.3	A Doutrina Tomista dos Milagres	209
6.4.4	Respostas às Críticas de Mumford, Clark e Luck	213
7	CONCLUSÃO	219
	REFERÊNCIAS	223

1 INTRODUÇÃO

O problema central que iremos enfrentar nesta dissertação é o de saber se os argumentos de David Hume contra os milagres são procedentes. Com efeito, para dar uma resposta bem fundamentada ao problema, iremos investigar uma série de problemas árdus da filosofia que possuem relação com o tema, em especial da filosofia de Hume. Formularemos, ademais, uma teoria de fundamento aristotélico-tomista para explicar a natureza das leis da natureza e sua relação com Deus, e apresentaremos algumas maneiras de como podemos defender adequadamente a possibilidade real de milagres. Por fim, mostraremos a maneira mais adequada de caracterizar o que um milagre é.

No ponto 2, apresentaremos os aspectos gerais do projeto filosófico Hume, investigando alguns tópicos de sua epistemologia e metafísica, na medida em que estes são conexos de algum modo às questões relacionadas ao problema dos milagres. Quanto à natureza da filosofia, apresentaremos de maneira crítica os fundamentos do projeto filosófico de Hume, de construir uma filosofia que não estivesse comprometida com os métodos tradicionais da filosofia escolástica. Daremos uma atenção especial ao ceticismo de Hume quanto às nossas faculdades cognitivas, bem como aos seus argumentos contrários à ideia de que o conhecimento *a priori* pode ser reduzido à linguagem, e que o conhecimento *a posteriori* é unicamente de verdades contingentes. Abordaremos, ademais, a *teoria das ideias* de Hume, e o chamado “problema do *a priori*”. Em seguida, analisaremos a ideia humeana de que se nós conseguirmos conceber o contrário das verdades empíricas sem incorrer em contradição, então o contrário é realmente possível – é o chamado *Argumento da Negação (AN)*. Por consequência, analisaremos também o anti-essencialismo metafísico de Hume, pressuposto no seu (AN). Para concluir o ponto 2, apresentaremos a doutrina de Hume da causalidade, bem como a sua crítica ao conhecimento ou existência de “conexões necessárias” entre os eventos ou objetos no mundo, e também as suas críticas contra a justificação do raciocínio indutivo. Neste primeiro momento, portanto, as bases da filosofia de Hume serão apresentadas, bem como também avaliadas.

O ponto 3 visa explorar as principais interpretações filosóficas contemporâneas dos argumentos de Hume contra os milagres, que encontram-se no seu famoso ensaio “Dos Milagres”. O momento culminante da nossa abordagem será quando propormos uma nova maneira de compreender os argumentos de Hume, quando formularemos ineditamente e apresentaremos o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)* e o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*. À luz das evidências textuais, defenderemos que

Hume propôs um argumento contra a possibilidade de milagres, cuja natureza da impossibilidade é *metafísica* – e aqui Hume pressupõe, de maneira implícita, uma metafísica essencialista com respeito às leis da natureza. Em suma e informalmente, julgamos que o argumento de Hume é da seguinte: há uma “condição de violação” para que um evento seja miraculoso, e tal condição envolve três exigências: a) que as leis da natureza, dada a natureza intrínseca do mundo, sejam realmente invioláveis; b) que a ocorrência de um milagre implique necessariamente a violação de uma lei da natureza; c) que a violação da lei da natureza seja resultado da causação de um agente sobrenatural (um agente racional não corpóreo). Segundo Hume pensa, se se assume a verdade de (a), (b) e (c), então segue-se que milagres não são realmente possíveis. Com efeito, Hume também tem um argumento epistêmico, a saber, contra a racionalidade da crença em milagres. No âmbito epistêmico, Hume rejeita a possibilidade de que um testemunho possa servir como indício suficiente em favor do evento miraculoso. A ideia de Hume, conforme a entendemos, é que o testemunho não justifica a crença em milagres, pois as condições para isso não são concretamente satisfeitas, mas também não podem ser, pois, por um lado, o milagre tem, por definição, uma uniformidade em seu desfavor, e, por outro lado, tem a impossibilidade da violabilidade das leis da natureza. O argumento metafísico, portanto, é usado de maneira acessória no (*AECM*).

No ponto 4 buscaremos fazer uma varredura em algumas das principais teorias das leis da natureza vigentes, objetivando identificar quais dentre elas são compatíveis com o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)*, tal como formulamos no ponto 3. Investigaremos aspectos centrais de seis teorias distintas, quais sejam: (1) *Regularismo Humeano e Lewisiano*; (2) *Disposicionalismo* de Stephen Mumford; (3) *Realismo Imanente* de David Armstrong; (4) *Governismo Platônico* de Michael Tooley; (5) *Novo Governismo Platônico* de Rodrigo Cid; (6) *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis* (esta última, diga-se, será ineditamente formulada por nós). Por fim, concluiremos que só as duas últimas teorias citadas possuem a compatibilidade que buscamos, na medida em que sustentam que as leis naturais são relações de necessitação fortemente necessárias (isto é, metafisicamente necessárias) entre universais de primeira ordem, caso em que podem manter e explicar o horizonte da possibilidade e impossibilidade reais das interações causais extrínsecas.

Com o ponto 5 pretendemos alcançar dois objetivos gerais, a saber: (1) analisar criticamente o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)*, e (2) analisar criticamente o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*. Quanto à análise do primeiro, começaremos mostrando o que significa dizer que uma lei da natureza é inviolável, para em seguida disputarmos a premissa de que um milagre é, necessariamente, uma violação de uma

lei natural. Argumentaremos que Hume tem razão quanto ao aspecto modal, pois se as leis naturais são metafisicamente invioláveis, então nem mesmo um ser como Deus as pode violar. No entanto, quanto ao que caracteriza o que o milagre é, Hume perde completamente a razão, pois não é necessário que os milagres sejam violadores de leis naturais metafisicamente necessárias. Quanto à análise do segundo argumento, começaremos mostrando os limites e equívocos de Hume na aplicação da lógica indutiva ao problema da crença em milagres via testemunho, para depois fazermos uma apresentação da epistemologia do testemunho subjacente ao argumento de Hume, com uma rápida revisão na epistemologia do testemunho atual, destacando as duas principais teorias rivais: o *reducionismo* e o *não-reducionismo* do testemunho. Em conclusão, argumentaremos em favor de uma teoria *híbrida* do testemunho, defendendo ser ela a mais plausível teoria da garantia testemunhal atual.

Finalizando a dissertação, no ponto 6 entraremos na questão da definição de milagres. Conforme se verá, Hume entende que os milagres são intervenções intencionais de uma divindade ou agente imaterial na natureza, de modo a violar as leis naturais. Nossa análise se dará a partir do debate contemporâneo que se estabeleceu entre os filósofos Stephen Mumford (2001), Steve Clark (2003) e Morgan Lock (2003); no entanto, daremos especial atenção à caracterização que faz Santo Tomás de Aquino dos milagres. Conforme veremos, Mumford oferece uma definição dupla para milagres, que dispensa a agência intencional, dispensa a necessidade de que só Deus possa fazer milagres, e contraria a ideia de que a criação do mundo não pode ser um milagre. O debate que se segue é com Clark atacando as premissas de Mumford, e Luck vindo em seguida na defesa das teses de Mumford. Na sequência, faremos uma apresentação sintética da visão de Santo Tomás sobre os milagres, baseando-nos em boa medida na abordagem do dominicano Antônio Royo Marín, para então analisar criticamente a opinião dos três filósofos analíticos citados, dando, em prejuízo destes, razão à doutrina do Aquinate. Faremos também uma análise crítica da abordagem modal de Mumford acerca da intervenção divina e do estatuto modal das leis da natureza, mostrando seus pontos fortes e fracos, e então concluiremos nossa investigação.

2 PONTUALIZAÇÕES SOBRE A EPISTEMOLOGIA E A METAFÍSICA DE DAVID HUME

Serão procedentes os argumentos de David Hume contra os milagres? Com efeito, para darmos uma resposta bem fundamentada ao problema, iremos iniciar nossa dissertação apresentando os aspectos gerais do projeto filosófico Hume, que pretende-se como substituto da filosofia tradicional, escolástica, e depois investigaremos alguns tópicos de sua epistemologia e metafísica, na medida em que estes nos ajudarão a entender melhor os fundamentos dos seus argumentos contra os milagres.

2.1 A Natureza da Filosofia na Visão de Hume

Conhecido como o “Sócrates de Edimburgo”¹, David Hume (1711-1776) foi um filósofo inglês de pretensões pouco modestas. Tentou criar uma maneira de filosofar que não estivesse comprometida com os métodos da grande tradição filosófica escolástica². Hume queria apresentar uma filosofia logicamente disciplinada, baseada nos limites da experiência empírica, e que postulasse apenas os princípios ou hipóteses que pudessem ser estabelecidos com o aval da experiência (*THN, Introdução*, §10). Segundo ele, a filosofia tradicional escolástica havia procedido a uma busca pouco promissora pelos princípios mais gerais da realidade, não atentando para os limites que a natureza impôs à capacidade do entendimento humano de alcançá-los. Sua filosofia, portanto, teria como fundamental propósito mostrar os limites do entendimento humano e, ao mesmo tempo, postular hipóteses que, apesar de especulativas, fossem empiricamente avalizadas.

O projeto de Hume era audacioso, pois queria criar um “sistema completo das ciências”, construído sobre um fundamento “quase inteiramente novo”, e que fosse o único sobre o qual elas (as ciências³) pudessem se estabelecer com alguma segurança (*THN, Introdução*, §6). O sucesso de Newton na física entusiasmou Hume na filosofia, e fê-lo pensar que, se o seu projeto filosófico fosse construído sobre os mesmos fundamentos empíricos, então não poderia deixar de ter o mesmo sucesso (*EHU*, 1. §15). Com efeito, aplicando nos assuntos filosóficos um

¹ Veja-se em Mossner (2001, p. 391).

² Certo é que não há evidência nas obras de Hume que indiquem que ele conhecia as obras dos grandes escolásticos de então, tais como Cardeal Caetano, Capreolo, Ferrariense, dentre outros.

³ À época de Hume, o termo “ciência” era usado tanto para a física de Newton, sendo conhecida como *filosofia natural* – o que corresponde hoje à nossa ciência natural –, bem como para a filosofia ou “ciência da natureza humana”. Para Hume, em ambos os casos – física e filosofia –, temos “conhecimento teórico”, pois estes refinam e/ou ultrapassam o senso comum. Para mais detalhes, veja-se em Monteiro (2009, p. 190).

método semelhante ao que fora aplicado por Newton no *Principia*, Hume tentou seguir a máxima de não ultrapassar os limites da experiência e da observação, buscando fornecer explicações de âmbito universal, que fossem simples, e rejeitassem as hipóteses que não tivessem fundamento empírico.

Na visão de Hume, o pensamento filosófico tradicional baseou-se em uma busca desmedida pelos princípios mais fundamentais e gerais da realidade, do valor e do conhecimento, tentando explicar, por meio de raciocínios complexos e apriorísticos, a multiplicidade das nossas experiências e até mesmo daquilo que está para além do fundamento empírico possível. No entanto, ao filósofo comedido não convém tal coisa, pois tais princípios estão simplesmente fora do alcance da investigação filosófica, visto que estão fora do alcance do nosso limitado entendimento. Cabe ao filósofo, portanto, manter-se com modéstia em relação às suas próprias capacidades de “desvelar a realidade” e, portanto, com modéstia quanto à natureza da filosofia (*THN, Introdução*, §8).

A saída escolhida por Hume foi *naturalizar* a filosofia, libertando-a do apelo às entidades sobrenaturais, bem como excluindo os princípios metafísicos não estabelecidos com o aval da experiência. Assim, questões como o problema da identidade pessoal, a justificação do raciocínio indutivo, o princípio de causalidade, a natureza das leis da natureza, a realidade do mundo extramental, a justificação das nossas escolhas morais, a existência de Deus, dentre outras, estariam todas, a partir de agora, fora da competência do raciocínio *a priori*. A razão humana, no seu sentido mais “puro”, havia sido responsável até então por produzir a filosofia tradicional, porém, por ser extremamente limitada e deficiente, seu resultado foi apenas “a constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual nos deparamos por toda parte [...]” (*EHU*, 4, §12).

Com efeito, Hume inicia o seu método, e na primeira seção da *EHU* (*Enquiries Concerning Human Understanding*), afirma que a filosofia pode ser tratada de duas maneiras, em função de como se compreende a natureza humana. Em primeiro lugar, se se considera o homem como nascido para a ação e influenciado pelos seus gostos e paixões, a filosofia será como uma ciência voltada para a vida prática (uma reflexão sobre a *praxe*), observando as ações e os gostos humanos, estando, conseqüentemente, mais próxima do senso comum. No segundo caso, se se considera o homem como um ser dotado de razão, que dirige os seus esforços intelectuais à formação do seu entendimento e à busca pelos primeiros princípios da realidade, e que quer o saber pelo saber, então a filosofia será como uma ciência especulativa e *a priori*, isto é, que pretende ser uma busca pela realidade substancial através da luz da razão pura.

Ora, os filósofos dessa segunda classe, quando deparam-se com algum problema ou controvérsia filosófica metafísica, não se dão por satisfeitos até que tenham atingido “aqueles princípios originais que, em qualquer ciência, impõem um limite a toda a curiosidade humana” (*EHU*, 1, §2). Hume, no entanto, pensava que tais princípios mais fundamentais, se existem, não poderiam ser alcançados pelo entendimento humano, mesmo quando aplicado com o seu maior grau de rigor – tal como é o caso do raciocínio lógico e matemático -, posto que os princípios mais gerais da realidade simplesmente estão além daquilo que a experiência é capaz de autorizar e, portanto, “esvanecem-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia” (*EHU*, 1, §3).

Assim sendo, Hume queria ficar apenas com uma metafísica naturalizada⁴ e empirista: uma filosofia que se mantivesse especulativa, mas sendo logicamente disciplinada pelos limites da experiência possível⁵. Chamou a sua filosofia de “ciência da natureza humana”, buscando unir nela as duas espécies de filosofia – a filosofia simples e a especulativa -, “reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação” (*EHU*, 1, §17). Acrescente-se ainda que, segundo Hume, a natureza nos dotou com uma tríplice dimensão: racional, social e da ação; ora, não é condizente com a integridade da natureza humana sobrepor uma dimensão à outra, sendo, portanto, redutora qualquer filosofia que conceba o ser humano apenas como um “animal racional”, que tende ao saber e se realiza nele, desprezando as outras dimensões da natureza humana (*EHU*, 1, §6). Portanto, a “ciência da natureza humana” de Hume fora idealizada para contemplar esta tríplice dimensão humana.

Ademais, partindo da convicção de que a razão humana é bastante débil, Hume desemborca em um ceticismo acentuado⁶, sustentando a ideia *anti-essencialista* de que todo o conhecimento substancial da realidade é aquele que resulta dos sentidos, e que o conhecimento *a priori* deve ser reduzido à linguagem e, portanto, que não há verdade metafísica independente das verdades físicas e lógicas ou linguísticas. É como se houvesse uma barreira epistêmica entre nós e as verdades metafísicas sobre a realidade – obviamente, se estas existem. O conhecimento com base na experiência empírica nos fornece a verdade sobre “umas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência

⁴ Hume insistiu que a verdadeira metafísica deveria “investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata dos seus poderes e das suas capacidades, que ele não está de modo algum apto para tratar de assuntos tão remotos e abstrusos” (*EHU*, 1, §12).

⁵ Cf. Capaldi (1975, p. 214).

⁶ Para uma interpretação da filosofia de Hume como sendo um projeto filosófico acentuadamente cético, veja-se, entre outros, Reid (2013), Flew (1961), Fogelin (1985), e Popkin (2011).

desses objetos depende inteiramente”⁷ (*EHU*, 4, §16), e o conhecimento *a priori*, ou conhecimento das verdades de razão – as verdades lógicas e matemáticas –, diz respeito àquelas verdades que são verdadeiras unicamente em virtude do nosso pensamento e linguagem, e não dizem respeito à realidade substancial - é a ideia embrionária do positivismo lógico, de tentar reduzir a verdade lógica às relações entre os nossos conceitos ou convenções linguísticas. Tal tese é para Hume tão forte que, no último parágrafo do *EHU*, ele afirma que se em um livro de teologia ou metafísica escolástica não se encontrar raciocínios *a priori* sobre a matemática, nem raciocínios empíricos sobre os fatos empíricos, então “Às chamas com ele [...] pois não pode conter senão sofismas e ilusão” (*EHU*, 12, §32).

Com base nesta posição reducionista, Hume entende que há uma relação conturbada entre a filosofia e o senso comum, caso em que a investigação filosófica ou racional teria o poder de destruir algumas das crenças mais arraigadas da nossa experiência comum, visto que o rigor da racionalidade “destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum” (*THN*, 1, 4, 7, §7), pelo que acaba sendo levado ao ceticismo, nomeadamente ao ceticismo sobre (1) a fiabilidade da nossa capacidade racional (*THN*, 1, 4, 1, §1), (2) a existência contínua dos corpos, quando não estão presentes aos sentidos (*THN*, 1, 4, 2, §2), (3) a existência extramental dos corpos, ou seja, do mundo externo (*idem*), (4) a possibilidade de ser intuitivo ou demonstrativamente certo que tudo que começa a existir tem que ter uma causa (*THN*, 1, 3, 3, §3), (5) a justificação dos nossos raciocínios indutivos (*EHU*, 4; *THN*, 1, 3, 6), (6) a existência de uma alma imaterial (e da própria ideia de substância) (*THN*, 1, 4, 5), (7) a noção de identidade pessoal (*THN*, 1, 4, 6), e sobre os argumentos a favor da existência de Deus (*Cf. DNR*). Portanto, o otimismo dos filósofos tradicionais quanto ao poder da razão pura de resolver os problemas últimos da realidade não se justifica para Hume.

Hume estava negando à razão o espaço privilegiado que a filosofia tradicional lhe houvera concedido e, por consequência, mostrando que no plano puramente especulativo ou teórico somos levados pela razão ao ceticismo⁸. É o momento, no entanto, que a natureza intervém, dando lugar aos seus mecanismos naturais de formação de crenças, que objetivam a

⁷ Se nós ficarmos apenas nesta passagem, o máximo que poderemos inferir é que Hume foi cético quanto à existência ou não de verdades metafísicas (conexões necessárias, p. ex.). Porém, conforme o (*AN*) e o (*AI*), entendemos que Hume foi mais além, chegando inclusive a negar certas verdades metafísicas.

⁸ “Em um primeiro momento, sinto-me assustado e confuso com a solidão desesperadora em que me encontro dentro da minha filosofia; imagino-me como um monstro estranho e rude [...] Expus-me à inimizade de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos; como me espantar, então, com os insultos que devo sofrer? [...] Quando volto meu olhar para dentro de mim mesmo, não encontro senão dúvida e ignorância” (*THN*, 1, 4, 7, §2).

preservação da espécie. Com efeito, Hume afirma: “sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos” (*THN*, 1, 4, 7, §8). Ou seja, se não podemos justificar racionalmente boa parte das nossas crenças, inclusive algumas do senso comum, tão só nos resta assumir que temos uma capacidade inata, que é produto da sabedoria da natureza⁹, e que é naturalmente transmitida, que leva a espécie humana a conceber e aceitar uma série de crenças, entre as quais estão as do senso comum – este foi o caminho positivo tomado por Hume. Consequentemente, o seu projeto quanto à natureza da filosofia mostra-se cético, mas ao mesmo tempo naturalista, na medida em que tenta explicar, sem recorrer ao sobrenatural ou à razão pura, como nos encontramos no mundo possuindo as crenças que possuímos. No entanto, cético, pois rejeita a possibilidade de uma justificação puramente racional das crenças que possuímos.

A visão geral de Hume acerca da natureza da filosofia é o fundamento sobre o qual o edifício da sua filosofia foi construído, o que inclui, obviamente, suas críticas às crenças religiosas e, sobretudo, aos milagres – conforme teremos oportunidade de mostrar no ponto 3. No entanto, para podermos avançar, será preciso clarificar alguns dos problemas concernentes à natureza da filosofia na visão de Hume. Assim sendo, começaremos a fazê-lo a partir de agora.

2.1.1 Problemas na Visão de Hume Concernente à Natureza da Filosofia

O primeiro problema na visão de Hume quanto à natureza da filosofia é o cientismo. Em suma, o cientismo é pensar que só é possível alcançar teorias verdadeiras e resultados substanciais sobre a realidade se usarmos os métodos empíricos da física ou das outras ciências naturais. O argumento é o seguinte: se a verdade substancial sobre a realidade só pode ser alcançada pelos métodos empíricos da física, e a filosofia é concebida como uma disciplina *a priori* - ou seja, que se faz fundamentalmente pelo pensamento puro -, então os métodos empíricos das ciências, que são *a posteriori*, não se podem aplicar e, portanto, não podemos alcançar teorias filosóficas verdadeiras sobre a realidade substancial se assumirmos que a filosofia é *a priori*¹⁰ - esta é a ideia que está por detrás da provocação de Hume no último parágrafo da sua *Investigação*.

⁹ Veja-se o ensaio “*Conjecturas Naturais*”, de Monteiro (2009).

¹⁰ A filosofia é vista tradicionalmente como *a priori* no sentido de que as suas hipóteses, problemas e argumentos não se resolvem pela observação empírica, mas pelo pensamento puro. Apesar de aspectos empíricos aparecerem sobejamente na filosofia, nomeadamente nas premissas de argumentos cuja veracidade cabe exclusivamente à pesquisa científica, as hipóteses, problemas ou argumentos filosóficos não são testáveis empiricamente. A matemática e a lógica também são disciplinas *a priori*, mas, ao contrário da filosofia, seus métodos de prova são formais.

Ademais, de acordo com Murcho (2008, p. 83), o cientismo é também caracterizado pela identificação da solidez epistêmica com a quantidade de resultados substanciais que uma disciplina sustenta. Ou seja, dado que a filosofia não possui metodologias que garantem resultados substanciais definitivos ou quase definitivos, como os que vemos nas ciências empíricas, então a filosofia, como tradicionalmente foi feita, deve ser abandonada, por ser inútil.

À luz das citações que fizemos de Hume, parece plausível concluirmos de que ele aderiu, em certa medida, às teses do cientismo (que, aliás, foram recebidas na modernidade filosófica como uma herança do período de decadência da escolástica). Pois bem, o problema central do cientismo é duplo: ele é incoerente por um lado, e falso por outro. É incoerente, por um lado, pois pretende defender conjuntamente as seguintes proposições:

- (1) Só podemos ter teorias verdadeiras ou plausíveis sobre a realidade se usarmos métodos empíricos.
- (2) O cientismo é uma teoria verdadeira ou plausível sobre a realidade.

No entanto, o cientismo só pode ser estabelecido por argumentos filosóficos *a priori*, não pela experiência e observação empíricas e, portanto, resulta em pressupor implicitamente aquilo que se quer negar explicitamente, caso em que é incoerente¹¹. Por outro lado, o cientismo também é falso, e podemos argumentar mostrando que é possível obter teorias filosóficas verdadeiras ou plausíveis sobre a realidade substancial sem o recurso à experiência empírica.

Ademais, é inegável que há problemas filosóficos realmente insuscetíveis de análise *a posteriori*. Por exemplo, o problema das outras mentes não é suscetível de análise *a posteriori*, mas é um problema filosófico real, que consiste, grosso modo, na seguinte pergunta: como eu sei que a minha mente, no plano subjetivo, não é a única coisa que existe? Eu não posso acessar às experiências mentais de outra pessoa e verificar empiricamente se ela existe conscientemente; eu só tenho acesso às minhas experiências mentais, e acredito que existe alguma vida mental nas outras pessoas porque vejo o comportamento e a constituição física delas como algo semelhante ao que eu vejo em mim¹². Portanto, qualquer teoria legítima sobre

¹¹ Para conferir o debate atual sobre o realismo científico, veja-se Boyd (1991).

¹² Para Nagel (2004), o problema das outras mentes é essencialmente um problema de como podemos conceber experiências mentais, no plano subjetivo, das quais nós não somos o sujeito. Isso requer uma capacidade de conceber de forma muito geral os sujeitos, aplicando-nos a nós mesmos como exemplos, sem subtrair o caráter de perspectivas, isto é, vendo a cada um, inclusive a nós mesmos, do ponto de vista subjetivo de cada um, mas pelo “lado de fora”. Justificar a nossa concepção a esse respeito é (até mesmo para um empirista) algo impossível de se fazer pela simples observação. É preciso ir além do que está dado aos sentidos; além do conhecimento impessoal ou de terceira pessoa. É preciso filosofar.

o problema das outras mentes, pela sua própria natureza, precisará de alguma premissa *a priori*, e qualquer juízo sobre tais teorias precisará também de alguma premissa *a priori*, caso em que deve haver alguma verdade possível sobre os problemas filosóficos *a priori* para ser conhecida. Ademais, o problema das outras mentes é claramente um problema sobre algo da realidade substancial do mundo, nomeadamente sobre a nossa existência real como indivíduos com perspectivas.

O cientismo também está comprometido com a ideia de que a filosofia tradicional, fundamentalmente *a priori*, não apresenta resultados consensuais substanciais sobre os seus problemas - ao contrário das ciências empíricas, que apresentam muitos resultados consensuais substanciais -, caso em que é preciso que apliquemos os métodos empíricos das ciências à filosofia, para que ela tenha algum valor ao conhecimento. O problema com esse argumento é que ele despreza o fato de que não existe método universal e infalível para alcançar a verdade, e por uma simples razão: somos seres epistemicamente limitados e falíveis. Portanto, o que nos resta é a busca pela integridade epistêmica, que se caracteriza, nas palavras de Murcho (2016, p.73), como sendo “primeiro, a procura constante de maneiras promissoras de investigação, adequadas ao que queremos investigar; segundo, a abertura permanente à correção de erros”. Além disso, é verdade que os métodos empíricos têm produzido resultados substanciais – sobretudo nos dias atuais -, mas disso não se segue validamente que produzirão bons resultados também em outras áreas, conforme Hume pensava. Os métodos empíricos são adequados à física, pois os seus problemas são de natureza *a posteriori*; em contraste, o problema das outras mentes, ou o problema da possibilidade dos milagres, são problemas filosóficos e, portanto, problemas fundamentalmente *a priori*, caso em que os métodos empíricos são inadequados para resolvê-los. E o fato de os problemas filosóficos fundamentais estarem em aberto não implica que não há resultados em filosofia; pois há. As diferentes ideias e teorias criadas pelos filósofos, entre as quais estão as próprias ideias e teorias de Hume, alargam o nosso conhecimento sobre a realidade, independentemente de se há ou não o consenso entre os filósofos, pois este também não há nos problemas de fronteira das diversas ciências empíricas.

O mais curioso é que, apesar do compromisso de Hume com o cientismo, ele mesmo acabou por fazer filosofia ao modo tradicional – *a priori*. Veja-se, por exemplo, a sua abordagem ao problema já mencionado das outras mentes. Hume, como vimos, diz que conhecemos empiricamente apenas as qualidades superficiais dos objetos (*EHU*, 4, §16). Se há poderes metafísicos além das qualidades sensíveis dos objetos, não podemos saber¹³. No

¹³ Sem assumir aqui os (AN) e o (AI) de Hume.

entanto, acreditamos que os objetos dotados das mesmas qualidades sensíveis, e que são semelhantes, têm “poderes secretos semelhantes”, e esperamos que os mesmos efeitos que regularmente vemos decorram deles regularmente no futuro. As experiências mentais de outras pessoas, em termos humeanos, não são acessíveis à experiência empírica pública, pois são como os “poderes secretos dos objetos”, mas as minhas experiências mentais são acessíveis por mim. Com base na semelhança entre *eu* e as outras pessoas, acabo por atribuir-lhes eventos mentais semelhantes aos meus, concluindo que os seres semelhantes a mim devem ter processos mentais semelhantes, e faço tal inferência com base em um instinto natural que me leva a esperar efeitos semelhantes de causas semelhantes (*THN*, 1, 4, 5-6). Pois bem, como está claro, a resposta de Hume não é resultado da pura observação da realidade, mas de um raciocínio *a priori*: ninguém observa diretamente que há um mecanismo instintivo inobservável que nos faz ter crenças indutivas de que se alguns seres são semelhantes a nós, então devem ter uma mente semelhante à nossa.

Diga-se, em continuidade, que a visão que Hume tinha dos limites da razão humana resultaram em um forte ceticismo quanto à razão (*THN*, 1, 4, 1), que refletiu diretamente na sua forma de entender a natureza da filosofia. Segundo Hume, quando a razão faz o seu melhor trabalho, conduzindo raciocínios com rigor, então acaba por derrotar a si mesma (*self-defeated*), caindo em um buraco negro intelectual. A consequência é que não sabemos o que acreditar acerca do que for: duvidamos da fiabilidade das nossas faculdades cognitivas, mas também duvidamos que não são fiáveis; ou seja, não sabemos o que pensar sobre o que for. No entanto, o ceticismo radical quanto à razão, conforme formulado por Hume, sofre de *auto-derrota*, pois cai na falácia da circularidade epistêmica viciosa: se vier a duvidar da fiabilidade das minhas faculdades cognitivas, não posso fornecer qualquer argumento pressupondo a fiabilidade dessas mesmas faculdades, pois teria de confiar naquilo que estou pondo em dúvida¹⁴.

Outro problema na visão de Hume acerca da natureza da filosofia é o seu controverso pressuposto empirista de que o único conhecimento substancial da realidade é o conhecimento empírico, e os conhecimentos lógico e matemático, que são *a priori*, são linguísticos - ou seja, a ideia de que o conhecimento *a priori* não é problemático visto que não há algo de substancial que possa depender dele. Como consequência, para Hume, a filosofia tradicional, pelo seu método *a priori*, não poderia revelar os princípios primeiros da realidade.

Pois bem, Hume argumenta que a justificação epistêmica com relação às verdades da matemática e da lógica é diferenciada da justificação com relação às verdades factuais. No

¹⁴ O ceticismo de Hume acerca da razão é incurável: estende-se para todo o sistema de crenças de um sujeito cognoscente, se alastrando às crenças indutivas e dedutivas.

primeiro caso, acreditamos que as proposições lógicas e matemáticas verdadeiras são verdadeiras simplesmente porque não conseguimos conceber o contrário sem incorrer em contradição; em contraste, com relação às verdades factuais, nós conseguimos conceber o contrário sem incorrer em contradição, pelo que podemos concluir que o contrário é *realmente* possível – é o chamado *Argumento da Negação (AN)*. Este argumento, que será analisado detalhadamente na parte 2.2.3 desta dissertação, pressupõe que a possibilidade lógica é absoluta, ou seja: que se algo é logicamente possível, então é possível. Por exemplo, se é logicamente possível que o Sol não nasça amanhã, então é possível que o Sol não nasça amanhã (*EHU*, 4, §2). Por outro lado, se não é logicamente possível conceber o contrário de uma verdade matemática ou lógica sem implicar em contradição, então o contrário não é possível. Portanto, além de assumir que a possibilidade lógica é absoluta, o *Argumento da Negação (AN)* conclui que a necessidade metafísica é ilusória, pois enquanto pressupõe que há uma razão para aceitarmos as necessidades lógicas, assume que não há no caso das necessidades metafísicas. No primeiro caso, a razão é que a negação de uma verdade lógica é uma impossibilidade lógica, enquanto que, no segundo caso, a negação de uma verdade metafísica (se existe) não é uma impossibilidade lógica¹⁵.

O (*AN*) baseia-se sutilmente no *Argumento da Inconceptibilidade (AI)*, que diz: se não podemos conceber que p , se segue que p não é possível, e se podemos conceber que p , se segue que p é possível. Uma passagem fundamental é a seguinte: “Tudo que é concebido claramente pode existir; e tudo que é concebido claramente de determinada maneira pode existir dessa mesma maneira” (*THN*, 1, 4, 5, §5). A ideia geral é que a conceptibilidade é o guia da possibilidade (*THN*, 1, 2, 2, §8). No entanto, o (*AI*) de Hume faz uma confusão entre epistemologia com metafísica: do fato de podermos conceber p , não se segue que p seja possível, e do fato de não podermos conceber p , não se segue que p seja impossível¹⁶. Portanto, o (*AI*) não pode ser um bom argumento contra a viabilidade do caráter *a priori* da filosofia.

Uma das formas plausíveis de argumentar contra o (*AI*) de Hume é apenas destacar que se não somos oniscientes, então se segue que não é o caso de algo ser falso porque não podemos concebê-lo. Ademais, o modo como nós concebemos possibilidades depende de uma escolha metafísica, e a nossa escolha metafísica depende do nosso melhor conhecimento disponível do mundo, que é variável. Portanto, o que parece concebível hoje pode parecer inconcebível

¹⁵ Na verdade, a única coisa que o (*AN*) faz é afirmar que a necessidade lógica é uma necessidade lógica e que as necessidades metafísicas (se existem) não são necessidades lógicas. Cf. Murcho (2002, p. 32).

¹⁶ Para um argumento positivo, mostrando a confusão entre epistemologia e metafísica realizada pelo (*AI*), conferir a parte 2.2.4.

amanhã, e o que parece inconcebível hoje pode parecer concebível amanhã. Por exemplo, os lógicos intuicionistas tornam inteligível a falsidade da tese do terceiro excluído¹⁷, mas disso não se segue que a tese seja falsa: pode ser falsa ou não, independentemente da sua conceitabilidade. Aliás, se for uma verdade necessária, não se segue apenas que não é falsa, mas que também não poderia não ser verdadeira. O axioma V do Frege é considerado intuitivo por muitos, mas depois se viu que era falso, pois levava ao paradoxo de Russell. Um racionalista, portanto, pode conceder que podemos ter justificação *a priori* para crenças falsas. Ou seja, é aceitável que as nossas crenças mais intuitivas sejam, depois de muita reflexão, revistas. Ou seja, podemos mudar as nossas intuições racionais, quando perante boas razões (que podem ser outras intuições melhores). Assim, as nossas intuições não produzem sempre resultados corretos. Portanto, o (AI) de Hume pressupõe muito.

O (AI) de Hume, ademais, assume que do fato de não conseguirmos conceber hoje a falsidade de verdades matemáticas e lógicas, se segue que no futuro também não vamos conseguir conceber tal coisa. No entanto, este argumento cai no próprio ceticismo indutivo de Hume, que duvida da justificação dos nossos raciocínios indutivos. E se o ceticismo quanto aos raciocínios indutivos é o que dá suporte ao argumento de que a justificação epistêmica com relação às verdades da matemática e da lógica é diferenciada da justificação com relação às verdades factuais, pois só no último caso podemos pensar o contrário sem incorrer em contradição, então o (AI) depende da confiança na indução, caso em que, pelos critérios de Hume, não pode ter justificação.

Os argumentos e contra-argumentos que aqui foram resumidamente¹⁸ avançados não provam conclusivamente que a filosofia é *a priori*, nem tão pouco que é *a posteriori*; provam, antes sim, que os argumentos de Hume contra a natureza *a priori* da filosofia são frágeis. Ademais, destaquemos que todas as noções metafísicas e epistêmicas que são objeto de análise neste ponto 2 são imprescindíveis para o entendimento da definição de Hume do que é uma lei da natureza, sobre a qual será construída a premissa fundamental dos seus argumentos contra os milagres, que serão apresentados detalhadamente no ponto 3. Em seguida, veremos, em linhas gerais, em que consiste a epistemologia de Hume.

¹⁷ A disjunção de qualquer frase ou proposição, *p*, com a sua negação, $\neg p$, é invariavelmente verdadeira.

¹⁸ Por razões óbvias de espaço e para não nos desviarmos do tema central que estamos a investigar.

2.2 A Epistemologia e a Metafísica de Hume

Em virtude da relação fundamental que há entre os princípios gerais da filosofia de Hume (nomeadamente da sua epistemologia e metafísica) e o problema dos milagres, faremos em seguida uma apresentação e análise das teses fundamentais de Hume atinentes a estas áreas.

2.2.1 A Teoria das Ideias

Uma ideia bastante plausível defendida por Hume é que a percepção sensorial é a fonte do nosso conhecimento do mundo externo. Aliás, é difícil imaginar como poderíamos obter conhecimento do mundo exterior sem ela. Como um cego poderia ter a noção das cores ou um surdo dos sons se não tivessem a capacidade de perceberem tais objetos (*EHU*, 2, §7)? A experiência perceptiva das coisas tem uma relação com o *status* das nossas crenças perceptivas, visto que elas são justificadas pela percepção e, por isso, a epistemologia da crença perceptiva está conectada com as reflexões filosóficas sobre a natureza da percepção. As nossas crenças perceptuais podem ser sobre aquilo que é putativamente percebido – “Está a chover lá fora” ou “A grama à minha frente é verde” –, ou sobre a representação mental que o sujeito tem ao estar percebendo, isto é, aquilo que a psicologia do sujeito cria internamente após as impressões¹⁹. No primeiro caso, de acordo com Hume, temos as impressões; no segundo, as ideias. E a ambas Hume chama de *percepções*.

O nosso pensamento atua como um espelho, copiando as imagens dos objetos, sempre de maneira “pálida” e “sem brilho” se comparadas às impressões e, por isso, o que diferencia impressões de ideias é o grau de força e de vivacidade com que as apreendemos (*EHU*, 2, §3). Por exemplo, a minha impressão de ver a minha casa é mais forte do que a ideia que eu formo da minha casa quando ela está ausente aos meus sentidos. Em suma, é a “força” e “vivacidade” que distingue impressões de ideias.

Hume divide as impressões em duas espécies, consoante a sua derivação da sensação ou da reflexão (*THN*, 1, 1, 2, §1): impressões de sensação e impressões de reflexão. As impressões de sensação são as que têm origem nos nossos sentidos (calor, frio, sede, fome, cores, sons, odores, p. ex.). As impressões de sensação produzem, por sua vez, ideias correspondentes (ideia de calor, sede, fome, p. ex.), que são chamadas de ideias de sensação. As impressões de reflexão derivam das nossas ideias de sensação (desejo, aversão, esperança, medo, amor, ódio, esperança, ira, p. ex.). Tais impressões são, em seguida, copiadas pela memória e pela

¹⁹ Para um estudo interessante à epistemologia da percepção, veja-se Alston (1991).

imaginação, e convertem-se em novas ideias, que são chamadas ideias de reflexão; e, por sua vez, podem gerar outras impressões, e assim por diante²⁰.

Impressões de sensação → ideias de sensação → impressões de reflexão → ideias de reflexão...

Além dessa divisão entre impressões e ideias de sensação e de reflexão, Hume divide as percepções mentais - sejam impressões ou ideias - em simples e complexas (*THN*, 1, 1, 1, §2), consoante a admissão ou não de divisibilidade. As percepções mentais simples não admitem nenhuma decomposição em unidades cognitivas mais básicas; em contraste, as complexas admitem decomposição em partes mais básicas, isto é, em impressões ou ideias mais simples. Conforme o exemplo de Hume, a impressão ou ideia de maçã é algo complexo, pois pode ser decomposta em partes mais simples, mas o mesmo não se pode dizer da cor vermelha da maçã, que não pode ser decomposta em uma impressão ou ideia mais simples.

Percepções da Mente			
Impressões		Ideias	
Simple	Complexas	Simple	Complexas

A tese de que existem ideias simples, e que estas baseiam-se em impressões simples ou indivisíveis, depreende-se do atomismo humeano (*AH*). Na visão de Hume (*THN*, 1, 2, 2), não é possível dividir infinitamente um intervalo espacial finito, pois daí seríamos obrigados a admitir que é possível um intervalo espacial finito conter um número infinito de partes e, por consequência, que cada parte poderia conter um número infinito de partes, caso em que teríamos um absurdo. A saída, segundo Hume, seria pressupor a existência de partes sem partes – as chamadas *partes simples*. As partes simples só podem ser ordenadas discretamente, isto é, uma ao lado da outra, caso em que a duração do intervalo entre as partes será diretamente proporcional ao número de partes simples. Em suma, uma parte não pode ser uma parte de si mesma, nem tão pouco é possível existir duas partes que são partes umas das outras.

Com efeito, aplicando o atomismo humeano à doutrina das ideias, temos aquilo que Baxter (2016, p.175) chamou de “*Argumento das Ideias Mínimas*” (*MIA* – “*Minimal Ideas*”).

²⁰ Ao que parece, a teoria das ideias de Hume implica que as nossas crenças e ideias devem estar baseadas em impressões simples, a partir das quais decorre uma cadeia infinita de outras crenças e ideias.

Argument”). Começa-se por assumir que assim como uma imagem pode ter partes - por exemplo, uma imagem espelhada de um tabuleiro de xadrez têm as imagens dos quadrados como partes -, uma ideia mental também pode ter partes. Em seguida, o argumento se segue:

- (1) Existem ideias na mente.
- (2) Qualquer parte de uma ideia é uma ideia.
- (3) Se toda ideia tivesse partes, então a mente teria um número infinito de ideias.
- (4) Nenhuma mente tem um número infinito de ideias.
- (5) Portanto, algumas ideias não têm partes²¹.

Hume aceita como verdadeiras as proposições (1) e (2). Se toda ideia tem partes, e as partes de cada ideia são também ideias, então se Y é uma ideia, então Y tem partes, a saber, $Y_1, Y_2, Y_3...Y_n$, e cada parte é uma ideia; por consequência, cada parte também teria as suas próprias partes constitutivas, e assim até o infinito. Dado que existem ideias na mente e a mente é finita, então ela não pode comportar um número infinito de ideias. Assim, parece mais razoável aceitar que nenhuma mente pode ter um número infinito de ideias – conforme (4). Portanto, se há ideias na mente, deve haver ideias sem partes - conforme (5).

Após estabelecer que todas as percepções da mente são duplas, como impressões e ideias, Hume pontua que as ideias são cópias das impressões, ou seja, que as impressões mantêm alguma espécie de relação causal com as ideias. Hume impressionou-se com a semelhança entre as nossas impressões e as nossas ideias, e nota que aparentemente só há uma distinção de vivacidade entre elas. Se eu fecho os meus olhos e penso na cidade do Recife, noto que as ideias que a minha mente forma são semelhantes às minhas impressões prévias do Recife, e isso parece indicar que as minhas ideias são cópias ou representações das minhas impressões.

Diga-se, ademais, que, de certo ângulo, é possível formarmos na nossa mente ideias de coisas que jamais tivemos qualquer impressão (um cavalo alado, uma sereia, ou de um monte de ouro, por exemplo), mas tal coisa se deve ao poder criador da nossa imaginação, que é capaz de fazer composições, transposições, aumentar e diminuir as ideias dos objetos que os nossos sentidos nos fornecem (*EHU*, 2, §5). Por exemplo, quando pensamos em um cavalo alado – uma ideia complexa –, estamos apenas unindo a ideia de cavalo à ideia de animal que voa, e criando, através da faculdade da imaginação, uma nova ideia de uma criatura complexa, da qual não tivemos qualquer impressão prévia. O mesmo acontece com a ideia de sereia, que decorre da simples união da ideia de mulher com a ideia de peixe; e o mesmo ocorre com a ideia de montanha de ouro, que é a junção da ideia de ouro com a ideia de montanha. A faculdade da

²¹ A forma lógica deste argumento é a seguinte: $\exists x (Ix \wedge Mx)$; $\forall x (Px \rightarrow Ix)$; $\forall z \exists y \forall x [(Ix \rightarrow Pyx) \rightarrow (Mz \wedge Nzx)]$; $\exists x \forall z (Mz \wedge \neg Nzx)$; $\therefore \neg \forall x (Ix \rightarrow Px)$.

imaginação, portanto, é responsável pelo ato de transformar ideias, formando outras (*THN*, 1, 1, 3, §3). Porém, isso acontece exclusivamente com as ideias complexas, pois as ideias simples são sempre cópias e representam exatamente as impressões correspondentes, conforme preconizado pelo *Princípio da Cópia (PC)*²², que é formulado por Hume da seguinte maneira (*THN*, 1, 1, 1, §7):

Princípio da Cópia (PC): Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.

Hume dá duas razões em favor de (*PC*). A primeira é um argumento indutivo, a que chamaremos de *Argumento da decomposição (AD)*, que pode ser formulado da seguinte maneira: até hoje, todas as vezes que consideramos as nossas ideias complexas, verificamos que elas podem ser decompostas em ideias mais simples, que, por sua vez, são semelhantes às impressões simples que as antecedem. Portanto, toda ideia complexa poderá no futuro ser decomposta em ideias mais simples, e estas serão precedidas por impressões simples.

Para fortalecer a relação entre impressões e ideias, Hume vai além da mera anterioridade da impressão sobre a ideia, e argumenta que se a nossa experiência constante – ou, de maneira hiperbólica, “um número de casos infinitos” – tem mostrado que toda impressão simples é acompanhada por uma ideia simples que lhe sucede e copia, então “há uma forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de umas tem uma influência considerável sobre a das outras.” (*THN*, 1, 1, 1, §8). Assim, Hume conclui que há uma dependência real das ideias em relação às impressões, e estas podem ser consideradas como causas daquelas.

O exemplo dado por Hume é o da origem da nossa ideia de cor. Se quisermos fazer conhecer uma cor qualquer - digamos, uma tonalidade de azul - a uma pessoa *P*, será em vão tentar suscitar em *P* a ideia dessa cor de maneira *a priori*. A única saída será tentar mostrar algo

²² Tanto no *Tratado* (1, 1, 1, §10) quanto na *Investigação* (2, §8), Hume menciona o famoso contra-exemplo do matiz de azul cuja impressão está ausente. Em suma, o experimento mental fala de um homem que viveu durante trinta anos e se familiarizou com todos os tipos de cores, exceto com uma matiz de azul. Imagine-se que diante deste homem é colocada uma gradação de matizes de azul, que vai decrescendo, da mais escura à mais clara, e que possui uma lacuna em uma determinada matiz. De acordo com Hume, é possível formar a ideia do matiz ausente, mesmo na ausência de qualquer impressão simples dessa matiz, caso em que a necessidade do (*PC*) aparentemente estaria refutada. No entanto, o próprio Hume não acredita que o contra-exemplo seja suficiente para descartar a necessidade do seu (*PC*). Uma tentativa de lidar com o problema é proposta por Wilson (1997, p.100), que é considerar que a ideia de matiz ausente é uma ideia complexa, que é dada pela descrição definida (*S*), a saber: “um particular matiz de azul que está entre os matizes t_1 e t_3 ”, em que t_1 e t_3 são as matizes adjacentes ao matiz faltante. Para Wilson, a ideia da matiz ausente é de algo simples, mas a ideia não é simples, pois é formada pela imaginação, com base nas impressões simples dos matizes existentes.

que contenha essa cor, caso em que será preciso que *P* tenha a sua capacidade sensorial de visão em bom estado. Portanto, enquanto a ideia simples de cor não pode causar outra ideia simples de cor, a impressão de cor pode, pois tem os poderes causais apropriados para isso.

A segunda razão aduzida por Hume, que é também um argumento indutivo, pode ser chamada de *Argumento do Defeito Orgânico (ADO)*, e pode ser formulado da seguinte maneira (*EHU*, 2, §7): até hoje, verificamos que todas as vezes que um homem mostra-se incapaz, por causa de algum defeito orgânico, de experimentar sensações de uma certa espécie, notamos também que ele é incapaz de formar as ideias correspondentes. Restituindo-lhe a sua capacidade sensorial, ele passa a ter condições de ter as ideias correspondentes às sensações que lhe estavam ausentes - por exemplo, a ideia de cor para uma pessoa que volta a ver. O mesmo vale, por exemplo, com respeito às paixões, na medida em que um homem bom, de índole serena, não consegue formar a ideia de crueldade, bem como homem egoísta parece ser incapaz de formar a ideia de altruísmo. Portanto, parece que só será capaz de ter certas ideias aquele que for capaz de ter previamente as experiências correspondentes²³.

A teoria das ideias de Hume também fora usada por ele com o propósito de banir todo o jargão obscuro da metafísica, e para clarificar as questões reais da filosofia, expurgando-a dos seus falsos problemas. De acordo com Hume, bastaria perguntar-se “de que impressão deriva esta suposta ideia? E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita” (*EHU*, 2, §9). Mais especificamente, o (*PC*) tem o propósito de limpar a linguagem filosófica dos termos e conceitos desnecessários e descuidados, usados pela

²³ Como se vê, em ambos os casos, no (*AD*) e no (*ADO*), Hume mostra uma grande confiança na indução, bem como parece pressupor uma visão realista com respeito à conexão causal entre as impressões e as ideias - algo completamente incompatível com a sua doutrina da causalidade e com o seu ceticismo indutivo, que duvida de que há uma justificação racional para a nossa confiança na indução, conforme será analisado na parte 1.3. Por hora, vale salientar, conforme Aguiar (2008, p.23), que a causalidade entre impressões e ideias permanece sendo algo problemático para Hume, visto que as três condições necessárias formuladas por ele para que algo seja considerado uma causa, aparentemente não podem ser satisfeitas por itens mentais, tais como impressões e ideias. As três condições são as seguintes (*THN*, 1, 3, 2): (1) prioridade temporal; (2) contiguidade espaço-temporal; (3) e relação nomológica, isto é, que todo objeto-causa produz sempre algum objeto-efeito. Ocorre que, em primeiro lugar, a ideia complexa de tempo deriva da observação de objetos em mudança, que sucedem-se uns aos outros (*THN*, 1, 2, 3), e a sucessão dos itens mentais não se estabelece tão facilmente como a sucessão dos objetos materiais, antes, depende do sucesso de alguns argumentos indutivos já mencionados. A ideia complexa de espaço deriva, por sua vez, da observação de um conjunto de impressões simples de pontos indivisíveis. Contudo, os itens mentais aparentemente não são objetos espaciais e, portanto, carecem daquelas propriedades típicas dos *relata* das conexões causais usuais estudadas por Hume. E quanto à relação nomológica (ou ideia de conexão necessária), se ela for realmente uma ideia vazia, conforme Hume defende em (*EHU*, 7), então não podemos saber se o evento-causa é realmente produtor do evento-efeito, visto que os poderes causais não pertencem de fato aos objetos que são captados pela nossa mente como membros de uma relação causal; assim, pelo *Argumento da Inconcebibilidade (AI)*, devemos negar a existência de uma relação monológica entre impressões e ideias. Ora, mas negando-se a relação nomológica entre impressões e ideias, nevar-se-á também a relação de causalidade entre impressões e ideias, caso em que Hume não tem como justificar o seu (*PC*), donde depreende-se que, dentro do sistema humeano, aparentemente a teoria das ideias não se sustenta.

filosofia tradicional com respeito à justificação do nosso conhecimento - que é o problema central na polêmica entre racionalistas e empiristas. Assim, não havendo qualquer impressão simples na base ou no fundamento de uma ideia filosófica, ela deve ser rejeitada por ser completamente sem sentido. Por exemplo, ao aplicar o (PC) à ideia de conexão necessária, Hume concluirá que não há qualquer impressão simples na sua base (EHU, 7, §30), de modo que a ideia de conexão necessária não passa de uma criação da imaginação, provocada pela operação do hábito, em decorrência de uma sucessão de experiências constantes e semelhantes.

Em suma, pode-se dizer que, na teoria de Hume, todos os itens mentais dividem-se em quatro: (1) *as impressões de sensação*; (2) *as impressões de reflexão*; (3) *as ideias de sensação*; (4) *e as ideias de reflexão*. Quando temos a sensação do calor, temos uma impressão de sensação, que é copiada por uma ideia que lhe corresponde, que é a ideia de sensação. Em seguida, após a experiência ter passado, lembramo-nos da ideia de calor, e isso produz em nós uma nova impressão, que é a impressão de reflexão do calor. Por fim, quando a impressão de reflexão é copiada, causa a existência de uma nova ideia, que é a ideia de reflexão. Portanto, de acordo com a ordem sequencial de entrada na mente, temos (1), (3), (2) e (4). Nesta dinâmica epistemológica, o pressuposto fundamental é que tudo aquilo que acontece na nossa mente precede e deriva de impressões simples de sensação - este é um dos pressupostos empiristas fundamentais da filosofia de Hume.

Após a apresentação e análise da teoria das ideias de Hume, com base na qual, conforme já aludimos, ele constrói premissas que resultarão na negação da conexão causal (vínculo nomológico), e no ceticismo quanto à justificação dos nossos raciocínios indutivos, agora apresentaremos e analisaremos a sua doutrina empirista, ou o chamado “problema do *a priori*”, cujas conclusões serão parte do fundamento do edifício argumentativo contra os milagres, conforme veremos no ponto 3.

2.2.2 O Empirismo de Hume

Apenas por meios dos sentidos não conhecemos tudo o que podemos conhecer; por vezes, temos de raciocinar. A percepção dos sentidos nos dá acesso ao modo como o mundo é, mas mesmo que soubéssemos absolutamente tudo sobre o modo como o mundo é - e não sabemos -, não saberíamos tudo sobre o mundo, pois faltaria saber como o mundo tem de ser²⁴.

²⁴ A ideia é que existe, para além do modo como as coisas são, um modo como elas *devem* ser, e conseqüentemente um modo como as coisas *não podem* ser. Hume entende que se há um modo como as coisas *devem* ser, este modo deve-se às leis da lógica, que, por sua vez, devem-se à linguagem. Há, no entanto, uma forma diferente de ver as

Ora, para saber como o mundo tem de ser, ou até mesmo se há um modo como o mundo tem de ser, precisamos raciocinar filosoficamente. Hume, entretanto, acreditava que o único conhecimento substancial da realidade é o conhecimento empírico, e isto com base em uma série de argumentos filosóficos que estão no contexto do chamado “problema do *a priori*”, que abordaremos a partir de agora.

Uma ideia errada relativamente ao problema do *a priori*²⁵ é a de que devemos classificar os filósofos como empiristas ou racionalistas com base nas suas posições relativamente ao problema da origem do conhecimento. Contudo, tal ideia é enganadora, pois não é tanto a origem do nosso conhecimento que está em causa, mas o processo de justificação último dele²⁶. Por exemplo, tanto racionalistas como empiristas admitem que o processo de aquisição do conhecimento envolve um aspecto inferencial e um aspecto não inferencial, dependendo da verdade que é conhecida. Por exemplo, um filósofo empirista pode admitir que a justificação do seu conhecimento da matemática acontece de maneira *a priori*: conhecemos a sua verdade não pela experiência, mas pelo pensamento puro. Em contraste, um filósofo racionalista, tal como Descartes, pode admitir que a justificação das nossas crenças sobre o mundo exterior acontece de maneira *a posteriori*: conhecemos a sua verdade pela percepção dos sentidos. No entanto, o que está em causa não são as crenças simples, mas as fundacionais – aquelas que estão na base de todas as cadeias de justificação.

Um racionalista pode admitir que a fonte primária de informação empírica é a experiência sensorial: recorreremos à experiência sensorial e adquirimos as nossas crenças empíricas, expressas por frases como “Está a chover”, “O quadro é branco”, “Move-se o carro”, etc. Porém, se perguntarmos como ele sabe que a sua capacidade sensorial é fidedigna - que ela

coisas; uma forma essencialista, que encerra a necessidade nas coisas mesmas, não na linguagem ou na nossa estrutura epistêmica.

²⁵ É importante definir, ao menos de forma resumida, o conceito de *a priori*. Uma proposição é conhecível *a priori* por um agente particular se, e somente se, esse agente *pode* conhecer essa proposição sem recorrer à experiência empírica, ou pelo pensamento apenas, conforme diz Texeira (2006, p.1). A expressão “pode conhecer” quer destacar que há proposições que são conhecidas *a posteriori*, mas que poderiam ser conhecidas *a priori*. Por exemplo, eu posso conhecer que $1+1=2$ de maneira *a posteriori*, se eu consultar uma calculadora, mas poderia conhecê-la pelo pensamento puro, de maneira *a priori*, apenas raciocinando. Portanto, independente de como uma proposição é conhecida na realidade, dizemos que ela é conhecível *a priori* se pudermos conhecê-la independentemente da experiência. Em contraste, uma verdade empírica, tal como “Está a chover lá fora”, não é conhecível *a priori*: por mais que pensemos sobre o mundo, não temos como saber, pelo pensamento apenas, que está a chover lá fora. É preciso olhar para saber. Kripke (1980) mostrou que os termos “*a priori*” e “*necessário*” não são intermutáveis, como Hume, Kant e a tradição filosófica anterior assumiram, pois a aprioricidade é um conceito de epistemologia, enquanto que a necessidade é um conceito de metafísica. Portanto, a distinção *a priori/a posteriori* é uma distinção epistêmica sobre modos de conhecer, enquanto a distinção *necessário/contingente* é uma distinção metafísica sobre modos de verdade. Kripke, de maneira inovadora, argumentou que existem verdades *a priori* contingentes, bem como verdades *a posteriori* necessárias.

²⁶ A justificação última distingue-se da mera justificação, pois, como o nome já diz, a justificação última é aquela que não depende de qualquer outra.

reflete realmente a realidade -, talvez ele dirá que todo o nosso conhecimento encontra a sua justificação última em certas crenças primitivas, que não podem ser reduzidas a algo mais básico, e que são *a priori*, como o *Cogito* ou *Deus*²⁷, caso em que o conhecimento empírico não seria o único conhecimento substancial. Quanto ao empirista, ele pode até admitir que o nosso conhecimento da lógica e da matemática é *a priori*: conhecemos as verdades lógicas e matemáticas apenas pelo pensamento, nomeadamente as verdades expressas pelas frases “1+1=2”, “a=a”, etc. Porém, ser perguntarmos como ele justifica o seu conhecimento das verdades lógicas e matemáticas, a resposta provavelmente será que as asserções lógicas e matemáticas devem a sua verdade unicamente ao modo como funciona o nosso pensamento e usamos a linguagem²⁸, não em virtude de uma realidade extralinguística; portanto, não são substanciais. Por exemplo, alguns empiristas dizem que as verdades lógicas e matemáticas se reduzem ao conhecimento analítico²⁹, e com isso concluem que as únicas verdades necessárias são as verdades lógicas e matemáticas, pois estas, em virtude da linguagem, não poderiam ser falsas. O que decorre disso, portanto, é que as verdades empíricas são as únicas verdades substanciais; mas, por outro lado, são contingentes.

Admitindo-se que há uma diferença entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori*, o empirista dirá que o conhecimento *a priori* não é conhecimento substancial, pois é apenas linguístico. Para o empirista, o conhecimento encontra a sua justificação última em certas crenças empíricas, enquanto para o racionalista a justificação última do conhecimento é *a priori*. Portanto, temos as seguintes teses:

²⁷ Nem todas as teorias racionalistas sustentam que a existência de Deus é necessária para garantir a fiabilidade da nossa capacidade de intuição racional, visto que a existência de Deus já é um problema filosófico tão ou mais disputável. Assim, existem teorias em defesa do racionalismo formuladas com razões independentes da existência ou não de Deus, formuladas por Bonjour (1992), Nagel (2001) e Teixeira (2003); entretanto, também há modelos teístas de racionalismo, veja-se Plantinga (1993a, 1993b, 2000).

²⁸ Esta foi a estratégia do positivismo lógico, nomeadamente com Carnap (1963), de afirmar que as verdades lógicas e matemáticas não precisam de confirmação pela observação, nem tampouco poderiam ser refutadas pela experiência, pois são verdades analíticas. De acordo com Carnap, verdades analíticas seriam verdadeiras sob quaisquer circunstâncias, pois são verdadeiras *unicamente* em virtude de fatos linguísticos e, portanto, nada dizem sobre o mundo. Ademais, o estatuto de necessidade das verdades analíticas estaria resguardado unicamente em função dos fatos linguísticos.

²⁹ Para Boghossian (1997), neste caso, a noção de analiticidade é metafísica: uma frase é uma verdade analítica se, e somente se, é verdadeira *unicamente* em virtude do seu significado. Tal definição, uma vez que assume que uma frase é verdadeira *unicamente* em virtude de dizer aquilo que diz, torna completamente irrelevante a função do seu significado com a forma como o mundo é. Ou seja, a sua verdade independe completamente daquilo que ela exprime ser de fato o caso. Trata-se de uma visão empirista, pois torna as verdades analíticas sem conteúdo extralinguístico ou factual: as verdades analíticas são pura tautologia. - É o pressuposto empirista de que o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico. Boghossian, entretanto, argumenta que a noção de analiticidade é apenas a contraparte semântica da noção de conhecimento *a priori* e, portanto, não a explica. Por exemplo, se é suficiente que a frase diga que chove ou não chove para ser verdadeira, então ela permaneceria verdadeira caso fosse possível chover e não chover ao mesmo tempo. No entanto, isto seria absurdo, pois além da frase dizer que chove ou não chove, é necessário que o mundo seja de tal maneira que chove ou não chove e, portanto, a verdade da frase depende sim de algo acerca do mundo.

Racionalismo (RAC) Existe diferença relevante entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori*. A diferença é relevante porque o conhecimento *a priori* não é mero conhecimento linguístico, mas conhecimento substancial da realidade, e algo sem o qual não há justificação última para o nosso conhecimento.

Empirismo (EMP) Existe diferença entre o conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori*, mas tal diferença não é relevante, pois o conhecimento *a priori* é mero conhecimento linguístico, enquanto o conhecimento *a posteriori* é o único conhecimento substancial da realidade, e algo sem o qual não há justificação última para o nosso conhecimento.

Os empiristas, entre os quais está Hume, ao negarem que o conhecimento *a priori* é conhecimento substancial da realidade, estão dizendo pelo menos duas coisas: (1) A racionalidade³⁰ é um método inadequado no processo de aquisição de conhecimento; (2) Nada substancial pode depender do conhecimento *a priori*. Ora, a falta de popularidade das teorias racionalistas deve-se sobretudo aos argumentos empiristas de Hume, que serão avaliados em seguida. Mas fica esclarecido que a disputa entre o empirismo e o racionalismo não é se o conhecimento do mundo é empírico e o da matemática é *a priori*; o problema é o processo último de justificação envolvido no conhecimento humano, bem como se é possível um conhecimento *a priori* substancial da realidade³¹.

Hume defendeu, ao contrário dos racionalistas, que não podemos justificar, pelo pensamento puro, qualquer conhecimento substancial da realidade, pois a justificação última do nosso conhecimento depende da experiência. Ou seja, quaisquer verdades fundamentais sobre a realidade são insuscetíveis de justificação última de maneira *a priori*. As verdades lógicas e matemáticas – chamadas por Hume de “relações de ideias” –, ao contrário das verdades empíricas, são necessárias em virtude da linguagem e, portanto, independem da realidade extralinguística; e as verdades empíricas – chamadas por Hume de “questões de fato”

³⁰ Com o termo “racionalidade”, queremos nos referir a todo o processo racional, seja ele inferencial ou não inferencial, de aquisição de conhecimento. A tese de que a racionalidade é um método inadequado na aquisição de conhecimento decorre da tese de que o único conhecimento genuíno é aquele que adquirimos pela observação direta do mundo. No entanto, é argumentável que as proposições observacionais mais comuns do dia-a-dia dependem de elementos *a priori*. Ademais, a própria tese de que o único conhecimento genuíno é aquele que adquirimos empiricamente é uma tese impossível de ser testada empiricamente, pois se trata de conhecimento *a priori*, conforme argumenta Katz (1998).

³¹ Nem todas as propostas de justificação última do conhecimento são estritamente racionalistas ou empiristas; existem opções que admitem conhecimento tanto *a priori* quanto *a posteriori* substancial da realidade. É o caso de Bertrand Russell, por exemplo. Na sua obra clássica “*Os Problemas da Filosofia*”, Russell defendeu que existe conhecimento empírico substancial da realidade, e que esse é fundamento para o nosso conhecimento, ou seja, que há conhecimento *a posteriori* que é fundamento de todo o conhecimento. Contudo, também defendeu que existe conhecimento *a priori* substancial da realidade, e que este é fundamento de todo o conhecimento. Assim, nem o conhecimento *a posteriori* nem o *a priori* é mais fundamental do que o outro.

–, dizem respeito à realidade extralinguística (*EHU*, 4, §1) e, portanto, são contingentes, pois referem-se unicamente ao modo como as coisas são, não ao modo como as coisas deveriam ser.

A ideia de que o conhecimento empírico expressa apenas verdades contingentes choca-se com as pretensões da filosofia tradicional de ser capaz de descobrir os princípios substanciais da realidade de maneira *a priori*, por análise filosófica. O argumento de Hume em favor da contingencialidade das verdades empíricas é o seguinte: se a negação de p não implica uma contradição lógica (estrita ou ampla), então p é *realmente* possível. A negação de uma verdade lógica implica uma contradição lógica, então a negação de uma verdade lógica não é *realmente* possível. Mas a negação de uma verdade empírica não implica uma contradição lógica, então a negação de uma verdade empírica é *realmente* possível – este é o chamado *Argumento da Negação (AN)*, que passaremos a analisar agora.

2.2.3 O Argumento da Negação (AN)

Uma vez tendo estabelecido que o postulado fundamental do empirismo é a crença de que o único conhecimento substancial é o conhecimento empírico, resta-nos agora apresentar e avaliar o *Argumento da Negação (AN)*, que pressupõe que a possibilidade lógica é absoluta. Este conclui, por sua vez, a favor do anti-essencialismo, de acordo com o qual as verdades empíricas são metafisicamente contingentes.

Hume começa observando que as verdades empíricas, ao contrário das verdades lógicas (estritas ou amplas), são logicamente contingentes, uma vez que a sua negação não acarreta em contradição (estritas ou amplas). Em seguida, o argumento salta para dizer que, visto que a negação das verdades empíricas não implica contradição lógica, logo expressam verdades *realmente* possíveis (*EHU*, 4, § 2). Ou seja, dada uma proposição qualquer p , verdadeira, simples e com conteúdo empírico, se é logicamente possível $\neg p$, então $\neg p$ é *realmente* possível. Hume dá o exemplo famoso do pôr do sol, que pode ser posto da seguinte forma:

- (1) Não é logicamente impossível que o sol não nasça amanhã.
- (2) Portanto, é logicamente possível que o sol não nasça amanhã.
- (3) Portanto, é realmente possível que o sol não nasça amanhã³².

Lembremo-nos, antes de tudo, que Hume, como empirista, acreditava que a racionalidade, tal como fora definida³³, é um método inadequado na aquisição de conhecimento,

³² O argumento acima tem a seguinte forma lógica: $\neg \neg \diamond_L \neg p$; $\diamond_L \neg p$; $\therefore \diamond \neg p$. Veja-se Murcho (2002, p.30).

³³ Veja-se nota 30.

pois o único conhecimento genuíno é aquele com fundamento na experiência empírica. Ademais, também acreditava que nada de substancial pode depender do conhecimento *a priori*, pois as verdades *a priori* – as verdades da lógica e da matemática – são necessárias unicamente em virtude do modo como usamos o nosso pensamento e a nossa linguagem e, por isso, não são sobre o mundo. As verdades empíricas, em contraste, dizem respeito unicamente ao modo como as coisas são efetivamente, e não ao modo como deveriam ser; portanto, reduzem-se a um conhecimento contingente da realidade. Conforme já mencionamos, Hume defendeu que a conceptibilidade é o guia da possibilidade, pelo que formulou o seu *Argumento da Inconceptibilidade (AI)*, segundo o qual se não podemos conceber que p , então se segue que p não é possível, e se podemos conceber que p , então se segue que p é possível (*THN*, 1, 2, 2, §8; 1, 4,5, §5). À luz destes pressupostos, podemos entender mais claramente em que consiste o (*AN*).

Pois bem, o (*AN*) começa pressupondo que a possibilidade lógica é absoluta, isto é: se algo é logicamente possível, então é *realmente* possível³⁴. A ideia vaga é que se o conhecimento *a priori*, da lógica e da matemática, é o guia da necessidade e, além disso, se há uma simetria entre (conceptibilidade e possibilidade), e (inconceptibilidade e impossibilidade), então se não podemos conceber uma determinada coisa sem incorrer em contradição, então é *realmente* impossível a sua ocorrência; e se podemos conceber algo sem incorrer em contradição, então é *realmente possível* a sua ocorrência.

Ora, o primeiro problema do (*AN*) é pressupor, sem qualquer justificação independente, que a possibilidade lógica é absoluta. Aparentemente, Hume acreditava que a proposição “o Sol nascerá amanhã” expressa uma verdade natural ou empírica, tal como a proposição “a água entra em ebulição quando aquecida a 100°C”. Ao que parece, Hume estava pensando que quaisquer afirmações que não são verdades lógicas e são verdades empíricas, devem ser verdades governadas por leis da natureza ou simplesmente verdades de fato, que recairiam todas sob a classificação de “questões de fato”. A seguinte passagem indica isso claramente (*EHU*, 4, §2): “O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável a realidade”. Portanto, Hume observou que as proposições que dizem respeito às questões de fato são logicamente contingentes, pois expressam verdades logicamente possíveis cuja negação não é logicamente necessária. No entanto, é um salto

³⁴ Ao lado da tese da possibilidade lógica absoluta, temos a tese bastante plausível de que a necessidade lógica é absoluta, isto é: se p é logicamente necessário, então p é realmente necessário – p é verdadeiro em todos os mundos possíveis.

argumentativo dizer, com base nisso, que tudo que é logicamente possível é *realmente* possível. Falta uma justificação independente mostrando que toda possibilidade lógica é também uma possibilidade real.

Não basta afirmar que a possibilidade lógica é aquilo cuja negação não é logicamente necessário, e então dizer que algo é *realmente* possível por não ser uma falsidade lógica, pois queremos saber justamente se toda possibilidade lógica é uma possibilidade real. Obviamente, as verdades empíricas não se confundem com as verdades lógicas e, portanto, a sua negação não é uma impossibilidade lógica. No entanto, disso não se segue validamente que a negação de uma verdade empírica seja *realmente* possível, mas apenas que a negação de uma verdade lógica é uma impossibilidade lógica, o que é trivial. Assim, sem uma justificação adicional e independente, o (AN) não consegue estabelecer o que pretende: *que a possibilidade lógica é absoluta*.

Se não tomarmos o (AN) de maneira isolada, e tentarmos incluir na sua justificação algum outro argumento, tal como o (AI), a estratégia enfrentará, por sua vez, problemas adicionais, pois o (AI), conforme já argumentamos, é incoerente, pois confunde epistemologia com metafísica. Se, por outro lado, tomarmos a ideia empirista de que as verdades *a priori* são necessárias unicamente em virtude do modo como usamos o nosso pensamento e a nossa linguagem e, por isso, não são sobre o mundo, conjuntamente com a ideia convencionalista de Carnap, reduzindo o estatuto de necessidade da lógica e da matemática à noção metafísica de verdade analítica, ainda assim não teremos sucesso, pois, conforme também já aludimos³⁵, a ideia de Carnap é implausível, dados os argumentos de Boghossian (1997).

Dizer que algo é *realmente* possível simplesmente porque é logicamente possível é aderir ao anti-essencialismo. Se a negação de uma dada proposição que expressa “questão de fato” é *realmente* possível unicamente por ser logicamente possível, então qualquer coisa que não for uma verdade lógica é *realmente* possível, pelo que não há necessidade factual relacionada ao modo de ser das coisas. O sol poderia nascer ou não nascer amanhã; poderia apagar-se ou até mesmo transformar-se em uma cobra e depois devorar-se a si mesma, pois, do ponto de vista da possibilidade lógica, nada disso é uma contradição. Se o (AN) de Hume é sólido, então o mundo é apenas um feixe de acontecimentos desconexos, destituído de qualquer essência ou lei, e o nosso “melhor” conhecimento disponível acerca do mundo (o conhecimento científico) passa a ser apenas uma coletânea de expectativas sem justificação. Portanto, é preciso avaliar se o pressuposto anti-essencialista do (AN) é realmente procedente, uma vez que

³⁵ Veja-se a nota 29.

ele será de fundamental importância quando formos caracterizar a noção de leis da natureza que decorre da metafísica humeana.

2.2.4 Avaliação do Pressuposto Anti-essencialista do (AN)

Para avaliar adequadamente o pressuposto anti-essencialista do (AN), será preciso esclarecer o que são *modalidades absolutas*. Para tal, usaremos a linguagem de mundos possíveis. É importante advertir, em acréscimo, que não usaremos a linguagem de mundos possíveis pressupondo qualquer compromisso com alguma teoria ontológica específica acerca da natureza dos mundos possíveis (se são entidades concretas, abstratas ou qualquer outra alternativa). A linguagem de mundos possíveis que usaremos será apenas um recurso conceitual para falarmos de maneira extensional sobre as modalidades aléticas³⁶, de modo a tornar mais claras as nossas noções modais. Usaremos a noção básica de que um mundo possível é simplesmente um modo como as coisas podem ser³⁷; mas, obviamente, pensamos em situações contrafactuais limitadas aos aspectos do mundo relevante para um problema específico, pressupondo uma semelhança dos outros elementos que constituem o mundo como ele é efetivamente. Isto, porém, não nos impede de pensarmos em uma situação contrafactual total, mas envolveria o trabalho de pensarmos na totalidade das possibilidades – o que talvez é praticamente impossível.

O proveito de tomarmos o recurso conceitual dos mundos possíveis para falarmos de maneira extensional das modalidades, é que conseguimos ver mais claramente a extensão de cada operador modal. Cid (2016, p.114-115), por exemplo, aponta que, com os mundos possíveis, podemos mostrar como cada verdade modal pode ser reduzida a uma verdade não modal sobre mundos, uma vez que cada mundo possível seria agrupado em M-tipos de acordo com as M-restrições que colocarmos por meio da noção de necessidade que diz respeito a esses mundos. Por exemplo, os mundos fisicamente possíveis são aqueles que seguem as restrições das leis da física, os que são logicamente possíveis são os que seguem as restrições das leis da lógica, e assim por diante. Ou seja, as verdades modais foram reduzidas às verdades não modais

³⁶ As modalidades aléticas referem-se ao modo de ser das verdades (proposições e, derivadamente, entidades), que pode ser necessário, possível ou contingente. As modalidades aléticas, por exemplo, distinguem-se das modalidades deonticas, pois estas tratam da modalidade do dever, que pode ser permissível, impermissível e obrigatório.

³⁷ De acordo com Kripke (1980), se não fosse o acidente terminológico do uso do termo “mundos” ao invés de “estados”, “histórias possíveis” ou “situações contrafactuais”, muita confusão seria evitada, pois não queremos falar em mundos paralelos ou países distantes, mas em situações contrafactuais.

sobre mundos³⁸. Em suma, temos a seguinte linguagem extensional: p é possível sse p é verdadeiro em um mundo possível; p é necessário sse p é verdadeiro em todos os mundos possíveis; p é impossível sse p é falso em todos os mundos possíveis; p é contingente sse p é verdadeiro no mundo atual e falsa noutro mundo possível. Vejamos os seguintes exemplos.

No mundo atual, ou, mais precisamente, no mundo efetivo, Trump é o presidente dos Estados Unidos e Sócrates era grego; ou seja, as coisas são desse modo. Contudo, se considerarmos que Trump poderia não ser o presidente dos Estados Unidos e Sócrates poderia não ter sido grego, na linguagem dos mundos possíveis, isso quer dizer que há pelo menos um mundo possível em que Trump não é o presidente dos Estados Unidos e Sócrates não é grego. Mas se é verdade que Trump é o presidente dos Estados Unidos e Sócrates era grego no mundo efetivo, mas falso naqueles mundos em que Trump perde a eleição e Sócrates nasce no Egito, então Trump é o presidente dos Estados Unidos e Sócrates era grego contingentemente. E se é impossível Sócrates não ter sido Sócrates (pela lei lógica da identidade), então se segue que em nenhum mundo possível Sócrates é não-Sócrates. Por consequência, se é necessário que Sócrates é Sócrates, então Sócrates é Sócrates em todos os mundos possíveis em que existe (pela lei lógica da identidade).

Nestes últimos dois casos, os tipos de mundos que usamos foram restringidos por meio da noção de necessidade lógica, uma vez que usamos as leis da lógica como restrição. Mas, por exemplo, não é logicamente impossível que Sócrates tivesse sido um livro – e isso muda completamente a noção de modalidade em causa. É logicamente possível que Sócrates tivesse sido um livro, pois isso não é uma falsidade lógica. Contudo, ao que parece, Sócrates não poderia ter sido realmente um livro, dadas certas propriedades essenciais que ele tinha – propriedades (não redutíveis à verdade lógica) que não poderia deixar de tê-las e continuar sendo ele mesmo. Ou seja, parece que se Sócrates tivesse sido um livro, então não teria sido Sócrates em nenhum sentido relevante: aparentemente, um livro não pode reter as propriedades essenciais de um Sócrates real. Mas se é impossível Sócrates ter sido um livro (absolutamente), e a impossibilidade em causa não é a lógica, qual seria? O estudo das modalidades absolutas é importante aqui, pois nos ajudará a traduzir e clarificar as nossas intuições sobre *a modalidade absoluta*. Começaremos, no entanto, fazendo o contraste entre modalidades relativas e absolutas, com base nas seguintes definições de Murcho (2002, p.28):

³⁸ Conforme argumentaremos em momento oportuno, a modalidade metafísica é irrestrita, pois não se reduz a nada não-modal.

Modalidades Absolutas
Se p é absolutamente necessária, então p é necessária - p é verdadeira em todos os mundos possíveis.
Se p é absolutamente possível, então p é possível - p é verdadeira em algum mundo possível.
Modalidades Relativas
Se p é relativamente necessária, não se segue que p é necessária - não se segue que p é verdadeira em todos os mundos possíveis.
Se p é relativamente possível, não se segue que p é possível - não se segue que p é verdadeira em alguns mundos possíveis.

Para falar das modalidades relativas, é interessante fazê-lo introduzindo a noção de acessibilidade entre os mundos possíveis, que é a noção de que há uma relação entre os mundos possíveis tal que podemos dizer que uma verdade em um mundo possível W é possível ou não em outro mundo possível W' se ambos compartilham as mesmas restrições. Por exemplo, se no nosso mundo efetivo, pelas leis da física vigentes, a seguinte proposição é verdadeira “Nenhum objeto viaja mais rápido do que a luz”, então também será verdadeira naqueles mundos em que as mesmas leis vigorarem. Ou seja, não se trata de percorrer todos os mundos possíveis para ver se há algum em que as leis da física que garantem a verdade de “Nenhum objeto viaja mais rápido do que a luz” se mantém ou não³⁹, mas decidir, com base naquilo que é verdadeiro em um dado mundo, quais são as situações contrafactuais possíveis com relação a ele⁴⁰.

Assim, fica claro que a relação de acessibilidade entre mundos possíveis, que na linguagem formal modal se desdobra em tipos de relações que serão determinantes para cada sistema modal específico adotado, não dá conta daquilo que é necessário e possível *em absoluto*, mas apenas relativamente. No entanto, temos a intuição de que, em um sentido absoluto, Sócrates não poderia ter sido um livro. Então, qual será o tipo de modalidade capaz de justificar

³⁹ A noção de possibilidade relativa é como uma peneira conceitual, que seleciona os mundos possíveis relevantes para uma análise, evitando que o filósofo se perca pelos mundos possíveis irrelevantes, tornando impossível qualquer análise modal de uma afirmação. Por exemplo, tomemos a seguinte afirmação contrafactual “Se os cangurus não tivessem rabo, então eles se desequilibrariam” – este exemplo é dado pelo próprio Lewis (1973). Não precisamos considerar os mundos possíveis que não incluem os cangurus, ou os mundos possíveis em que os cangurus não têm rabo, pois são mundos possíveis “muito distantes” daquele que queremos analisar e, portanto, podem ser descartados. Procuramos, com efeito, os mundos possíveis mais próximos ou similares, pois a contrafactual expressa uma situação semelhante ao mundo atual, em que, se os cangurus não tivessem rabos, então eles se desequilibrariam.

⁴⁰ Lewis (1973), por exemplo, analisou as condições de verdade de afirmações contrafactuais com base na relação de acessibilidade (ou proximidade) entre mundos possíveis. A noção de acessibilidade entre mundos possíveis, que outrora já havia sido indicada por Kripke (1980), é o tipo de relação existente entre dois mundos possíveis ou mais, e que pode ser especificada com base em alguma condição de restrição. Por exemplo, se pensarmos em dois mundos possíveis, W^1 e W^2 , nos quais valem as mesmas leis da natureza, e em um terceiro mundo possível, W^3 , no qual vale as mesmas leis da natureza de W^1 , mas não vale as leis da natureza de W^2 , então, relativamente a W^1 , o mundo possível W^3 é acessível, mas não é acessível relativamente a W^2 . Perceba-se que, neste caso, a condição de restrição é uma condição nomológica, que diz respeito às leis da natureza, mas a condição poderia ser outra, caso em que a relação de acessibilidade seria diferente.

a nossa intuição modal absoluta? Ou seja, haverá alguma modalidade que possa justificar a nossa intuição de que algo é possível ou necessário sem mais qualificações? Começaremos analisando a tese de Hume – fundamental ao (AN) -, de acordo com a qual a possibilidade lógica é absoluta.

Sendo a modalidade lógica absoluta, tudo que é logicamente necessário, será realmente necessário, e tudo que é logicamente possível, será realmente possível. As necessidades lógicas são aquelas verdades que são necessárias em virtude das leis da lógica: não poderia ser o caso de Sócrates não ter sido Sócrates, dada a lei da identidade. Tais verdades são também as mais restritas, dado que todas as outras verdades as pressupõem como sendo o caso. Ou seja, qualquer verdade lógica é implicada trivialmente por qualquer domínio de verdades. Portanto, se nada viola uma verdade lógica, então tudo que é logicamente necessário é também realmente necessário. Em contraste, as possibilidades lógicas são aquelas verdades cuja negação não é logicamente necessária: se não é logicamente necessário que Sócrates não seja um livro, então é logicamente possível que Sócrates seja um livro. Tais verdades, contudo, são demasiadamente amplas, uma vez que qualquer possibilidade é também uma possibilidade lógica, pois nada pode ser logicamente impossível e possível; mas, ao que parece, nem todas as possibilidades lógicas são irrestritamente possibilidades: é logicamente possível Sócrates ter sido um livro, mas não é *realmente* possível. Ou seja, do ponto de vista da possibilidade lógica, muitas coisas que não estamos dispostos a aceitar como realmente possíveis - tais como Sócrates ter sido um livro, o fogo causar frio, p. ex. -, seriam possíveis, caso a modalidade lógica for absoluta, uma vez que tais verdades não violam qualquer lei da lógica.

O (AN) de Hume, ao pressupor que a possibilidade lógica é absoluta, leva à consequência de que o mundo está aberto aos fatos mais bizarros imagináveis, desde que não sejam falsidades lógicas – aqui está a tese anti-essencialista de Hume (EHU, 4, §2). No entanto, como já aludimos, não basta afirmar que a possibilidade lógica é aquilo cuja negação não é logicamente necessária, e então dizer que algo é *realmente* possível por não ser uma falsidade lógica, pois queremos saber justamente se a possibilidade irrestrita pode ser co-extensiva à possibilidade lógica. Sabemos que as verdades empíricas não se confundem com as verdades lógicas e, portanto, a negação delas não acarreta qualquer impossibilidade lógica; no entanto, disso não se segue validamente que a negação de qualquer verdade empírica seja *realmente* possível, senão que a negação de uma verdade lógica é uma impossibilidade lógica - o que é uma conclusão demasiadamente trivial.

Contra o (AN) de Hume, não é cogente argumentar que a possibilidade lógica não é absoluta, apenas assumindo, sem nenhuma justificação independente, a tese contrária, pois

assim cairíamos em petição de princípio. A estratégia correta é mostrar que o *(AN)* de Hume não funciona, dado que não colhe a conclusão que pretende, e depois mostrar que existem boas motivações para pensarmos que a modalidade metafísica é absoluta.

Ora, mas já mostramos que quando examinado de forma isolada, o *(AN)* não funciona⁴¹, pois Hume não oferece nenhuma razão independente para pensarmos que a possibilidade lógica é absoluta, visto que pressupõe o que pretende demonstrar. Com efeito, se for evocado outros argumentos auxiliares, tais como o *(AI)* e o convencionalismo de Carnap, o problema permanecerá sem solução, pois o *(AI)* é incoerente e o convencionalismo de Carnap implausível, conforme já argumentamos. Resta-nos agora, portanto, apresentar, ao menos sinoticamente, as motivações que temos para afirmarmos que a modalidade metafísica serve adequadamente para explicar as nossas intuições acerca da modalidade absoluta, bem como mostrar a falta de plausibilidade do anti-essencialismo humeano. Antes, porém, será preciso analisar se a modalidade natural é absoluta.

Poder-se-ia argumentar que a modalidade natural (ou física), ao invés da lógica, é absoluta. No entanto, parece que a modalidade natural (ou física) também não é absoluta. Portanto, vejamos. Algo é naturalmente necessário quando se segue das leis da natureza (ou da física, pressupondo que as leis mais básicas são as da física). Conforme já aludimos, as necessidades lógicas são as mais restritas, dado que todas as outras verdades as pressupõem como sendo o caso. Portanto, tudo aquilo que é logicamente necessário é também naturalmente necessário. No entanto, nem tudo que é naturalmente necessário é logicamente necessário, dado que, por exemplo, não é logicamente necessário que “Nenhum objeto viaja mais rápido do que a luz”, embora isso seja naturalmente necessário. Quanto à possibilidade natural, obviamente, toda e qualquer possibilidade natural é também uma possibilidade lógica, visto que a possibilidade lógica é a mais abrangente das possibilidades, pois abarca todas as outras. No entanto, nem toda a possibilidade lógica é uma possibilidade natural: há possibilidades lógicas que são naturalmente impossíveis. Por exemplo, é logicamente possível que o sal não se dissolva na água; mas, dado que as leis da física implicam que o sal se dissolve na água, é naturalmente necessário que o sal se dissolve na água, pelo que é naturalmente impossível que o sal não se dissolva na água.

Ora, se com a modalidade lógica estamos atentando às leis da lógica, e com a modalidade natural às leis da natureza, então estamos a falar de coisas restritas a um certo

⁴¹ Veja-se em 2.2.3.

domínio, a saber, o domínio das leis lógicas ou das leis físicas; assim, não estamos atentando a algo irrestritamente possível ou necessário, conforme Cid (2016, p.110) esclarece:

Quando queremos saber, de algo que é naturalmente necessário, se ele é *realmente* necessário e, de algo logicamente contingente, se é realmente contingente, tornamos as modalidades lógica e natural em modalidades relativas e procuramos saber sobre a modalidade absoluta.

É naturalmente necessário que nenhum objeto viaje mais rápido do que a luz, mas disso não se segue que seja metafisicamente necessário, pois, com a modalidade natural, estamos restringidos às leis da natureza vigentes no nosso mundo, sem nos comprometer com aquilo que é absolutamente impossível, sem mais qualificações. Ademais, é logicamente contingente que haja algum objeto viaje mais rápido do que a luz, pois é logicamente contingente tudo aquilo que é logicamente possível e não é logicamente necessário; no entanto, disso não se segue que seja metafisicamente contingente, pois com a modalidade lógica estamos nos restringindo às leis da lógica, sem nos comprometer com aquilo que é absolutamente contingente. Portanto, (2016, p.110) “Quando queremos saber, de algo que é naturalmente necessário, se ele é *realmente* necessário e, de algo logicamente contingente, se é realmente contingente” queremos saber se algo é irrestritamente possível ou impossível, pois nem tudo que é naturalmente necessário, é necessário, e nem tudo que é logicamente possível, é possível⁴². Assim, por exemplo, se quisermos dar sentido à pergunta se as leis da natureza são necessárias ou contingentes, precisamos da modalidade metafísica, conforme Murcho diz (2002, p.35):

O conceito de modalidade metafísica permite também compreender o problema de saber se as leis da física são necessárias ou contingentes. A questão perde o sentido sem o conceito de modalidade metafísica, pois é trivial que as leis da física são fisicamente necessárias e logicamente contingentes. O que não é trivial é saber se as leis da física são metafisicamente contingentes, isto é, se as leis da física poderiam ter sido diferentes do que são.

A tese essencialista, incompatível com o anti-essencialismo de Hume, defende o seguinte: nem tudo o que é logicamente possível, é realmente possível; e nem tudo o que é

⁴² Se a necessidade natural, conforme estamos dizendo, é logicamente contingente, então é logicamente possível, mas disso não se segue que toda a possibilidade lógica seja também uma possibilidade natural, pois a possibilidade lógica é simplesmente aquilo cuja negação não é logicamente necessário, e a negação de uma necessidade natural não é a negação de uma necessidade lógica, uma vez que, repita-se, a necessidade natural é logicamente contingente. Ou seja, toda possibilidade natural é também uma possibilidade lógica, mas nem toda possibilidade lógica é uma possibilidade natural.

realmente necessário, é logicamente necessário⁴³. Ou seja, existem verdades empíricas necessárias. A ideia é que, ao contrário do que Hume pensava, a possibilidade lógica não é absoluta, pois não é co-extensiva à possibilidade metafísica ou real. Assim, apesar de a negação da frase “A água é H_2O ” não ser uma falsidade lógica, trata-se de algo impossível, pois é uma falsidade metafísica; portanto, uma impossibilidade real. E, ao contrário do que preconizava o convencionalismo de Carnap, a necessidade não está isolada unicamente na linguagem.

As modalidades metafísicas são implicitamente definidas a partir do contraste com as outras necessidades e possibilidades, que são, por definição, susceptíveis de redução a algo não modal⁴⁴, como às verdades lógica e natural (ou física). Segundo Murcho (2002, p.32), defender que a modalidade metafísica é irrestrita ou absoluta é defender o seguinte: “se algo é metafisicamente possível, é possível; e se algo é metafisicamente necessário, é necessário”.

A primeira motivação para assumirmos a modalidade metafísica como absoluta é que ela consegue dar conta das nossas intuições modais sobre a modalidade absoluta, pois com a modalidade metafísica podemos captar algo mais essencial sobre a natureza intrínseca do mundo; algo que as leis lógicas e as leis físicas não conseguem dar conta. Assim, se algo é metafisicamente possível (ou necessário), então é realmente possível (ou necessário). Ademais, a modalidade metafísica, se existir, não será tão ampla como a possibilidade lógica, nem tão restrita como a necessidade física. É verdade que do fato de algo ser intuitivamente aceitável não se segue que seja verdadeiro. Porém, conforme veremos, as nossas intuições modais acerca da modalidade absoluta justificam-se pela modalidade metafísica pois ela resiste ao escrutínio cuidadoso, permanece com um maior poder explicativo e não entra em contradição com nenhuma verdade bem estabelecida – o que não acontece com a teoria rival. Portanto, podemos concluir que a modalidade metafísica acomoda bem as nossas intuições sobre a modalidade absoluta.

A segunda motivação para afirmarmos que a modalidade metafísica é absoluta é o ganho explanatório que temos através da sua distinção com a modalidade epistêmica. À modalidade epistêmica relaciona-se o modo como concebemos certas verdades sobre a realidade, enquanto que à modalidade metafísica relaciona-se o modo de ser da realidade. Ou seja, a primeira diz respeito à maneira como as coisas poderiam ser concebivelmente, enquanto a segunda diz respeito à maneira como as coisas realmente poderiam ser. Falar em mundos *metafisicamente*

⁴³ A possibilidade e a necessidade lógicas, aqui, incluem a possibilidade e a necessidade conceitual ou analítica.

⁴⁴ Enquanto a necessidade lógica se reduz à verdade lógica, e a necessidade física se reduz à derivabilidade a partir das leis da física, a modalidade metafísica não se reduz à nada não modal. Para maior aprofundamento na questão da redução, veja-se Hale (1996) e Murcho (2002).

possíveis, portanto, é o mesmo que falar sobre quais propriedades o mundo poderia ter instanciado. E falar em mundos *epistemicamente* possíveis é o mesmo que falar sobre as propriedades que poderiam ser concebidas como instanciadas pelo nosso mundo; isto é: falar sobre quais são as propriedades que não poderiam ser conhecidas *a priori* como não sendo instanciadas por ele. Assim, uma coisa são as propriedades que o universo poderia ter instanciado⁴⁵, outra coisa são as propriedades que são concebíveis que o universo poderia ter tido. A intuição aqui é que uma coisa é a possibilidade real, e outra é a concebtibilidade. Negar tal distinção, tornando co-extensivas a modalidade epistêmica com a metafísica, tal como Hume fez (*THN*, 1, 2, 2, §8; 1, 4, 5, §5) ao formular o seu (*AI*), acarreta uma série de problemas, tal como veremos. No entanto, o essencialismo se sai melhor do que o anti-essencialismo porque não confunde as coisas. Aliás, oferece uma razão bastante sofisticada para não confundirmos a modalidade epistêmica com a metafísica, pois mostra como algumas coisas que são coerentemente concebíveis não são realmente possíveis. Vejamos um exemplo.

Conhecer o estatuto modal geral de uma proposição⁴⁶ é conhecer se a proposição em causa é contingente ou necessária, e isto podemos saber sem atentar ao valor de verdade da proposição. Por exemplo, se conhecemos a proposição “Se a água é H_2O , então é necessariamente H_2O ”, logo notamos que ela é necessária, se verdadeira – este é o seu estatuto modal geral. Diga-se, ademais, que descobrir o valor de verdade da proposição em causa exige investigação empírica, pois não podemos saber *a priori* que a água é H_2O : temos que investigar o mundo. Ora, para sabermos que certas coisas são verdadeiras em todos os mundos possíveis (que é uma proposição necessária), às vezes é preciso conhecer o que é verdadeiro no mundo atual. Isso quer dizer que só podemos saber que “água é necessariamente H_2O ” se conhecermos primeiro que “água é H_2O ” é uma proposição verdadeira. Assim, após a nossa melhor investigação empírica, podemos saber que não é possível existir um mundo no qual a afirmação “água não é H_2O ” seja verdadeira, se caso “água é H_2O ” é uma proposição verdadeira. Apesar de ser concebível que a água poderia não ter sido H_2O , se é verdade que “se água é H_2O , então é necessariamente H_2O ”, então não é possível que a água poderia não ter sido H_2O . Ou seja, existem algumas propriedades que os objetos não poderiam ter tido – como, por exemplo, a água não poderia ter sido H_3O –, apesar de ser perfeitamente concebível *a priori* que poderiam ter tido, e não ser concebível *a priori* que não poderiam ter tido. Em suma, existem propriedades que o universo não poderia ter tido, mas que são propriedades que poderíamos conceber como sendo dele, e não poderia ser conhecido *a priori* que ele não as têm. Obviamente, o nosso

⁴⁵ Para um estudo completo sobre a instanciação de propriedades, veja-se Plantinga (1974).

⁴⁶ Para mais detalhes, veja-se Murcho (2002, pp. 60-62).

argumento de que podemos conhecer o estatuto modal geral de uma proposição como “Se a água é H_2O , então é necessariamente H_2O ”, depende de um pressuposto essencialista quanto à proposição “água é H_2O ”, a saber: que H_2O reflita a essência da água.

Assim, se os dados empíricos da realidade são necessários para o nosso conhecimento de verdades necessárias substanciais, então algumas coisas que são coerentemente concebíveis não são realmente possíveis. Dado este argumento, se segue que a conceitabilidade não é o guia da possibilidade e, portanto, não pode ajudar o (AN) de Hume. Diga-se, entretanto, que a conceitabilidade exerce uma função útil na investigação da possibilidade metafísica, mas é um recurso falível, pois o nosso melhor conhecimento do mundo, que vai sendo revisado com o tempo, vai também limitando o escopo de candidatos a mundos possíveis.

Em suma, temos as seguintes caracterizações. Se algo pode ser *a priori* excluído do nosso raciocínio (como um casado solteiro), por ser algo inconcebível, então trata-se de algo epistemicamente impossível; e tudo aquilo que não pode ser *a priori* excluído do nosso raciocínio (como um homem voar sem o auxílio de asas ou instrumentos), pode ser concebível, então é epistemicamente possível. Quando algo é impossível em virtude da natureza intrínseca do mundo, trata-se de algo que é metafisicamente (ou realmente) impossível; e quando algo é possível graças à natureza intrínseca do mundo, então esse algo é metafisicamente (ou realmente) possível; caso em que a modalidade metafísica aqui serve como absoluta. Ademais, conforme vimos, algo pode ser epistemicamente possível e realmente impossível, caso em que a modalidade epistêmica não é absoluta e, portanto, resta-nos a modalidade metafísica.

A terceira motivação para afirmarmos a modalidade metafísica é a plausibilidade dos argumentos em favor da existência de proposições necessárias unicamente conhecíveis *a posteriori*⁴⁷, ou seja, verdades necessárias empíricas - condição necessária e suficiente para o estabelecimento do essencialismo, pois implica que há verdades necessárias que não são verdades lógicas e que o âmbito da possibilidade lógica não abarca completamente o âmbito da possibilidade metafísica. Ora, se o essencialismo é mais plausível do que o anti-essencialismo, então qualquer definição de leis da natureza que assuma uma visão anti-essencialista, será igualmente implausível. Portanto, é necessário analisarmos também a plausibilidade do essencialismo.

⁴⁷ Se uma propriedade essencial de algum particular (ou seja, uma verdade essencialista) for possível de ser descoberta *a posteriori*, temos uma verdade necessária *a posteriori*. Se for uma verdade concebível unicamente *a posteriori*, exclui-se a possibilidade de ser uma verdade lógica ou analítica.

2.2.5 A Plausibilidade do Essencialismo

O filósofo norte americano Kripke (1980) argumentou em favor da existência de verdades contingentes *a priori*, bem como de verdades necessárias *a posteriori*. Se ele estiver certo, no primeiro caso, será o bastante para refutar a tese de que se uma proposição é conhecível *a priori*, então é necessária; no segundo caso, será o bastante para refutar a tese de que se uma proposição é necessária, então é conhecível *a priori*. Começaremos pelo exemplo de verdade contingente *a priori*.

Kripke elaborou o famoso exemplo da estipulação do comprimento da barra de platina usada como o metro padrão original, que está em Paris. Imaginemos que um sujeito *S* introduza a expressão “um metro” quando estipula que ela fixa a referência do comprimento da barra do metro padrão *B* num instante fixo do tempo t_0 ⁴⁸. Quando *S* fez a estipulação do referente da expressão “um metro”, não tinha informação empírica sobre o comprimento de *B* em t_0 , visto que foi ele quem introduziu a referência de “um metro” com base apenas na descrição “O comprimento de *B* em t_0 ”. Assim, a proposição “*B* tem um metro de comprimento em t_0 ” é conhecida de maneira *a priori* por ele. No entanto, o fato de *B* ter um metro de comprimento em t_0 não é uma verdade necessária, mas contingente. A expressão “*B* tem um metro de comprimento em t_0 ” expressa uma proposição contingente, pois quando *S* firmou o sistema métrico por referência à barra *B* em t_0 , usou a expressão “um metro” como um *designador rígido*, isto é, pretendia designar um certo comprimento, “um metro”, em todos os mundos possíveis que incluem *B* em t_0 , dispensando qualquer informação empírica sobre o comprimento de *B* em t_0 , pois se “um metro” designa rigidamente o comprimento da barra *B* em t_0 , fosse qual fosse o comprimento dessa barra, esse seria o comprimento de “um metro” no momento da estipulação. Se a barra fosse maior ou menor, a expressão “um metro” fixaria a referência de uma medida diferente daquela que refere. E visto que *B* pode realmente sofrer mudanças no tempo em seu comprimento, segue-se que “*B* tem um metro de comprimento” é realmente contingente. E uma vez que *S* conhece essa proposição de maneira *a priori*, segue-se que há verdades contingentes *a priori*⁴⁹.

⁴⁸ É preciso fazer a estipulação do tempo, pois o comprimento de *B* pode ir variando.

⁴⁹ O caso das verdades contingentes *a priori* é bastante disputável. O exemplo da estipulação do comprimento da barra de platina usada como o metro padrão segue a mesma lógica, por exemplo, da estipulação do nome próprio de alguém. A frase “Este bebê chama-se João”, quando proferida por mim no ato de batismo do meu filho, é algo cuja verdade sei *a priori*, e negá-la não acarreta contradição. Contudo, em ambos os casos, a objeção é que é pura e simplesmente falso que eu saiba dessas verdades *a priori*, pois um ato de batismo é completamente diferente de um ato assertórico. É como uma promessa, e as promessas não têm valor de verdade. Ou seja, quando se estipula algo, a estipulação não tem valor de verdade. A segunda objeção possível, no caso do batismo do João, é que eu não tenho maneira de saber *a priori* que aquele bebê realmente se chama João, visto que ele só terá esse nome se

Ademais, contra a tese anti-essencialista de que se uma proposição é necessária, então é conhecível *a priori*, Kripke argumentou plausivelmente que há proposições necessárias *a posteriori*. Por exemplo, a condicional “Se a água é H₂O, é necessariamente H₂O” estabelece uma verdade necessária unicamente conhecível *a posteriori* - e é conhecível *a posteriori* porque a sua antecedente é unicamente conhecível *a posteriori*. Conforme já aludimos, podemos conhecer *a priori* o estatuto modal geral de uma proposição cujo valor de verdade só pode ser conhecido pela experiência empírica. No caso da proposição condicional “Se a água é H₂O, é necessariamente H₂O”, conhecemos *a priori* o seu estatuto modal geral, que ela é necessariamente verdadeira se for verdadeira⁵⁰, e sabemos só empiricamente o seu valor de verdade, pois a sua antecedente é uma verdade empírica, caso em que, indiretamente, conhecemos a sua conseqüente de modo *a posteriori*. A ideia geral do argumento de Kripke pode ser formulado da seguinte maneira:

- (1) Conhecemos *a priori* que algumas proposições, se verdadeiras, são necessariamente verdadeiras (seu estatuto modal geral).
- (2) Conhecemos apenas empiricamente que aquelas proposições são verdadeiras (cujo estatuto modal geral é de uma verdade necessária).
- (3) Portanto, conhecemos apenas empiricamente que aquelas proposições são necessariamente verdadeiras (cujo estatuto modal específico é de uma frase necessariamente necessária).

A ideia é que conhecemos o estatuto modal geral de uma proposição quando sabemos que uma proposição é necessária ou contingente sem atender ao seu valor de verdade, e conhecemos o seu estatuto modal específico quando sabemos conjuntamente o seu estatuto modal geral e o seu valor de verdade. Assim, se conhecemos *a priori* que uma proposição é necessária, se verdadeira, e se conhecemos apenas empiricamente o seu valor de verdade, então

outros agentes linguísticos aceitem o batismo, e eu só sei se o aceitam ou não *a posteriori*, e o mesmo vale para a estipulação do comprimento da barra de platina usada como metro padrão, caso em que outros agentes linguísticos precisam aceitar a estipulação. Exemplos promissores de verdades conhecidas *a priori* cuja negação não seja uma falsidade lógica (no sentido amplo) são difíceis e muito disputáveis. Ademais, aparentemente, a verdade *a priori* está intimamente relacionada com a verdade lógica, no sentido amplo do termo. Tão intimamente que é defensável que o *a priori* esgota o conceito de verdade lógica no sentido amplo do termo. Para uma crítica mais detalhada do contingente *a priori*, veja-se Kitcher (1987).

⁵⁰ Kripke (1971), no artigo “*Identity and Necessity*”, parece pensar que realmente *sabemos*, por análise conceitual, que proposições como a expressa pela frase “A água é H₂O” é necessariamente verdadeira se for verdadeira; porém, isto é muito duvidoso em alguns casos. Por exemplo, há uma diferença entre 1 e 2: 1: A água é H₂O; 2: Mario Ferreira dos Santos é Charles Duclos. No segundo caso, é razoável dizer que sabemos, no sentido forte do termo, que se a proposição for verdadeira, é necessariamente verdadeira, e a razão é que isso se prova logicamente: prova-se logicamente que se MFS é CD, então o é necessariamente (a=b → □ a=b). No primeiro caso, porém, é muito diferente, pois a frase “Se a água é H₂O, então é necessariamente H₂O” não é uma verdade lógica (nem no sentido estrito da lógica formal, nem no sentido lato de ser uma verdade analítica). De modo que, a rigor, não sabemos se a frase é verdadeira; mas é uma boa hipótese metafísica — melhor do que a alternativa, que se baseia teses implausíveis. No entanto, como veremos a partir da análise da proposição “Edson Arantes do Nascimento é Pelé”, temos boas razões para aceitarmos que há necessidades metafísicas - o que já é suficiente contra Hume.

sabemos apenas empiricamente que é necessariamente verdadeira. Aplicando à condicional de Kripke, temos o seguinte raciocínio:

- (1) Se a água é H_2O , então é necessariamente H_2O
- (2) A água é H_2O
- (3) \therefore Necessariamente, a água é H_2O ⁵¹

O argumento é obviamente válido, e depende da verdade das premissas (1) e (2) para ser sólido. Obviamente que a premissa (2), dada a melhor ciência, é verdadeira. Seria disputável se a premissa (1), que assume que podemos saber *a priori* que algumas proposições são necessariamente verdadeiras se forem verdadeiras, é verdadeira⁵² - que é uma conclusão desfavorável ao anti-essencialismo de Hume, uma vez que serve para estabelecer verdades necessárias empíricas.

A premissa (1) exige algumas considerações, pois pressupõe algumas ideias metafísicas acerca da proposição “Se a água é H_2O , é necessariamente H_2O ”, que precisam ser clarificadas.

A ideia essencialista, incompatível com a metafísica de Hume, é que os objetos têm, por um lado, propriedades ou atributos acidentais - aqueles atributos que o objeto pode deixar de tê-los e mesmo assim continuar a ser essencialmente o mesmo -, e que também têm, por outro lado, propriedades ou atributos essenciais - aqueles atributos que um objeto não pode deixar de tê-los e continuar a ser essencialmente o mesmo. De acordo com este ponto de vista, uma verdade como “A água é H_2O ” é essencialista e, por definição, é uma verdade necessária⁵³. De acordo com Kripke (1971), e ao contrário de Hume, podemos estabelecer com muita segurança, por análise filosófica, que há verdades essencialistas; e, conseqüentemente, que são

⁵¹ A forma lógica deste raciocínio é obviamente válida, por *modus ponens*: $p \rightarrow \Box p$; p ; $\therefore \Box p$.

⁵² Quando se busca pelo estatuto modal geral de uma proposição, se quer saber se tal proposição é contingente ou não apesar de não se saber o seu valor de verdade. Kripke (1972) apresentou, como exemplo, a conjectura de Goldbach. A conjectura de Goldbach diz que todo número par maior que 2 tem de ser a soma de dois números primos. Por exemplo, 4 é igual a 2 + 2, 6 é igual a 3 + 3, 8 é igual a 3 + 5, 10 é igual a 5 + 5, 12 é igual a 5 + 7, etc. No entanto, como é próprio de uma conjectura, a conjectura de Goldbach, apesar de simples, é uma proposição que os matemáticos ainda não conseguiram demonstrar e, portanto, não é um teorema. Porém, até aqui, pela experiência, quando testamos se a conjectura se aplica a todo número par maior que 2, vemos que a conjectura parece ser verdadeira; entretanto, como não há demonstração matemática de que sempre será assim, não há garantia matemática que a conjectura seja verdadeira e, portanto, é matematicamente possível que seja falsa. O destaque dado por Kripke é que a conjectura de Goldbach não pode ser contingentemente verdadeira ou contingentemente falsa, visto que é próprio das proposições matemáticas serem ou necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas. Assim, seja qual for o valor de verdade da conjectura, esse valor lhe pertencerá necessariamente. Portanto, é possível saber o estatuto modal geral de uma proposição sem saber o seu estatuto modal específico. No caso de proposições essencialistas, a demonstração não é matemática, mas por meio de análise conceitual e filosófica.

⁵³ Assume-se, portanto, a existência da modalidade *de re*, isto é, da modalidade atribuída a uma coisa. Por exemplo, a frase “Algumas coisas necessariamente existem” é *de re*, pois atribui a propriedade de “existir necessariamente” a alguma *coisa (res)*.

metafisicamente necessárias. Uma das várias razões é o argumento a favor da tese da *Necessidade da Identidade* ($\Box I$).

Informalmente, a tese ($\Box I$) afirma que aquilo que na realidade é um único objeto não poderia ser dois objetos, ou seja, se os objetos x e y são idênticos, então necessariamente x é idêntico a y . Assim, qualquer identidade verdadeira é necessariamente verdadeira. Em lógica modal quantificada, temos a seguinte fórmula:

$$\forall x \forall y (x = y \rightarrow \Box x = y)$$

A fórmula acima é um teorema da lógica modal quantificada padronizada em S5⁵⁴. Podemos facilmente demonstrar ($\Box I$) recorrendo à *Lei de Leibniz* (*LL*), também conhecida como tese da *Indiscernibilidade de Idênticos*. De acordo com a (*LL*), quaisquer dois particulares hipotéticos, a & b , e uma propriedade F , se a & b são o mesmo particular (identidade numérica), então se o primeiro tem uma dada propriedade (que seja F), o segundo também a tem. Por exemplo, se Edson Arantes do Nascimento é Pelé, então Edson Arantes do Nascimento é o melhor jogador de futebol do mundo se, e somente se, Pelé for o melhor jogador de futebol do mundo. A formalização da tese de Leibniz é a seguinte:

$$\forall x \forall y \forall F [x = y \rightarrow (Fx \leftrightarrow Fy)]$$

A fórmula diz que, dados quaisquer dois objetos hipotéticos e dada qualquer propriedade, se os dois objetos são idênticos numericamente, então têm exatamente as mesmas propriedades. Dada a identidade entre a e b , isto é, quando ambos referem o mesmo particular, onde quer que encontremos o nome “a” podemos inserir o nome “b”, e assim vice-versa⁵⁵. Por exemplo, seja F a propriedade modal de ser necessariamente idêntico a Edson Arantes do Nascimento; a (*LL*) afirma que se Edson Arantes do Nascimento é Pelé, então Edson Arantes do Nascimento têm exatamente as mesmas propriedades de Pelé. Pois bem, visto que Edson Arantes do Nascimento tem a propriedade modal de ser necessariamente idêntico a Edson Arantes do Nascimento – que é a tese da *auto-identidade* ($a = a$), que é uma verdade lógica e,

⁵⁴ Existem cinco sistemas de lógica modal, a saber: K, T, B, S4 e S5, e todos eles são extensões da lógica clássica. K é o sistema mais fraco, na medida em que há raciocínios considerados válidos deriváveis em T, B, S4 e S5 que não são deriváveis em K. S5 é o sistema mais forte, na medida em que todos os raciocínios considerados válidos deriváveis em K, T, B e S4 são deriváveis em S5, e há raciocínios considerados válidos em S5 que não são deriváveis em nenhum dos outros sistemas. O axioma de S5 afirma que se uma proposição é possível no mundo atual, é possível em todos os mundos possíveis ($\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$).

⁵⁵ Temos o seguinte: $Fa; a = b; \therefore Fb$.

portanto, necessária –, se segue que se Edson Arantes do Nascimento é Pelé, então Pelé tem as mesmas propriedades que Edson Arantes do Nascimento, ou seja, tem a propriedade de ser necessariamente idêntico a Edson Arantes do Nascimento, o que constitui um exemplo de uma verdade necessária *a posteriori*. Portanto, podemos concluir que, contra o anti-essencialismo de Hume, temos boas razões para aceitar que há necessidades metafísicas⁵⁶.

Evidentemente, cada um dos pressupostos essencialistas apresentados até aqui podem ser objetados⁵⁷ – o que é próprio da natureza crítica e aberta da filosofia. Contudo, ao que parece, temos boas razões para aceitar que os argumentos de Hume contra a modalidade metafísica não são plausíveis, bem como temos razões positivas para aceitar a existência da modalidade metafísica, e do necessário *a posteriori* (verdades empíricas necessárias), e sequer conseguimos ver como objeções empiristas à modalidade metafísica poderiam ser sólidas.

É importante também dizer, conforme Cid (2016, p. 111) observa, que o termo “necessidade metafísica” pode ter dois sentidos distintos, o que ele chamou de *necessidade kripkeana* e *necessidade real*. Enquanto a necessidade real é aquela que é oposta à necessidade meramente epistêmica, a necessidade kripkeana é um misto de necessidade real com a necessidade lógica, uma vez que se opõe à necessidade meramente epistêmica, mas levando em conta as *identidades como necessárias*.

Conforme temos visto com os exemplos acima, a necessidade kripkeana começa tomando a necessidade lógica como o conjunto mais restrito de necessidades, isto é, que tudo

⁵⁶ Aqui o anti-essencialista pode tentar objetar, dizendo que no caso da condicional “Se a água é H_2O , é necessariamente H_2O ”, não temos a sua demonstração lógica. No entanto, o essencialista pode responder, conforme Murcho (2016, p. 298), que temos razões indiretas a favor da verdade essencialista, sobretudo por causa do seu poder explicativo e da falta de plausibilidade das alternativas rivais. Ademais, se se assumir que a água (bem como os outros objetos da ciência empírica) não possuem propriedades essenciais exceto as que pudermos demonstrar logicamente, então boa parte das descobertas científicas não passam de meras trivialidades lógicas, o que não é uma boa conclusão.

⁵⁷ Por exemplo, o *Argumento dos Planetas* e o *Argumento do Ciclista Matemático*, de Quine (1960), pretendem estabelecer que a modalidade metafísica é incoerente e, por isso, é ininteligível. O *Argumento dos Planetas* pretende estabelecer a ininteligibilidade da modalidade metafísica, extraído dela, por *reductio*, um argumento válido com premissas verdadeiras e conclusão falsa, a saber: 9 é necessariamente igual a 9; 9 é o número de planetas do sistema solar; Logo, o número de planetas do sistema solar é necessariamente igual a 9. Ou seja, a ideia é que se usarmos a noção de modalidade metafísica, somos obrigados a admitir um argumento válido com premissas verdadeiras e conclusão falsa. A objeção ao *Argumento dos Planetas*, conforme Murcho (2002, p. 41-45), é defender que há uma ambiguidade entre uma leitura *de dicto* e uma leitura *de re* da conclusão, e quando os conceitos modais são corretamente interpretados, eles não conduzem a nenhuma incoerência. Já o *Argumento do Ciclista Matemático* pretende estabelecer que a ideia de um particular que possa ter propriedades essenciais e acidentais é algo ininteligível, pois a necessidade está na linguagem. Para mostrar que a modalidade metafísica é ininteligível, são formulados dois argumentos, a saber: (1) Os matemáticos são necessariamente racionais; Fermat é um matemático; Logo, Fermat é necessariamente racional. (2) Os ciclistas não são necessariamente racionais; Fermat é um ciclista; Logo, Fermat não é necessariamente racional. Ora, a finalidade desses argumentos é mostrar que, se assumirmos a modalidade metafísica, somos obrigados a aceitar uma dupla de argumentos cujas conclusões são contraditórias entre si. A objeção ao *Argumento do Ciclista Matemático* é basicamente a mesma: há uma ambiguidade entre uma leitura *de dicto* e uma leitura *de re* das conclusões, conforme Murcho (2002, p.45-48).

que é logicamente necessário é verdade em todos os mundos possíveis sem mais qualificações. O que se leva em conta como metafisicamente necessário em Kripke é aquilo que é logicamente necessário junto com as identidades verdadeiras, como no caso de “Se a água é H_2O , então é necessariamente H_2O ”. As identidades em causa são aquelas que expressam as essências das coisas, isto é: “água = H_2O ”. Tal necessidade está relacionada à conceitabilidade, visto que a argumentação kripkeana pela necessidade metafísica nesses casos apela para dizer que não é concebível uma água que não seja H_2O , dada a identidade descoberta *a posteriori*. Portanto, temos o seguinte argumento:

- (1) água é H_2O .
- (2) se “x” e “y” são designadores rígidos, então necessariamente $x = y$.
- (3) “água” e “ H_2O ” são designadores rígidos.
- (4) Logo, necessariamente água = H_2O .

O argumento de Kripke é, portanto, um misto de necessidades lógicas junto com as identidades verdadeiras conhecíveis primitivamente *a priori* e *a posteriori*. A identidade “água é H_2O ” de (1), sabemos primitivamente de modo *a posteriori*, pois só sabemos primitivamente pela investigação empírica, e (2) sabemos de modo *a priori*, em virtude da lei da identidade de Leibniz. A premissa (3) está estabelecida na teoria de Kripke, de acordo com a qual os nomes próprios são designadores rígidos, isto é, são termos singulares que designam o mesmo objeto em todos os mundos possíveis. No entanto, independente da forma como sabemos (3), sabemos que a conclusão (4) é *a posteriori*, pois a premissa (1) é *a posteriori*. Assim, para Kripke, nem toda a necessidade é conhecível *a priori*. Portanto, Kripke está mostrando que a *aprioricidade* e a *aposterioridade*, como conceitos epistêmicos, não são co-extensivos à necessidade e contingência, como conceitos metafísicos.

Em relação à necessidade real (não kripkeana), Cid esclarece que ela pode aceitar mais coisas do que a kripkeana, no sentido de aceitar necessidades que não são um misto de necessidades lógicas junto com as identidades verdadeiras conhecíveis primitivamente *a priori* e *a posteriori*. O exemplo emblemático é o das leis da natureza. Numa perspectiva essencialista kripkeana, as leis da natureza são necessárias em razão dos poderes causais das propriedades serem essenciais às mesmas. Ou seja, as relações de co-referência entre dois predicados da mesma propriedade se reduzem ou constituem a própria identidade da propriedade, que se instancia num objeto particular; assim, a lei “água é H_2O ” seria necessária no sentido de que *ser H_2O* seria o que construiria o *ser água*, de modo que se algo não é H_2O , então não é água. Por sua vez, o que explicaria a necessidade de tais leis seria a *lei lógica da identidade*, que é

conhecível *a priori*; mas, lembremo-nos: a proposição “água é H₂O” é conhecível *a posteriori*. Por sua vez, com a necessidade real (não kripkeana), podemos ter leis da natureza que sejam *irredutíveis às identidades e não são logicamente necessárias*. Por exemplo, temos leis funcionais, que estabelecem relações de necessitação (ou nomológicas) entre propriedades, que se instancia numa relação causal – tal como as leis científicas. No caso da necessidade kripkeana, temos uma relação de necessitação pela relação de identidade de um universal consigo mesmo. E temos o caso da necessidade real (não kripkeana), em que uma relação de necessitação relaciona os universais presentes nas leis da natureza. Todavia, só veremos em pormenor as questões relativas à natureza das leis da natureza no ponto 4, quando investigaremos a noção clássica humeana de leis da natureza.

Em suma, de posse dos elementos principais da visão de Hume concernente à natureza da filosofia, bem como dos aspectos mais gerais da sua metafísica e epistemologia, podemos, em seguida, fazer um exame da sua doutrina da causalidade e do problema da indução, que são talvez os dois tópicos mais famosos da sua obra filosófica. Mas, repita-se: a análise crítica de cada um desses assuntos permitirá que examinemos mais adequadamente conceito de Hume de lei da natureza e o papel do testemunho humano no debate sobre a possibilidade e a crença em milagres.

2.3 O Princípio de Causalidade e o Problema da Indução

O debate filosófico em torno da causação envolve problemas cruciais de metafísica e epistemologia. Em primeiro lugar, os problemas metafísicos em torno da causação dizem respeito ao tipo de coisa que a causação é. Em segundo lugar, os problemas epistemológicos acerca da causação dizem respeito à maneira de justificar a nossa crença em conexões causais genuínas no mundo (se é que estas realmente possuem alguma justificação). O trabalho filosófico de Hume, como se sabe, causou um impacto profundo na forma com que os filósofos passaram a abordar tais questões, pois, graças a ele, o conceito de causalidade passou a ser determinado à luz da sua função em uma inferência causal. O problema da inferência causal, por sua vez, distingue-se do problema do princípio de causalidade. Este último é um problema metafísico, que problematiza sobre se tudo aquilo que começa a existir tem uma causa, ou, dito de outra maneira, se todo evento tem necessariamente uma causa, enquanto o primeiro é um problema que consiste na busca pela justificação do fato aparente de que a inferência causal nos permite com sucesso inferir certos efeitos particulares de certas causas particulares, e assim

vice-versa; ademais, consiste em buscar a justificação de um raciocínio cujas premissas não implicam dedutivamente a conclusão.

2.3.1 O Princípio de Causalidade

Antes de introduzir e analisar o princípio de causalidade, será preciso apresentar o caminho epistêmico que Hume tomou para chegar até ele. À partida, Hume distinguiu os objetos da razão humana consoante a maneira de acesso epistêmico que temos a eles (*EHU*, 4, § 1-3). As verdades que podemos acessar de maneira *a priori*, isto é, independentemente da experiência empírica, são classificadas por Hume como *relações de ideias*. Tais verdades não dependem de nenhum estado de coisas no universo e a sua negação acarreta em contradição⁵⁸. Por exemplo, podemos acessar as proposições “O quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados” e “Três vezes cinco é igual à metade de trinta” pela simples operação do nosso pensamento, independentemente de qualquer experiência empírica. Uma vez que as proposições que são resultado de relações de ideias são verdadeiras unicamente em função do nosso pensamento e linguagem, tratam-se de verdades triviais da lógica e da matemática, caso em que podemos ter certeza quanto a elas. As verdades que só podemos acessar de maneira *a posteriori*, isto é, pelo recurso à experiência, são classificadas como *questões de fato*. Tais verdades dependem da forma como o mundo é, e a sua negação não acarreta em contradição, caso em que não temos certeza sobre elas. Por exemplo, dada a forma como o mundo é regularmente, a proposição “o Sol não nascerá amanhã” é muito provavelmente falsa, mas é logicamente possível que o Sol não nasça amanhã, caso em que, com base no (*AN*), é possível que o Sol não nasça amanhã, donde se segue que não temos a certeza (ou, se temos certeza, ela se baseia em instintivas, não racionais) de que o Sol nascerá amanhã.

Hume também apresenta três princípios universais de associação de ideias (*EHU*, 3, §2), que ordenam a forma como as nossas ideias se unem entre si, por meio dos quais uma ideia

⁵⁸ A ideia é a seguinte: se alguém conhece *a priori* uma dada proposição *p*, então sabe que *p* independentemente de qualquer informação empírica, caso em que a verdade de *p* independe de qualquer característica do mundo atual. E, se alguém sabe que *p* independentemente de qualquer característica do mundo atual, então *p* expressa uma verdade necessária, donde colhemos a seguinte proposição: Se uma proposição é conhecível *a priori*, então é necessária. Existem dois pressupostos falsos neste raciocínio. O primeiro é confundir o modo como conhecemos *p*, com a verdade de *p* ser ou não sobre o mundo. Por exemplo, eu sei *a priori* que “nenhum solteiro é casado”, pois sei independentemente de qualquer característica do mundo atual, mas tal verdade é sobre o mundo, pois, para ser verdadeira, depende de ser o caso que efetivamente, no mundo atual, nenhum solteiro seja casado. O segundo erro é pensar que se eu conheço *p* independentemente de qualquer característica do mundo atual, então *p* é o caso em todos os mundos possíveis. Mas isso não é verdade, pois eu conheço a proposição “eu existo” de maneira *a priori*, mas ela expressa uma verdade contingente, visto que eu poderia não ter existido e, portanto, não é verdadeira em todos os mundos possíveis.

introduz, naturalmente, uma outra, a saber: *semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e a relação de causa e efeito*. Com respeito à semelhança, um retrato conduz o nosso pensamento a pensar no original; com respeito à contiguidade, a menção a um andar de um prédio conduz o nosso pensamento a imaginar os outros andares; e, por fim, com respeito à causalidade, se pensarmos em um ferimento, somos levados a pensar na dor que se lhe segue. Com efeito, em função dos três princípios universais de associação, a mente passa, naturalmente, de uma ideia para outra.

Com respeito às verdades sobre *questões de fato*, apesar de Hume ter assumido que todas elas são verdades contingentes, insistiu que nós agimos *como se* as nossas crenças empíricas estivessem suficientemente justificadas, apesar de a justificação delas ser diferente da justificação das verdades *a priori*. Ademais, destacou que nem todas as nossas crenças empíricas assentam em uma justificação direta na experiência, pois uma coisa é a crença de que o Sol nasceu ontem e hoje – sabemos disso pela memória e pelas nossas impressões atuais –, e outra coisa é a crença de que o Sol nascerá amanhã. Então, como justificar a nossa crença de que amanhã o Sol nascerá, assim como nasceu até hoje regularmente?

A operação mental pela qual podemos ir além do que é dado imediatamente aos sentidos e à memória não pode ser a relação de semelhança nem a relação de contiguidade. No primeiro caso, a relação de semelhança é insuficiente, pois, apesar de ser uma relação sem a qual não pode haver nenhuma outra relação filosófica, não se segue disso que em virtude da presença de uma certa ideia, dela seremos sempre conduzidos à ideia associada, sobretudo no caso de ideias muito gerais (*THN*, 1, 1, 5, § 3). No segundo caso, a relação de contiguidade também é insuficiente, pois dois objetos que aparecem sempre contíguos podem ser apenas acidentalmente contíguos. Ou seja, o fato de que dois objetos ou eventos sempre aparecerem espacialmente próximos não é suficiente para fazermos ter a certeza de que devam sempre aparecer assim. Hume, portanto, é levado a examinar mais de perto a relação de causa e efeito, pois esta é a única relação que nos permite ir além do que é dado aos sentidos e à memória (*EHU*, 4, §4). É a relação de causalidade que nos permite concluir que amanhã o fogo continuará queimando e a água molhando, e não o contrário, pois um é reconhecido como sendo efeito do outro, donde podemos inferir um da presença do outro. Assim, para Hume, a natureza da evidência para questões de fato cujo conteúdo vai além dos sentidos e da memória está na relação de causalidade.

A doutrina de Hume da causalidade assenta, grosso modo, sobre o postulado de que a relação de causalidade é composta por três outras relações, a saber: *contiguidade, prioridade da causa sobre o efeito e conexão necessária* (*THN*, 1, 3, 2, §11/ *EHU*, 7, § 29).

(a) **Contiguidade:** O evento-causa deve estar espacialmente próximo e em contato com o evento-efeito. Uma causa não pode estar a operar em lugares e tempos remotos, a não ser que haja um vínculo de causas e efeitos intermediários entre eles.

(b) **Prioridade da causa sobre o efeito:** A relação causal é assimétrica, no sentido em que algo é verdadeiro na relação causal, segundo o par ordenado (x, y) , mas não o é para o par ordenado (y, x) : a causa precede o efeito, mas não vice-versa. E é a direção do tempo que provê justificação para a assimetria da relação causal, caso em que se exclui a causação retrocedente e a simultânea.

(c) **Conexão necessária:** É a condição de vínculo nomológico, pelo qual temos $R: (x) [P(x) \rightarrow Q(y)]$, em que o caráter nômico de R governa a relação entre os *relata* $P(x)$ e $Q(y)$, tal que as regularidades observadas não são meros acidentes. Uma vez que R governa a relação entre os *relata*, R estabelece uma relação de necessitação, tal que um evento ou objeto (x) , em virtude de instanciar uma propriedade P , produz (ou traz a existência) um novo evento ou objeto (y) , instanciando uma propriedade Q .

Enquanto as duas primeiras relações não são de todo problemáticas para Hume, a terceira o é, pelo que Hume propõe uma teoria redutivista da causalidade, que pretende desvencilhar-se de todo caráter nomológico de R .

A relação causal está principalmente ligada à ideia de conexão necessária, que é um princípio metafísico que estabelece que as relações de causalidade são vínculos nomológicos de produção entre a causa e o efeito, de modo tal que quando a causa ocorre, o efeito tem de se seguir – este é o princípio causal. Por exemplo, quando vemos o fogo, imaginamos que deve haver ali a presença do calor, mesmo que não estejamos diretamente em contato com o calor, pois imaginamos que há uma conexão necessária entre o fogo e o calor. Por conseguinte, esperamos que o mesmo se dê em todas as circunstâncias que envolvam o fogo - não simplesmente em virtude de uma sucessão, proximidade ou contiguidade entre o fogo e o calor, mas porque imaginamos que há um vínculo de produção entre eles. É a partir da crença de que há uma conexão necessária que nós esperamos que da presença de um objeto ou evento-causa podemos esperar a presença de um outro objeto ou evento-efeito, ou vice-versa; prevendo, portanto, a presença de um a partir da presença do outro. No entanto, como é possível conhecer tais conexões necessárias entre os eventos? - Eis a grande pergunta para Hume (*EHU*, 4, §5).

Como se sabe, Hume exclui a relação de causação do âmbito das relações de ideias, ou seja, a razão, por si só, *a priori*, é incapaz de conhecer as conexões necessárias entre dois objetos

ou eventos (*EHU*, 4, §6), uma vez que, se fosse possível conhecer *a priori* as conexões necessárias entre os objetos ou eventos, seria possível chegarmos à ideia de efeito a partir da mera análise da ideia de causa, e assim vice-versa, tal como é possível chegarmos à ideia de *figura geométrica com quatro lados e quatro ângulos iguais* a partir da mera análise da ideia de *quadrado*, e assim vice-versa. Mais precisamente, Hume está dizendo que a ideia de evento-causa é distinta da ideia da ideia de evento-efeito. Pelo que, baseando-se no *Princípio de Separabilidade (PS)*⁵⁹, de acordo com o qual tudo aquilo que é conceptualmente separável é possível de existir separadamente na realidade (*THN*, 1, 3, 3, §3), é possível estabelecer que, *a priori*, não há como chegarmos a uma justificação para a relação causal, pois, uma vez que a ideia-causa é distinta da ideia-efeito, se segue que são conceptualmente separáveis, caso em que, de acordo com o (*PS*), é possível que um exista sem o outro, e assim vice-versa: pode existir um efeito sem causa, bem como uma causa sem efeito.

Ademais, conforme se pode ver, o (*PS*) pressupõe o *Argumento da Inconcebibilidade (AI)*, segundo o qual se não podemos conceber que *p*, então se segue que *p* não é possível, e se podemos conceber que *p*, então se segue que *p* é possível. Isto é, do fato de eu poder separar conceptualmente uma ideia, segue-se que esta pode representar um objeto ou evento separado na realidade, tal como uma causa ou um efeito, e assim vice-versa. Consequentemente, o (*PS*) e o (*AI*) juntos são incompatíveis com o essencialismo, pois o essencialismo defende que nem tudo o que é logicamente possível (ou *conceptualmente possível*, no sentido lógico lato) é realmente possível, por um lado, e nem tudo o que é realmente necessário é logicamente necessário (ou *conceptualmente necessário*), por outro lado. E assim, com base no anti-essencialismo suposto no (*PS*), Hume tenta repelir qualquer possibilidade de estabelecer a conexão necessária de modo *a priori* (*EHU*, 4, §11).

2.3.2 O Problema da Indução

Tendo excluído a possibilidade de uma justificação *a priori* da relação de causação, Hume então passa a investigar se o nosso conhecimento das relações causais provém da experiência, isto é, se é *a posteriori*. Com efeito, a resposta de Hume foi dizer que não podemos justificar a relação de causação com base unicamente no exame das qualidades dos seus *relata*. Ou seja, as qualidades *a posteriori* de um objeto ou evento não revelam nada fora de si mesmo,

⁵⁹ O exemplo no qual Hume baseia o seu (*PS*) é o de Adão – o primeiro homem segundo a Bíblia (*EHU*, 4, §6). Adão, afirma Hume, sem qualquer experiência prévia com o mundo, não poderia ter inferido das qualidades imediatas da água que esta poderia sufocá-lo: só recorrendo à experiência isso seria possível.

nomeadamente uma conexão necessária; no máximo, revelam a contiguidade e a sucessão. Por exemplo, pela experiência empírica, observamos que a primeira bola de bilhar se choca contra uma segunda bola, que se move para longe da primeira, mas jamais o liame entre elas, isto é, a conexão necessária, que não é percebida diretamente na experiência. Com efeito, temos a famosa afirmação de Hume (*EHU*, 7, § 26):

Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem conjugados, mas nunca conectados. E como não podemos ter nenhuma ideia de uma coisa que nunca se apresentou ao nosso sentido exterior ou sentimento interior, a conclusão inevitável parece ser que não temos absolutamente nenhuma ideia de conexão ou de poder, e que essas palavras acham-se totalmente desprovidas de significado quando empregadas tanto no raciocínio filosófico quanto na vida ordinária.

Por conseguinte, ficamos com o problema epistemológico de saber o que nos autoriza ou justifica a fazermos inferências acerca do que acontecerá futuro com base nas nossas experiências passadas e presentes. Hume concluiu que não podemos descobrir nem *a priori*, nem *a posteriori* que há uma conexão necessária entre as duas bolas de bilhar; portanto, parece que não há fundamento racional para os nossos raciocínios indutivos. Vejamos o seguinte raciocínio de Hume (*EHU*, 4, §16):

- (1) No passado, comi pão e ele alimentou-me.
- (2) Portanto, no futuro, ao comer o pão ele alimentar-me-á.

Como vemos, a passagem da premissa para a conclusão não é necessária, e a razão é simples: não é impossível que a conclusão seja falsa se a premissa for verdadeira. O cerne da questão não é a relação entre passado e futuro, pois os raciocínios indutivos, que estão na base da questão epistemológica quanto ao princípio causal, podem ser também sobre acontecimentos passados. A questão, na verdade, é explicar como se dá a justificação de um raciocínio cujas premissas não implicam dedutivamente a conclusão. Ou seja, trata-se de um problema comparativo: ao contrário de uma dedução válida, nunca sabemos bem, por meio de uma demonstração formal, quando estamos perante um bom raciocínio indutivo – eis aqui o problema da indução. Hume, entretanto, parece ter entendido que o problema da indução envolvia uma questão de encontrar premissas que transformassem as induções em deduções. E a premissa adicional, formulada pelo próprio Hume, é a seguinte (*THN*, 1, 3, 6, § 4): “*os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência, e de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*”. Trata-se do chamado

*Princípio de Uniformidade da Natureza (PUN)*⁶⁰. Pelo que, acrescentando-se a nova premissa ao argumento inicial, temos o seguinte novo argumento:

- (1) No passado, comi pão e ele alimentou-me.
- (2) O futuro será como o passado.
- (3) Portanto, no futuro, ao comer o pão ele alimentará-me.

Porém, o problema com este novo argumento, como o próprio Hume já observou (*THN*, 1, 3, 6), é que ele nada justifica, pois, à partida, assume que a natureza é uniforme, e é justamente isso que precisa ser defendido de forma independente, o que se poderá fazer, talvez, com o seguinte novo argumento:

- (1) No passado, a natureza revelou-se uniforme.
- (2) Portanto, a natureza será sempre uniforme.

Que *a natureza é uniforme*, não é demonstrável *a priori*, pois, se fosse, a sua negação implicaria contradição. Hume, porém, nota que não há nenhuma contradição em dizer que a natureza não é uniforme. Portanto, nada torna necessário que se as premissas forem verdadeiras, então a conclusão também será. Em contraste, ao que parece, o (*PUN*) é uma questão de fato, donde se segue que a sua verdade deve ser provada de maneira *a posteriori*. No entanto, para tal, seria preciso aceitar a validade do argumento acima, que também indutivo e, portanto, sofre do mesmo problema do anterior: nada torna necessário que se as premissas forem verdadeiras, então a conclusão será verdadeira. E se acrescentarmos mais uma premissa, afirmando que *a natureza será sempre uniforme*, o argumento tornar-se-á circular, dado que a conclusão só estaria repetindo uma das premissas. Portanto, parece que o (*PUN*) não pode ser justificado *a posteriori*, e assim voltamos ao mesmo problema inicial: parece que não há fundamento racional para as nossas crenças indutivas.

A solução construtiva de Hume ficou conhecida como *Teoria do Hábito (TH)*. Com base nas conclusões alcançadas por Hume, resta dizer que, independente de se há um fundamento racional para as nossas inferências indutivas – e para Hume não há –, é inquestionável que nós fazemos inferências indutivas. E como fazemos? A resposta é que há em nós uma espécie de disposição inata, necessária à sobrevivência, que é sensível a repetição, e que cria em nós certas expectativas indutivas após a experiência repetida com dois objetos ou eventos no mundo. Ou seja, a ideia de conexão necessária que temos é um produto da nossa imaginação, que atribui aos objetos reais uma força, poder, disposição ou propriedade causal que, de fato, está ausente

⁶⁰ Veja-se Sober (2008).

deles (*EHU*, 7, § 28). Em outras palavras, Hume propõe que algo natural da nossa psicologia é a causa das nossas inferências causais, que opera quando está perante a experiência repetida entre objetos ou eventos, ou até mesmo, diga-se, em casos paradigmáticos, onde a nossa mente cria expectativas indutivas em função de uma *experiência singular*, quando esta é de um tipo bem específico⁶¹. Por conseguinte, conforme Monteiro insiste (2003, p. 118; 2009, p. 37), a principal conclusão da (*TH*) de Hume é que a inferência causal⁶² é um efeito do hábito ou costume, e não da razão. Ou seja, o hábito não é uma operação da razão, mas um mecanismo da psicologia humana, cuja operação visa à sobrevivência, não à verdade.

A (*TH*), ademais, implica o anti-realismo causal, de acordo com o qual a conexão necessária (ou vínculo nomológico) entre os objetos ou eventos da natureza não é uma propriedade objetiva deles. Não é impressionante, pois, que Hume adira ao anti-realismo causal, uma vez que ele já assumiu o (*AN*), que pressupõe que a possibilidade lógica é absoluta e, portanto, assume que o contrário de qualquer questão de fato é sempre possível, desde que não implique em uma contradição lógica. Uma vez que a ideia de conexão necessária consiste apenas em uma projeção da nossa psicologia natural (ou hábito), que cria em nós expectativas indutivas com base em experiências com associações de eventos semelhantes, os fatos modais metafísicos sobre as relações causais entre os objetos ou eventos deixam de existir

⁶¹ Quando uma criança, que jamais teve a experiência de pôr a mão no fogo de uma vela, acaba se queimando em virtude da experiência singular de pô-la, geralmente isso basta para que ela crie a expectativa indutiva de que, se repetir a experiência, o mesmo efeito acontecerá: queimará a sua mão. A razão para este fenômeno psicológico não é muito clara. Não sabemos ao certo se é a natureza traumática da experiência, cujo efeito toca a criança de uma maneira muito forte, ou se é em função de um raciocínio sutil que acontece nela, de abstrair da chama um tipo natural (o fogo), e então atribuir a este (onde quer que ele apareça) a virtude de queimar, ou ainda qualquer outra razão. Para um debate mais aprofundado da questão, veja-se o ensaio “*Hume e a experiência singular*”, em Monteiro (2003).

⁶² Monteiro tem insistido que a teoria de Hume é apenas sobre inferências causais, não sobre aquilo que a literatura posterior veio chamar de “inferências indutivas em geral”, e chega a acusar Russell de não ter compreendido Hume adequadamente, uma vez que aquele atribuiu a este o problema das induções em geral (2003, p.106-107). Na nossa visão, não há dúvida que Hume ocupou-se detidamente dos casos de inferências causais – sobretudo graças ao problema da relação de causação, que tanto lhe ocupou. No entanto, é demasiado reducionista dizer que para Hume “não existia qualquer problema da indução *em geral*” (2003, p.108). Em primeiro lugar, vimos que com o *Argumento da Negação (AN)* Hume estabeleceu que se algo é logicamente possível, então é realmente possível. Ora, sendo assim, já não podemos confiar nas induções em geral sobre quaisquer questões de fato, inclusive nas induções do tipo não-causal. Em segundo lugar, Hume (conforme o próprio Monteiro reconhece) fez com que a racionalidade relativa às questões de fato dependesse do princípio do hábito. Ora, se o fenômeno psicológico e naturalista do hábito gera uma expectativa ou crença nos agentes cognitivos aquando da experiência repetida, refletindo apenas uma forma de *ilusão* da nossa mente (na medida em que atribui ao mundo uma propriedade que ele de fato não tem, a saber, a conexão causal), então o próprio hábito mantém uma relação cognitivamente inadequada com a experiência repetida dos eventos do mundo. Por conseguinte, visto que o hábito é o guia das nossas crenças sobre questões de fato, segue-se que *todas as nossas induções ficam comprometidas*, inclusive as de caráter não-causal (incluindo as do tipo enumerativas, tais como “Até hoje, observei numerosas esmeraldas e todas são verdes. Portanto, a próxima esmeralda que eu observar será verde”). À luz de uma visão mais panorâmica das teorias de Hume, não há como a premissa do argumento acima justificar racionalmente a conclusão.

objetivamente, passando a “habitar” na nossa mente, conforme claramente é dito na seguinte passagem (*THN*, 1, 4, 7, § 5):

[...] essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de um à ideia vívida do outro!

Por fim, se voltarmos à teoria das ideias de Hume, veremos que ela foi proposta com a finalidade de banir todo o jargão obscuro da metafísica tradicional. O método proposto por Hume, nomeadamente com base no (*PC*), é perguntar de que impressão a suposta ideia é derivada, e se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, a ideia deve ser rejeitada como sendo sem sentido (*EHU*, 2, §9). Portanto, para Hume, se aplicarmos o (*PC*) à ideia de conexão necessária, seremos obrigados a concluir que não é possível apresentar qualquer impressão simples na sua base (*EHU*, 7, §30), caso em que a ideia de conexão necessária deve ser apenas uma ficção da nossa imaginação, não uma qualidade objetiva do mundo.

2.3.3 Avaliação da Solução de Hume

O argumento anti-realista de Hume conclui contra a possibilidade de uma descoberta *a priori* ou *a posteriori* de conexões necessárias entre os *relata* de uma relação causal: no primeiro caso, porque não é uma “relação de ideias”, no segundo caso, porque uma conexão necessária não pode ser empiricamente verificável. O pressuposto geral é que se não podemos encontrar a origem epistemológica da conexão necessária, então se segue que ela não é algo que está presente na natureza⁶³. No entanto, como veremos, existem alguns problemas com este raciocínio.

Em primeiro lugar, o argumento de Hume contra a justificação *a priori* da conexão causal está baseado no *Princípio de Separabilidade (PS)*, que, conforme já vimos, é simplesmente falso, pois resulta de uma confusão entre epistemologia e metafísica; conseqüentemente, padece dos mesmos problemas do *Argumento da Inconceptibilidade (AI)*⁶⁴. Com o (*PS*), a ideia de Hume é que se algo é conceptualmente distinto, é possível de existir separadamente na realidade (*THN*, 1, 3, 3, §3); ora, visto que a ideia de *evento-causa* é conceptualmente distinta da ideia de *evento-efeito*, segue-se que um pode existir sem o outro

⁶³ Com base nos argumentos já mencionados, que chamamos de maneira abreviada de (*AN*), (*AI*) e (*PS*).

⁶⁴ Veja-se nas partes 2.1.1 e 2.2.4.

na realidade. Dizendo mais precisamente, uma frase do tipo “A produz B” quer dizer apenas que “A & imediatamente B”, sem que haja qualquer relação nomológica entre A & B. No entanto, o máximo que o (PS) de Hume pode concluir é que aquilo que é concebivelmente distinto é concebível – o que é uma verdade trivial –, mas não que aquilo que é concebivelmente distinto implica numa existência separada na realidade.

Quanto à impossibilidade de uma justificação *a posteriori* do princípio causal, Hume argumentou que a investigação empírica sobre as qualidades dos *relata* de uma relação causal não pode descobrir algo como uma conexão necessária. Pela só experiência empírica, podemos unicamente observar que A se aproxima de B, e B se afasta de A sempre com certa regularidade, mas jamais que há uma conexão necessária entre A e B. A solução de Hume, portanto, foi propor a *Teoria do Hábito (TH)*, segundo a qual a ideia de conexão necessária é um produto da nossa psicologia humana natural, que cria em nós certas expectativas indutivas após a experiência repetida, nos fazendo crer que os objetos da realidade possuem poderes ou virtudes, disposições ou propriedades causais essenciais (EHU, 7, § 28), quando na verdade tudo não passa de uma ilusão da nossa mente.

O mais incrível é que apesar de a (TH) de Hume concluir que a conexão necessária não existe na relação entre os objetos do mundo empírico, ela pressupõe que existe uma conexão necessária na relação entre a psicologia humana e a repetição de certos eventos empíricos. Ou seja, a conexão necessária seria algo verdadeiro apenas para o par ordenado da psicologia humana e as regularidades observáveis. Ou seja, a (TH) pressupõe que há uma conexão necessária entre o hábito - que é a nossa predisposição psicológica para, perante a experiência repetida, reagir de uma certa forma -, e a experiência repetida. Se assim for, então do mesmo modo que a conexão necessária entre os objetos e os eventos no mundo precisa de explicação, a relação entre o hábito e a experiência repetida também precisa. A única saída, pois, para Hume, foi alegar que o resultado da conjunção entre o hábito e a experiência repetida não é conhecimento, senão que apenas uma ideia inócua, sem valor cognitivo, que consiste em atribuir ao mundo algo que ele realmente não tem: conexões necessárias. Contudo, se podemos afirmar que a conjunção do hábito com a experiência repetida não assegura nenhum conhecimento real sobre o mundo empírico, então a (TH) é inócua e nada explica⁶⁵.

Conforme Putnam (1992, p. 149), talvez a noção de causalidade seja tão primitiva que a própria noção de observação a pressupõe, caso em que a epistemologia de Hume deve depender de uma relação causal mais forte entre impressões e ideias, mesmo a contragosto. Ou

⁶⁵ Veja-se em Murcho (1997) e em Putnam (1992).

seja, o *Princípio da Cópia (PC)* exige algo mais do que a simples verdade da frase “uma impressão simples ocorre, imediatamente ocorre também uma ideia simples”, mas que “necessariamente, se uma impressão simples ocorre, então dela se segue uma ideia simples”. Se o princípio causal for uma ideia vazia, uma mera projeção da nossa mente, então não há nada na minha experiência empírica com o mundo que possa explicar as ideias da minha mente, e a teoria de Hume se tornaria inútil.

Em suma, há um erro fundamental na teoria de Hume quanto à conexão causal, que é pressupor que se não podemos encontrar a origem epistemológica da conexão necessária, então se segue que esta não existe. Ora, o erro, mais uma vez, é confundir epistemologia com metafísica. Se não houver explicação plausível para a origem dos nossos conceitos modais, só se segue que estes são atualmente incognoscíveis para nós. Mas, como já vimos, a conceitabilidade não é o guia adequado da possibilidade.

Agora, com respeito ao ceticismo indutivo, Hume parece ter pensado que o problema da indução envolvia uma questão de encontrar premissas que transformassem as induções em deduções, e a premissa escolhida por ele foi o que chamamos de (*PUN – Princípio da Uniformidade da Natureza*). No entanto, o (*PUN*), conforme já destacamos, precisa ele mesmo de justificação, o que se poderá fazer com o seguinte argumento:

- (1) No passado, a natureza revelou-se uniforme;
- (2) Portanto, a natureza será sempre uniforme.

Ocorre que tal argumento também é indutivo, e acrescentar-lhe mais uma premissa seria torná-lo circular. Portanto, ao que parece, a indução assenta sobre um pressuposto para o qual não há defesa não-circular, caso em que a indução só conta com uma justificação naturalista, com base na nossa propensão de projetar experiências passadas para o futuro, generalizar experiências particulares, inferir efeitos de causas inobservadas, e assim vice-versa.

Dizendo mais precisamente – segundo certa interpretação dos textos de Hume, como é precisamente a interpretação feita por Haack (1976) –, Hume propõe que não podemos justificar a indução como um todo nem dedutivamente nem indutivamente. No primeiro caso, fazê-lo seria mostrar que, sempre que as premissas de um argumento indutivo são verdadeiras, a conclusão também deve ser verdadeira - o que seria forte demais, pois estaria exigindo que a indução deve tornar-se uma dedução. No segundo caso, fazê-lo seria oferecer uma “justificação” circular, o que seria inadequado. Ademais, ainda segundo a leitura de Haack, Hume parece pensar que só haveria uma maneira de mostrar a racionalidade da indução: mostrando que a indução se reduz à dedução. Tal redução seria feita usando o princípio geral

da uniformidade da natureza; ora, mas como este princípio é em si mesmo indutivo, logo não se reduz a indução à dedução. Assim, Hume parece pensar que o que não seja dedutivo está para lá da razão e é algo instintivo ou uma reação automática da nossa natureza humana perante a experiência repetida. Hume também parece pensar que a indução tem mais necessidade de justificação do que a dedução, caso em que a desconfiança na justificação da indução não reflète na confiança que temos na dedução.

Aqui, no entanto, nos cabe fazer a seguinte pergunta: o que faria da dedução algo privilegiado em relação à indução? Segundo Hume, é que o raciocínio dedutivo assenta no princípio de contradição, visto que, segundo ele, negar uma verdade da lógica dedutiva acarretaria em uma contradição lógica. Ao que parece, Hume tinha a ideia de que o fundamento último da dedução válida, ou das verdades lógicas, ou da lógica dedutiva, seria aquilo a que chamava o *princípio da contradição*. Porém, como poderia o *princípio de contradição* ser o fundamento de toda a dedução? Para isso precisamos, à partida, fazermos uma ligação entre inferências e frases. Uma maneira de o fazer seria a seguinte. Considerando qualquer raciocínio válido, como um *MP* (Se P, então Q; P; Logo Q), a expressão proposicional dos raciocínios desta forma obtém-se formando uma condicional cuja antecedente é a conjunção das premissas e cuja consequente é a conclusão: (Se (Se P, então Q) e P, então Q). Uma vez que os raciocínios da forma original são válidos, as frases desta forma, isto é, estas condicionais, são verdades lógicas. Dado que são verdades lógicas, as suas negações são falsidades lógicas. Assim, podemos ver mais claramente o apelo ao princípio da contradição: sempre que um raciocínio é válido, negar a condicional que resulta da sua transformação é uma falsidade lógica. Isto faz pensar que esse princípio é o fundamento da dedução válida. Contudo, não é, pois não conseguimos provar a validade do *MP* apenas com esse princípio, vamos precisar de outras regras de inferências, e não apenas da própria regra da contradição.

Não é certo que Hume tenha pensado exatamente em tal saída. Estamos aqui apenas tentando dar alguma inteligibilidade ao que o filósofo de Edimburgo entendia sobre o lugar e papel do princípio de contradição nas deduções válidas. Porém, de uma coisa sabemos: Hume não contava com a hipótese segundo a qual o que conta de realmente crucial na indução é distinguir as boas das más, e que as nossas reações instintivas, como o “hábito”, tanto erra umas vezes como acerta noutras.

Para Hume, há uma desanalogia entre os dois tipos de raciocínios, pois quando um raciocínio é dedutivamente válido, sabemos *a priori*, analiticamente, que não há qualquer condição semântica em que as premissas são todas V e a conclusão F; mas quando consideramos que as premissas de um raciocínio apoiam indutivamente a conclusão, admitimos

que há condições semânticas em que as premissas são V e a conclusão F, mas ao mesmo tempo pensamos que, de algum modo, tais condições não ocorrem, ou não são reais, ou algo do tipo. A dificuldade, portanto, não é que a indução distingue-se da dedução, e não se reduz a ela, mas justificar a exclusão dessas condições semânticas que sabemos perfeitamente que existem, e isto é muito diferente do caso da dedução válida, pois aí não há realmente condições semânticas em que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa – e aqui está o real desafio.

Mas, voltando ao problema central, queremos aqui saber o que justifica a nossa crença na indução. Hume, segundo certa leitura, propõe que não podemos justificar a indução como um todo nem dedutivamente nem indutivamente, e que a nossa confiança nela advém de nossas reações instintivas perante eventos repetidos. Pois bem, Susan Haack, no seu artigo “*The Justification of Deduction*” (1976), propõe um novo dilema: contra os argumentos de Hume, podemos argumentar que não podemos abandonar a nossa confiança na indução e continuarmos a confiar na dedução. Ora, veremos em seguida alguns dos argumentos em favor da ideia de Haack.

Começemos com a definição tradicional de raciocínio válido, que nos diz que um argumento é válido quando é impossível ter conclusão falsa se as premissas forem verdadeiras. Pois bem, surge então a seguinte pergunta: Como podemos saber se as premissas são verdadeiras ou falsas se não temos confiança nas crenças baseadas na indução? A resposta é que simplesmente que não podemos. Sem a indução, não podemos atribuir valores de verdade às premissas e à conclusão em argumentos específicos, e a atribuição de valor de verdade é um passo fundamental para que a dedução tenha alguma utilidade quanto à sua *solidez*.

Contra tal argumento que avançamos, poder-se-ia dizer que, da maneira como está, parece que se confunde dois conhecimentos muito diferentes: uma coisa é saber que é impossível ter conclusão falsa se as premissas forem verdadeiras (e isto é que é a validade), e outra coisa muito diferente é saber se as premissas realmente são verdadeiras. No primeiro caso, não é preciso qualquer indução, pois o conhecimento analítico, meramente linguístico, basta. No segundo, em alguns casos é preciso indução, pois as premissas às vezes só são conhecidas indutivamente. No entanto, isso não acontece em todos os casos: na matemática, por exemplo, não é preciso indução alguma, nem tampouco na lógica pura.

Em resposta, podemos dizer que a nossa crítica é mais precisamente a seguinte: que a dedução sem o conhecimento indutivo tem pouca relevância epistêmica, seja por que não temos conhecimento dos valores de verdade da [maioria das premissas] dos argumentos, seja por que sequer podemos empregar as práticas indutivas se não tivermos nenhum conhecimento linguístico, que, por sua vez, apoia-se no conhecimento indutivo. Nosso argumento, portanto,

é o seguinte: *se* a indução é injustificada, mesmo que haja uma justificação para a dedução (é compatível com o nosso argumento que haja), não se pode fornecê-la nem formulá-la, caso em que [não podemos saber] se a dedução tem justificação. Portanto, nosso argumento não pretende estabelecer que não podemos confiar na dedução com base na premissa que a dedução não é justificada, mas que o ceticismo indutivo conduz a seguinte conclusão: que não podemos saber se a dedução tem justificação, caso em que não temos mais razão para confiarmos na dedução. Em suma, mesmo que haja uma justificação (não-circular) adequada para a dedução (pode ser que haja), se estivermos em um mundo humeano, tal justificação não está disponível a ninguém. Portanto, não podemos abandonar a nossa confiança na indução e continuar confiando na dedução.

Aqui há uma distinção importante a se fazer: uma coisa é como sabemos que um argumento é válido, e outra coisa é o que faz um argumento válido ser válido, ou seja, aquilo em virtude do quê ele é válido. Tal distinção é importante, pois alguém poderia dizer que o conhecimento analítico, meramente linguístico, basta para determinar a validade, e visto que Adão contava ao menos com o domínio da sua linguagem, poderia determinar a validade apenas com base na linguagem. No entanto, precisamos saber se tal “determinação” diria respeito ao conhecimento da validade de certo argumento, ou ao estabelecimento dela.

Assumamos, em princípio, que há uma diferença crucial entre a indução e a dedução, a saber: a segunda produz conhecimento por via *apenas* do conhecimento linguístico ou semântico, e a primeira não. No entanto, quanto ao que podemos saber pela via apenas do conhecimento linguístico ou semântico, só nos resta um conhecimento muito reduzido ou insípido das coisas, pois ele é sobre algumas verdades analíticas triviais. Neste sentido, podemos dizer que apenas pelo conhecimento linguístico é possível conhecermos quando um argumento é válido, mas isso só funciona em casos bem restritos, como em argumentos do tipo “A e B, logo A”. Ademais, se o que conta mesmo na prática é identificarmos a solidez dos argumentos, mesmo que por algum *Insight Racional* se possa “ver” de forma imediata a validade de algumas formas argumentativas simples, somos obrigados muitas vezes a partir de premissas que só por indução se consegue conhecer, pois aquelas que se conhecem por mera via analítica são sobre coisas triviais, repita-se. Portanto, sem a confiança na indução não se vai muito longe.

Agora, se se pressupor que o que faz um argumento válido ser válido depende apenas da forma como usamos a nossa linguagem, temos então um problema sério. De fato, se um Adão humeano (este ser hipotético) sabe ao menos falar, parece que apenas isso é suficiente para que ele saiba que “A e B, logo A” é válido, isto é, que é impossível que a conclusão seja

falsa se a premissa for verdadeira⁶⁶. No entanto, imaginemos que a realidade seja ontologicamente *paraconsistente*, e seja o caso de ser possível A e não-A ao mesmo tempo e no mesmo sentido; logo, não há nada que garanta, à partida, que “A e B, logo A” é válido. No entanto, se é impossível ser assim, então não o é em virtude apenas do mero conhecimento linguístico, mas da realidade ser de uma tal forma que repugne tamanha contradição. Portanto, para além de saber como um alguém sabe que um argumento válido é válido, o que faz com que um argumento válido seja válido é algo que está além da mera linguagem⁶⁷.

Por fim, ainda sobre a dedução e a indução, também podemos argumentar que a sua circularidade demonstra a sua própria inviolabilidade. Não podemos justificar a dedução sem utilizar a dedução, mas também não podemos recusar a dedução sem empregar a dedução. Similarmente, não podemos justificar a indução sem utilizar a indução, mas também não podemos recusar a indução sem empregar a indução. Este ponto sobre a indução fica evidente na argumentação de Hume, pois a sua explicação psicológica (aceitamos a indução por causa do nosso “hábito” e experiências passadas) depende ela mesma da indução. Afinal, se não podemos confiar na indução, então também não poderemos fazer afirmações sobre a psicologia dos agentes cognitivos.

Neste ponto 2 apresentamos a visão de Hume concernente à natureza da filosofia, e falamos dos fundamentos do seu projeto filosófico de construir uma filosofia que não estivesse comprometida com os métodos tradicionais da metafísica escolástica. Em seguida, fizemos as devidas críticas. Apresentamos também o ceticismo de Hume quanto às nossas faculdades cognitivas, e vimos que ele conduz naturalmente ao problema da *auto-derrota*. Além disso, argumentamos contra a ideia de que o conhecimento *a priori* pode ser reduzido à linguagem, e o conhecimento *a posteriori* é unicamente de verdades contingentes. Falamos detidamente sobre a *teoria das ideias* de Hume, bem como sobre o chamado “problema do *a priori*”. Em seguida, abordamos a ideia de que, com respeito às verdades empíricas, se nós conseguimos conceber o contrário sem incorrer em contradição, então o contrário é realmente possível – o chamado *Argumento da Negação (AN)*. Conforme argumentamos, o (AN) é implausível, pois assume que a modalidade lógica é absoluta, mas não prova. Defendemos que o anti-essencialismo de Hume não é mais plausível do que o essencialismo. Ou seja, que é mais

⁶⁶ O curioso é que, mesmo no caso de um Adão humeano, se ele sabe falar é porque aprendeu de outros por meio de indução, ou porque Deus já o criou dominando uma linguagem.

⁶⁷ Um argumento similar pode ser encontrado em Boghossian (1997) e Williamson (2007), de acordo com o qual se o conhecimento linguístico bastasse para explicar como um argumento válido é válido, então uma proposição analítica como “Ou chove ou não chove” seria verdadeira em função do significado que tem, mas não em função da forma como o mundo é, o que parece absurdo sob diversos ângulos.

plausível acreditar que nem tudo o que é logicamente possível é realmente possível, por um lado, e nem tudo o que é realmente necessário é logicamente necessário⁶⁸, por outro lado. Por fim, estudamos a doutrina de Hume da causalidade, bem como a sua nova crítica ao conhecimento ou existência de “conexões necessárias” entre os eventos ou objetos no mundo. Quanto ao problema do raciocínio indutivo, vimos que ele sustenta-se em um pressuposto para o qual não há defesa não-circular, o (*PUN*). Contra Hume, argumentamos que a nossa confiança na dedução depende da nossa confiança da indução. No ponto 3 veremos como as teorias de Hume que estudamos aqui estão ligadas às suas críticas contra os milagres, pelo que formularemos o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)* e o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*.

⁶⁸ A possibilidade e a necessidade lógicas incluem aqui a possibilidade e a necessidade conceituais ou analíticas.

3 OS ARGUMENTOS DE DAVID HUME CONTRA OS MILAGRES

No ponto 2 desta dissertação abordamos os aspectos gerais da filosofia de David Hume, começando pelas suas considerações acerca da natureza da filosofia, em seguida avaliando criticamente a sua metafísica e epistemologia, disputando a ideia de que o conhecimento *a priori* pode ser reduzido à linguagem e que o conhecimento *a posteriori* é unicamente de verdades contingentes. O anti-essencialismo de Hume foi contrastado com o essencialismo à lá Kripke, e concluímos pela plausibilidade deste. Investigamos, ademais, as críticas de Hume contra o princípio de causalidade e contra a justificação do raciocínio indutivo, e concluímos com uma apresentação crítica a *teoria do hábito* (*TH*) de Hume.

Neste ponto 3 serão apresentadas as principais interpretações filosóficas contemporâneas dos argumentos de Hume contra os milagres, que encontram-se no seu famoso ensaio “Dos Milagres”. Em seguida, proporemos uma nova maneira de compreendê-los, pelo que formularemos e apresentaremos o *Argumento Metafísico Contra os Milagres* (*AMCM*) e o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres* (*AECM*).

À luz das evidências textuais, defenderemos que Hume propôs um argumento contra a possibilidade de milagres, cuja natureza da impossibilidade é *metafísica* – e aqui Hume pressupõe, de maneira implícita, uma metafísica essencialista com respeito às leis da natureza. Em suma e informalmente, julgamos que o argumento de Hume é da seguinte: há uma “condição de violação” para que um evento seja miraculoso, e tal condição envolve três exigências: a) que as leis da natureza, dada a natureza intrínseca do mundo, sejam realmente invioláveis; b) que a ocorrência de um milagre implique necessariamente a violação de uma lei da natureza; c) que a violação da lei da natureza seja resultado da causação de um agente sobrenatural (um agente racional não corpóreo). Segundo Hume pensa, se se assume a verdade de (a), (b) e (c), então segue-se que milagres não são realmente possíveis.

Quanto ao argumento epistêmico (*AECM*), Hume tem um argumento contra a racionalidade da crença em milagres, pelo que rejeita a possibilidade de que um testemunho possa servir como indício suficiente em seu favor. A ideia de Hume é que o testemunho não justifica a crença em milagres, pois as condições para isso não são concretamente satisfeitas, e nem podem ser, pois, por um lado, o milagre tem, por definição, uma uniformidade em seu desfavor, e, por outro lado, tem a impossibilidade da violabilidade das leis da natureza. O argumento metafísico, portanto, é usado de maneira acessória no (*AECM*) em certo momento.

3.1 Interpretações Contemporâneas ao Ensaio “Dos Milagres” de Hume

Apesar do ensaio “Dos Milagres” ter sido publicado pela primeira vez em 1748, por ocasião da publicação da obra *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, alguns especialistas na obra de Hume, como Barry Gower (1990) e Kemp Smith (1994) dizem que o texto integral do ensaio, ou parte dele, foi escrito para o *Tratado da Natureza Humana*, obra que fora publicada em dois momentos distintos: em 1739, os Livros I e II, e em 1740, o Livro III e o Apêndice. Tal hipótese é confirmada por uma carta escrita por Hume, cerca de um ano antes da publicação dos dois primeiros livros do *Tratado*, endereçada a seu amigo Henry Home, na qual informava que a sua obra encontrava-se praticamente acabada e que estaria enviando também um texto polêmico sobre os milagres (HOME, *New Letters*, p. 2 *apud* MONTEIRO, 2009, p.158):

Junto envio algumas reflexões a respeito dos milagres, que cheguei a pensar em publicar com o resto, mas que receio viessem a causar demasiada ofensa [...] peço-te que não mostres a ninguém, a não ser a Hamilton, se ele quiser; e que, quando puderes, me faças saber que o recebeste, o leste, e o queimaste.

Não se sabe, repita-se, se o escrito original de Hume sobre o problema filosófico dos milagres correspondia total ou parcialmente àquilo que futuramente seria publicado na *Investigação* com o título “Dos Milagres”; é até razoável pensar que após de dez anos de haver sido escrito o texto original, o pensamento de Hume em relação ao tema mudado em certos aspectos, e ele tenha feito certas inserções de novos argumentos ou modificações nos já existentes. No entanto, sabe-se, isso sim, que Hume absteve-se de publicar o texto original por causa do seu receio quanto à censura que poderia sofrer, uma vez que estava atacando um dos fundamentos da religião cristã, que à época era dominante, conforme Monteiro argumenta no seu ensaio “O filósofo e a censura” (2009).

Deixando a questão histórica de lado, passaremos a fazer uma apresentação das mais importantes interpretações dos argumentos de Hume contra os milagres, começando pelo famoso artigo de Robert J. Fogelin, intitulado “What Hume Actually Said about Miracles?” (1990), que impulsionou, por assim dizer, uma série de filósofos a debaterem o problema filosófico dos milagres em Hume. Aliás, veremos também a interpretação modificada do próprio Fogelin, apresentada em seu livro de 2003, intitulado “A Defense of Hume on Miracles”. Em seguida, apresentaremos a interpretação de Antony Flew, feita em uma antiga obra sua, de 1961, intitulada “Hume’s Philosophy of Belief”, que não gerou muito debate em relação ao capítulo que trata do problema dos milagres em Hume. Em seguida, veremos a

análise de Flew, publicada no seu artigo “Fogelin on Hume on Miracles” (1990), acerca da interpretação que Fogelin faz de Hume no seu artigo de 1990. Em continuação, também apresentaremos a interpretação de Joseph Ellin, no seu artigo “Again: Hume on Miracles” (1993), e também a sofisticada interpretação de John Earman, na sua importante obra “Hume’s Abject Failure: The Argument Against Miracles” (2000). Por fim, apresentaremos a interpretação de Richard Swinburne, no seu artigo “Miracles” (1968), bem como na sua obra “The Concept of Miracle” (1970). Assim, após vermos cada uma dessas importantes interpretações contemporâneas, proporemos a nossa própria maneira de compreender os argumentos de Hume, formulando o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)* e o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*, atribuindo ambos a Hume.

3.1.1 Robert J. Fogelin

No artigo “What Hume Actually Said About Miracles” (1990), Robert J. Fogelin, baseando-se em uma investigação minuciosa acerca das opiniões precedentes acerca dos argumentos de Hume contra os milagres da seção X da *Investigação*, começa mencionando o que entende ser a interpretação tradicional desses argumentos, que consiste em duas teses:

- (1) Hume não apresenta um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres;
- (2) Hume apresenta um argumento *a priori* contra a racionalidade da crença em milagres por meio do testemunho.

Contra a tese (1), Fogelin argumenta que Hume tem um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres na primeira parte do seu ensaio, pois, argumenta Hume: a falsidade de um testemunho de milagre não pode ser mais miraculosa do que o fato que pretende estabelecer (*EHU*, 10, §13). Ou seja, a falsidade do testemunho de um milagre jamais poderá ser algo mais miraculoso do que o fato que pretende estabelecer, pois a evidência contrária ao milagre baseia-se nas leis invioláveis da natureza (*EHU*, 10, §11).

Com efeito, Fogelin aponta para uma afirmação de Hume, que diz (*EHU*, 10, §11) “[...] a prova contra um milagre, pela própria natureza do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência”, e destaca que a “prova” a que Hume se refere advém das leis da natureza (ou “experiência uniforme”). Trata-se, portanto, conforme o próprio Hume diz, de “uma *prova* direta e cabal contra a existência de qualquer milagre (“*against the existence of any miracle*”), pela própria natureza do fato” (*EHU*, 10, §11). Portanto, com base nesta citação, Fogelin entende há uma prova direta e completa referente a *natureza do fato miraculoso*, e

conclui o seu artigo de (1990) com a tese de que Hume está argumentando contra a possibilidade de milagres.

O argumento de Hume, na visão de Fogelin, é o seguinte: uma vez que a natureza do mundo é tal que as suas leis não podem ser violadas, segue-se que as evidências (totais) sempre estarão ao lado das leis da natureza e, conseqüentemente, contra os milagres (que são violações dessas leis), e conclui (1990, p. 82): “[...] agora é possível - usando apenas citações do texto imediato - mostrar que, ao contrário da interpretação tradicional, Hume apresenta um argumento *a priori* contra a existência de milagres”.

Ademais, Fogelin também entende que Hume, com base no seu argumento contra a possibilidade dos milagres, salta para uma conclusão epistêmica, a saber: que o milagre não pode jamais ser crível, pois, para que o fosse, precisaria sê-lo com base em uma prova superior às provas em favor das leis da natureza. Portanto, Fogelin concorda, em certo sentido, com a tese (2) da interpretação tradicional. Assim, no seu artigo de (1990), Fogelin nega a tese (1) da leitura tradicional e afirma a (2), mas conectando-a com o argumento contra a possibilidade de milagres.

No que diz respeito à segunda parte do ensaio, Fogelin diz que Hume usa um argumento simplesmente retórico ou hipotético contra o testemunho de milagres, considerando apenas aquelas conseqüências que poderíamos esperar se as evidências em favor dos milagres fossem superiores às evidências em favor das leis da natureza – hipótese essa, diga-se, rejeitada pelo próprio Hume na primeira parte do seu ensaio.

Uma vez tendo assumido que não pode haver evidência suficiente favorável que estabeleça o fato miraculoso, Hume, na segunda parte do seu ensaio, investiga apenas a força do testemunho em favor dos supostos milagres a partir dos méritos do próprio testemunho e da testemunha, sem atentar ao fato miraculoso em si mesmo.

Para Fogelin, Hume está argumentando de maneira apenas hipotética, pois põe de lado a prova das leis da natureza para investigar a procedência do testemunho, isto é, põe de lado a questão metafísica para tratar da questão epistêmica. Hume conclui, por conseguinte, que o testemunho, tomado em si mesmo, não pode estabelecer o milagre. Portanto, é como se Hume estivesse concedendo, apenas pelo argumento, que seria possível um testemunho satisfazer as exigências para tornar-se uma prova em favor do milagre; mas, neste caso hipotético (que, diga-se, seria ainda assim contrário ao nosso melhor conhecimento factual), bastaria embutir o argumento contra a possibilidade de milagres a partir da inviolabilidade das leis da natureza, e assim teríamos uma evidência imbatível contra qualquer testemunho.

No entanto, em oposição ao seu artigo de 1990, Fogelin muda de ideia, e agora argumenta na sua obra “Defense of Hume on Miracles” (2003) que é incorreta a interpretação que Hume teria argumentado que *a priori* nenhum testemunho poderia ser suficiente para estabelecer um milagre - ou seja, Fogelin passa a discordar da tese (2) da leitura tradicional -, além de dizer que é incorreta a ideia de que Hume teria apresentado, na parte 1 do seu ensaio, um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres - concordando, portanto, com a tese (1) da leitura tradicional. Ou seja, Fogelin acabou mudando completamente quanto à sua visão da interpretação tradicional.

Na sua nova interpretação, Fogelin entende que existem dois métodos de avaliação do testemunho humano em Hume. O primeiro é chamado por ele de “método direto”, pois trata das qualidades intrínsecas ao testemunho, quando tomado em si mesmo; o segundo método é o “método indireto”, pois trata da probabilidade de um evento ter ocorrido dada a natureza intrínseca do fato, sem atentar para o testemunho acerca dele.

Quanto ao “método direto”, Fogelin acredita que Hume pretende estabelecer a força evidencial do testemunho humano, sopesando seus pontos fracos e fortes, que são basicamente os seguintes (2003, p. 8): 1. Se as testemunhas concordam umas com as outras, em vez de se contradizerem⁶⁹; 2. Se são muitas, não poucas; 3. Se são de caráter indubitável, mais do que dubitável; 4. Se são de partidos desinteressados, ao invés de interessados; 5. Se testemunham moderadamente, com tom de confiança, ao invés de excitação ou demasiada violência e confiança. Tais situações são os “marcos de excelência”, e quando um testemunho é instância desses marcos, temos o indício de que ele é provavelmente verdadeiro.

Em relação ao “método indireto”, diz Fogelin que este pode representar uma prova em virtude da altíssima improbabilidade intrínseca de que um evento ocorra. Assim, da mesma forma que um testemunho irrepreensível pode fornecer forte apoio para a ocorrência de um acontecimento improvável, a altíssima improbabilidade pelo método indireto da ocorrência de um evento, quando tomado em si mesmo, pode fornecer um forte suporte para a crença na não ocorrência desse evento, contra o testemunho favorável.

À guisa de conclusão, a ideia central de Fogelin é que o principal propósito de Hume na primeira parte do seu ensaio é investigar o conflito entre o “método direto” e o “método indireto” de avaliação do testemunho, ou seja, investigar o confronto de provas contra provas.

⁶⁹ Em casos de relatos contrários, Hume diz que geralmente hesitamos assentir a qualquer um dos lados da história, pois é racional contrapor as circunstâncias à luz da nossa experiência passada, e quando identificamos uma superioridade de um dos lados, nos inclinamos para ele. Porém, neste caso, há também um decréscimo de confiança proporcional ao grau de força do testemunho antagônico. Veja-se em (EHU, 10, §6).

Portanto, seria sem sentido pressupor, como ele mesmo fez em no artigo de 1990, que Hume teria um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres.

De acordo com sua nova leitura, a questão é a seguinte: quando notamos que as situações beneficiam ou favorecem o testemunho, tomando em si mesmo, podemos considerar que há uma prova (pelo método direto) de que o evento ocorreu; mas, por outro lado, se considerarmos o evento relatado em si mesmo, isto é, pela sua própria natureza improvável do fato, podemos considerar que há uma prova (pelo método indireto) de que o evento não ocorreu, ou assim vice-versa. Portanto, o que fazer quando um confronto entre provas diretas e indiretas ocorre? Aliás, o que fazer quando o evento em causa é algo como o presidente Bush andando sem afundar sobre a superfície da água, ou seja, quando trata-se de um milagre?

Segundo Fogelin, Hume concede, por amor do argumento, que pode haver uma circunstância em que o testemunho miraculoso avaliado pelo método direto seja equivalente a uma prova de que o evento aconteceu; mas, que ao mesmo tempo o método indireto forneça um prova de que ele não poderia ter ocorrido. Trata-se, portanto, de um caso em que há um testemunho crível de um milagre, mas uma experiência uniforme contrária ao milagre. Assim, em tais circunstâncias, o defensor do milagre terá que formidavelmente mostrar que o argumento extraído da qualidade interna do testemunho é capaz de solapar ou vencer o contra-argumento baseado na improbabilidade intrínseca do evento (pelo método indireto).

Fogelin, com isso, está pensando na afirmação de Hume de que nenhum testemunho em favor de um milagre de qualquer espécie jamais chegou a torná-lo provável, nem tão pouco a constituir uma prova da sua ocorrência, pois a experiência (na qual se funda o testemunho) nos assegura da inviolabilidade das leis da natureza (*EHU*, 10, §35):

Assim, no todo, parece que nenhum testemunho de qualquer milagre já chegou a torná-lo provável, muito menos de constituir uma prova; e que, mesmo supondo que se tratasse de uma prova, seria contestado por outra prova, derivada da própria natureza do fato que ele se esforça para estabelecer. É apenas da experiência que provém a autoridade do testemunho humano; e é essa mesma experiência que nos assegura as leis da natureza. Quando, portanto, esses dois tipos de experiência são contrários, não temos mais nada a fazer a não ser subtrair um do outro, e abraçar uma opinião, seja de um lado ou de outro, com a confiança que surge do restante. Mas, de acordo com o princípio aqui explicado, essa subtração, no que diz respeito a todas as religiões populares, equivale a uma aniquilação completa; e, portanto, podemos estabelecer como uma máxima, que nenhum testemunho humano pode ter tanta força a ponto de provar um milagre, e torná-lo um fundamento justo para qualquer sistema de religião.

Na passagem citada, Hume parece privilegiar o “método indireto” sobre o “método direto”, uma vez que o testemunho do milagre, por melhor que seja, sempre será contestado por uma prova definitiva, que deriva da nossa experiência, a saber: as leis invioláveis da natureza.

Portanto, o que dizer da tal possibilidade do testemunho ser estabelecido pelo “método direto”? Como vimos, Fogelin pensa que a disputa entre o “método direto” e o “método indireto” nem sempre precisa favorecer o “método indireto”. Por exemplo, de acordo com Fogelin (2003, p. 16-17), se não houver uma boa razão para dar preferência a um sobre o outro (direto ou indireto), então eles se anulam mutuamente. Mas se ocorre uma mútua anulação, existe uma tendência da natureza humana para o escrutínio, que fará com que o sujeito busque por razões que superem a mútua anulação, e tais razões extras podem advir do “método direto” ou do “indireto”.

Para fortalecer o seu argumento favorável ao poder de prova pelo “método direto”, Fogelin insistirá que a afirmação de Hume de que nenhum testemunho humano pode ter força suficiente a ponto de provar um milagre (*EHU*, 10, §35) se refere especificamente ao testemunho de um milagre que pretende ser fundamento de algum sistema religioso, mas não exclui a possibilidade *a priori* de testemunhos estabelecerem a ocorrência de um *milagres não-religiosos*. Uma passagem crucial em favor da interpretação de Fogelin - que, segundo ele, tem sido muito negligenciada - é justamente o parágrafo 36, no qual Hume diz expressamente que “admito que, em outros casos (casos que não pretendem fundamentar um sistema religioso, Fogelin destaca), podem existir milagres ou violações do curso habitual da natureza, de um tipo capaz de admitir prova por meio do testemunho humano (isto é, pelo ‘método direto’)”⁷⁰.

Hume elabora um exemplo hipotético de uma escuridão de oito dias, ocorrida no dia 1º de Janeiro de 1600, em toda a Terra. Segundo ele, se todos os relatos da história concordassem sobre tal fenômeno, e muitas pessoas de vários lugares diferentes do mundo tivessem testemunhado unanimemente o fenômeno (e, obviamente, satisfizessem os “marcos de excelência” do testemunho), então caberia aos filósofos não pôr o fato em dúvida, mas admiti-lo como verdadeiro e procurar as suas causas. Para Fogelin, portanto, está claro, com base no exemplo mencionado, que Hume reconhece que o testemunho em si mesmo (pelo “método direto”) pode superar o argumento pelo “método indireto”⁷¹.

⁷⁰ Os textos entre parênteses são nossos.

⁷¹ Tão importante quanto o parágrafo 36 da *Investigação*, é o parágrafo 37. Neste, Hume apresenta um caso curioso, a saber: imagine-se que a rainha Elizabeth, após a sua morte, e depois de haver permanecido sepultada por um mês inteiro, reapareça viva à vista do seu médico e de toda a corte real que a viram sendo sepultada; voltando, inclusive, a governar a Inglaterra por mais um período de três anos. Para Hume, esse caso, no que diz respeito à evidência testemunhal, está em pé de igualdade com o caso da escuridão de oito dias sobre a face da Terra, mas a reação mais plausível perante um relato como este seria negar a morte da rainha, pois uma pessoa que pense de maneira racional jamais estaria disposta a aceitar uma violação tão patente das leis da natureza. Portanto, mesmo sob os mesmos suportes evidenciais favoráveis (com a mesma base pelo “método direto”), Hume insiste que, dadas as leis da natureza, o correto seria negar a morte da rainha, visto que não se pode negar, por exemplo, que ela foi sepultada e que depois reapareceu viva. No parágrafo 38, Hume acrescenta: se o caso da Rainha estivesse ligado a algum sistema religioso, automaticamente ele se constituiria uma fraude, em razão da inserção de uma divindade

Em suma, Fogelin entende que Hume tem quatro propósitos a alcançar na segunda parte do seu ensaio, a saber (2003, p.20-21):

- (1) Estabelecer que nenhum testemunho em favor de milagres *jamais passou* (em concreto) pelo chamado “método direto”.
- (2) Oferecer um relato psicológico da aceitação de relatos de milagres, mostrando como a “paixão da surpresa e admiração” (EHU, 10, §16) decorrente de relatos de milagres pode dominar o nosso bom senso.
- (3) Apontar que relatos de milagres “são observados principalmente em abundância entre nações ignorantes e bárbaras” (EHU, 10, §20).
- (4) E destacar o desacordo entre as religiões que confiam em milagres como fundamento dos seus sistemas.

3.1.2 Antony Flew

Antony Flew, na sua obra “Hume’s Philosophy of Belief” (1961), argumenta que Hume apresentou dois tipos de argumentos contra os milagres: o primeiro, correspondente à primeira parte do ensaio “Dos Milagres”, é um argumento *a priori* acerca da evidência necessária para se estabelecer a ocorrência de um evento miraculoso; o segundo, correspondente à segunda parte do ensaio, um argumento *a posteriori*, cujo ensejo é estabelecer as implicações factuais do argumento *a priori*.

Flew concorda com a tese (1) da leitura tradicional, de acordo com a qual Hume não teria apresentado um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres, pois entende que o argumento de Hume, na primeira parte do ensaio, é meramente epistêmico, nomeadamente acerca do conflito de indícios contrários. No entanto, discorda da tese (2), de acordo com a qual Hume teria apresentado um argumento *a priori* contra a racionalidade da crença em milagres por meio do testemunho. O argumento da primeira parte pretende, segundo Flew, estabelecer que, dada a definição de milagre, deve haver um conflito de evidências para qualquer pretensão milagre (1961, p. 178), mas não exige, *a priori*, que seja impossível estabelecê-lo por meio do testemunho. O argumento *a priori* de Hume, portanto, só estabelece que em casos alegados de milagres deve sempre haver um conflito de evidências, mas não exige que a crença no testemunho do miraculoso seja sempre sem suporte evidencial suficiente. Portanto, trata-se de

interventora na explicação do fenômeno – lembremo-nos que, para Hume, a intervenção divina é uma das condições necessárias para que um evento seja considerado miraculoso. À vista do que foi dito, parece que o caso relatado no parágrafo 36 não é propriamente um caso de milagre, senão que de um evento maravilhoso (*marvellous*) ou extraordinário; e, portanto, é um caso que não implica necessariamente que a condição de violação de uma lei da natureza foi satisfeita. Por isso que admitir o testemunho em favor de tal foi cogitado por Hume, conforme a interpretação de Ellin (1993, p. 206).

um argumento epistêmico *a priori* bastante modesto, mas suficientemente modesto para ser incompatível com a tese (2).

À semelhança de Fogelin, Flew também insiste que Hume não pode ter um argumento contra a possibilidade de milagres, pois isso seria incoerente com a sua metafísica. Como vimos, nos ensaios IV e V da *EHU*, Hume deu razões para negarmos que há uma necessidade inerente às coisas. A necessidade que atribuímos às coisas é meramente uma ideia projetada na nossa mente pelo hábito. Ora, se isso é assim, então nada na realidade que não implique uma contradição lógica, poderá ser considerado realmente impossível – é o argumento da negação. Portanto, Hume não poderia agora estar apresentando um argumento *a priori* contra a possibilidade da ocorrência física de qualquer evento miraculoso (que sequer é uma contradição lógica), pois estaria sendo incoerente com a sua própria metafísica⁷².

Flew destaca a afirmação de Hume, que diz (*EHU*, 10, §12): “[...] temos aqui uma *prova* direta e cabal contra a existência de qualquer milagre, pela própria natureza do fato [...]”, e pontua que ela é destituída de qualquer conteúdo metafísico, que apele à natureza intrínseca do mundo. Flew entende que “a natureza do fato” a que Hume se refere é o conflito de evidências que acontece sempre que se pretende estabelecer um milagre. Com efeito, se Flew estiver com a razão, então Hume mantém uma posição meramente defensiva, na medida em que não refuta *a priori* positivamente quaisquer alegações em favor de milagres.

As conseqüências naturais do exame das evidências para aquele que pretende estabelecer um milagre é o objeto de estudo da segunda parte do ensaio. O exame das evidências contrárias mostra que o milagre é algo sempre mais improvável, e Hume chega a tal conclusão por meio de quatro razões, a saber: (1) há uma ausência de evidências suficientes a favor do testemunho do milagroso; (2) a natureza humana tem uma tendência ao raro e extraordinário; (3) relatos de milagres prosperam sobretudo entre povos bárbaros e ignorantes; e, por fim, (4) há um desacordo generalizado entre as diversas religiões que apelam aos milagres como fundamento dos seus sistemas. Tudo isso parece mostrar que, na realidade, a crença em milagres enfrenta uma forte oposição de evidências contrárias. Flew conclui que o argumento de Hume é apenas evidencial⁷³, e não demonstra, *a priori*, que a crença em milagres é irracional, nem tão pouco que o milagre é um evento impossível.

⁷² Para uma abordagem dos argumentos anti-essencialistas de Hume, veja-se 2.2: “A Epistemologia e a Metafísica de Hume”.

⁷³ E aqui está pressuposta uma teoria empirista da evidência, de acordo com a qual para afirmarmos algo com algum estatuto epistêmico positivo, a evidência última deverá ser sempre a nossa experiência empírica passada.

A passagem na qual Hume diz que nenhum testemunho em favor do milagre (de qualquer tipo) jamais chegou a ser uma prova dele, nem tão pouco de torná-lo provável⁷⁴, é interpretada por Flew de maneira diferente de Fogelin (1990), pois, para aquele, Hume não está usando provas contra provas de maneira unívoca – como se o termo “prova” sempre estivesse a significar em Hume um tipo de argumento em si mesmo conclusivo –, uma vez que “provas contra provas não são provas” (1990, p.142). Um dos argumentos de Flew baseia-se na afirmação de Hume, que diz que o testemunho para o milagre, quando considerado separado e em si equivale a uma prova inteira. Segundo Flew, Hume está invocando *um duplo padrão de prova*, distinguindo o tipo de evidência cabível.

Há situações em que uma alegação testemunhal é considerada uma prova, mas que não o é em outra, nomeadamente no caso de um milagre. Por exemplo, se cem pessoas afirmam ter visto a rainha Elisabeth passeando no jardim do seu palácio, consideramos isso uma prova. Mas se acrescentarmos que ela morreu a um mês, não consideramos uma mais uma prova tão facilmente. Flew conclui que Hume só admite uma prova testemunhal de um milagre apenas em uma situação específica, qual seja: no caso de milagres não religiosos.

Flew pressupõe que existem dois tipos de milagres em Hume: por um lado, aqueles milagres que não podem ser provados (aqueles nos quais a religião poderia ser fundada, se pudessem ser provados), e milagres que podem ser provados, mas que, no entanto, não são os que podem servir para fundamentar uma religião (1961, p. 182).⁷⁵ Ou seja, contra a tese (2) Flew está a argumentar que ainda é possível provar certos milagres, mas não aqueles que poderiam ser a base de uma religião. Em suma, a ideia dele é que pode haver verdadeiros milagres atestados pelo testemunho, mas, no entanto, não poderiam servir para fundamentar uma religião.

3.1.3 Joseph Ellin

No artigo “Again: Hume on Miracles” (1993), Joseph Ellin faz uma análise do debate entre Fogelin (1990) e Flew (1961, 1990), e nota que o desacordo entre eles é radical, pois se

⁷⁴ Cf. *EHU*, 10, § 35.

⁷⁵ O projeto de Flew de tentar reduzir o debate sobre os milagres a um problema meramente epistêmico é problemático. Por exemplo, Flew acredita que Hume autoriza o testemunho a estabelecer a crença racional em milagres, desde que não seja um milagre que pretenda servir de base para algum sistema religioso. No entanto, Flew não explica como um evento pode ser uma violação das leis da natureza pela intervenção de *uma divindade* – conforme a definição formulada pelo próprio Hume -, mas não ser ligado ao contexto religioso, visto que o simples fato de que a causa interventora ser divina parece ser algo suficiente para conferir significância religiosa ao evento.

dá em torno das duas teses da interpretação tradicional. Enquanto Fogelin acredita que a tese (1) é falsa e a (2)⁷⁶, Flew entende que a tese (1) é verdadeira e a (2) é falsa. Não obstante, Ellin discorda de ambos: defende que as teses (1) e (2) são ambas verdadeiras, mas com base em razões diferentes.

Contra a primeira interpretação de Fogelin, Ellin afirma que a passagem que diz: “uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma *prova* direta e cabal contra a existência de qualquer milagre, pela própria natureza do fato” (*EHU*, 10, §12), sugere que Hume não tem um argumento *a priori* contra a possibilidade de milagres, pois os *princípios de Hume* não permitiriam tal interpretação (1993, p. 205). Ellin, em linhas gerais, está dizendo que se você está perante um suposto caso de milagre e tiver um argumento que rejeite *a priori* que milagres possam ocorrer, então você terá de negar que um evento supostamente miraculoso ocorreu, ou admitir que o evento ocorreu, mas negar que foi milagroso. Pois bem, neste caso, para Hume não entrar em choque com a sua metafísica, ele teria que defender ou que o milagre acarreta uma contradição lógica (o que realmente ele não fez em lugar nenhum), ou dizer que é necessário que os eventos físicos obedeçam às leis da natureza, que seria algo incoerente com a sua visão metafísica, de acordo com a qual não podemos negar, *a priori*, que um evento alegado (que não acarreta uma contradição lógica) ocorreu. Portanto, os críticos da tese (1) são colocados neste dilema (1993, p. 205): “Se Hume tem um argumento *a priori*, é melhor (para Hume) que não seja contra a realidade de qualquer milagre; se é contra a realidade de qualquer milagre, melhor que não seja *a priori*”.

Quanto à tese (2), a consequência de rejeitá-la é atribuir a Hume uma posição muito fraca, de acordo com a qual milagres ainda poderiam ser racionalmente estabelecidos com base testemunhal. Conforme vimos, Flew baseia-se na seguinte passagem (*EHU*, 10, §36), que diz que “podem existir milagres ou violações do curso habitual da natureza, de um tipo capaz de admitir prova por meio do testemunho humano”, para afirmar que milagres são possíveis e a crença neles ser, em algumas circunstâncias, racional. No entanto, Ellin contesta, e afirma que Hume, ao que tudo indica, está falando de eventos maravilhosos (*marvellous*), que violam o simples curso ordinário das coisas, não às leis da natureza. O maravilhoso é aquilo que não é usual ou comum; é o inesperado. Exemplos de maravilhas foram citados por Hume. Por exemplo, temos a incredulidade do príncipe indiano perante os efeitos do frio na água. Por habitar em uma região de clima tropical, o fenômeno do congelamento dos rios é algo contrário à experiência comum do príncipe, mas, ainda assim, não viola quaisquer leis da natureza (*EHU*,

⁷⁶ Deve-se lembrar que Fogelin, até então, não havia escrito a sua obra de (2003), na qual modificou radicalmente a sua interpretação de (1990).

10, §10). Temos também o caso da escuridão total da Terra citado por Hume, que também é um caso de evento maravilhoso, não miraculoso; do contrário, Hume jamais nos pediria para buscar pelas suas causas. Já no parágrafo 37, mesmo que a força da evidência testemunhal seja muito grande em favor da ressurreição da rainha Elizabeth, um homem não poderia crer racionalmente nisso, pois tal evento seria uma violação das leis da natureza.

O segundo erro apontado por Ellin na interpretação de Flew, foi pressupor que Hume está dizendo que existem dois tipos de milagres, a saber: milagres que não podem ser provados e estão, conseqüentemente, ligados à religião, e aqueles que podem ser provados, mas que, no entanto, não podem estar ligados à religião. A resposta de Ellin é a seguinte (1993, p. 206): “Seu ponto (de Hume) é que, seja o que for que possa pertencer ao campo do miraculoso, não é um milagre; mas, no máximo, uma maravilha, e visto que pode ser explicada por causas naturais, jamais pode fundamentar uma religião”. Ou seja, há os milagres de fato, que implicam causas sobrenaturais interventoras, e os milagres apenas alegados (maravilhas), que são, na verdade, efeitos de causas naturais. Os primeiros são os únicos que podem fundamentar uma religião, pois não podem ser explicados por causas naturais. E uma vez que não há explicação natural para eles, não há como prová-los. Portanto, não existem dois tipos de milagres (religiosos e não religiosos), mas apenas um, que por sua própria natureza é insusceptível de prova que o estabeleça.

Em relação ao texto em que Hume diz que “parece que nenhum testemunho de qualquer milagre já chegou a torná-lo provável, muito menos de constituir uma prova” (*EHU*, 10, §35), Ellin acredita que Hume estabelece um duplo padrão de prova, pelo qual distingue o testemunho suficiente para evidenciar o normal, o extraordinário e um verdadeiro milagre. Há níveis de justificação da crença por meio do testemunho, e à medida em que a crença vai se tornando mais extraordinária, a evidência requerida para justificá-la vai tornando-se mais extraordinária ainda. Por exemplo, a evidência necessária para estabelecer que houve neve em Edimburgo é evidentemente menor do que aquela para estabelecer que a rainha Elizabeth voltou dos mortos.

Flew reconhece que há um duplo padrão de provas em Hume, e reconhece que o contexto pode exigir níveis de evidências variados, mas a sua conclusão é que, pela natureza do fato, haverá sempre um conflito de evidências, mas ainda assim será possível saber que um milagre ocorreu. Ellin, no entanto, entende que o conflito de evidências, no caso específico dos milagres, parece indicar que sempre será irracional acreditar em milagres, conforme a tese (2) da interpretação tradicional, pois as leis da natureza estão estabelecidas por evidências esmagadoramente mais fortes, caso em que qualquer fenômeno alegado que destoe dessas leis deverá ser rejeitado.

Mas, imaginemos, se houver uma tamanha evidência disponível, já não fará sentido falar em leis da natureza violadas, pois as evidências em favor do milagre seriam evidências em favor de outras leis da natureza, até então desconhecidas. Este é o argumento *a priori*: apesar de todos os testemunhos, jamais será racional acreditar que um milagre ocorreu, pois a evidência sempre lhe será contrária.

3.1.4 John Earman

A obra provocativamente intitulada “Hume’s Abject Failure: The Argument Against Miracles” (2000) do eminente filósofo da ciência John Earman, constitui um estudo detalhado do ensaio “Dos Milagres” de Hume, com ênfase nos estudos filosóficos mais recentes em lógica indutiva. Nesta obra, Earman apresenta uma visão extremamente negativa com respeito à originalidade dos argumentos de Hume, chegando a usar um tom extremamente beligerante e depreciativo. Earman não abre qualquer espaço para uma leitura mais caridosa de Hume, pois, no seu entendimento, o trabalho em lógica indutiva deste filósofo já estava ultrapassado à época, e seguiu alheio aos melhores estudos posteriores, feitos por homens como o Rev. Thomas Bayes e o Rev. Richard Price⁷⁷, e publicados após a publicação da *Investigação* (1748), acerca dos quais Hume não demonstrou qualquer consideração. A acusação de Earman, portanto, é que muitos pensadores da época de Hume lidaram com o assunto de maneira muito mais profunda e interessante do que ele.

A ideia geral de Hume, conforme Earman considera, é que era preciso um testemunho muito forte da ocorrência de um evento que, se ocorresse, seria uma violação de uma lei da natureza, caso esse testemunho fosse para tornar a ocorrência do evento algo provável. Earman também nota que Hume, de alguma maneira dúbia, oscila entre alegar que não pode haver testemunho forte o suficiente para probabilizar a ocorrência de uma violação de uma lei da natureza, e entre alegar que não houve até agora na história humana qualquer forma de testemunho forte o suficiente para probabilizar um milagre conectado a uma doutrina religiosa. O certo é que Hume pretendia estabelecer as bases filosóficas que lhe permitissem negar a

⁷⁷ O Rev. Thomas Bayes, em 1763, submeteu um importante texto à *Royal Society of London*, intitulado “An Essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chances”, no qual analisou informalmente um problema de probabilidade com base na ideia de *probabilidade prévia*, e em 1767, o Rev. Richard Price publicou um conjunto de quatro dissertações, entre as quais encontrava-se uma, que fora intitulada “On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles”, na qual Price emprega ideias bayesianas à questão da crença religiosa. Earman (2000, p. 24) diz que “Em *Four Dissertations*, Price faz referência ao artigo de Bayes. Mas é duvidoso que Hume tenha lido o artigo, e mesmo se tivesse, é ainda mais duvidoso que Hume o tivesse entendido por não estar familiarizado com os desenvolvimentos técnicos no cálculo de probabilidades”.

ocorrência de supostos milagres (por exemplo, a ressurreição de Jesus), sem precisar investigar evidências detalhadas a favor ou contra o fato miraculoso. Isto, para Earman, não passa de um desprezo arrogante pela investigação das evidências.

O ponto central da obra de Earman é a sua interpretação probabilística da famosa máxima de Hume sobre a credibilidade dos relatos de milagres, seguindo-se por uma crítica agressiva contra ela. A passagem na qual Hume formula a sua máxima é a seguinte (*EHU*, 10, §13):

A consequência óbvia disso tudo (e é uma máxima geral digna de nossa atenção) é “não há testemunho que seja suficiente para estabelecer um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer; e mesmo assim, há uma destruição mutua de argumentos, de sorte que o mais forte só nos dá uma confiança apropriada ao grau de força que resta após subtrair-se dele o mais fraco”.

Earman acredita que a primeira parte da máxima, uma vez sendo interpretada adequadamente, é trivial e tautológica (2000, p. 41), enquanto que a segunda parte é completamente sem sentido, envolvendo uma dupla contagem ilícita da evidência contra o milagre (2000, p. 43).

É importante destacar, a título de informação, que uma série de outros filósofos já tentaram interpretar a máxima de Hume de forma probabilística. Por exemplo, Sobel (1991, p. 232), Gilles (1991, p. 255), Howson (2000, p. 242), entenderam que a máxima pode ser formulada da seguinte forma: $P(M/t(M)) > 0.5 \rightarrow P(M) > P(\neg M \& t(M))$. Para Holder (1998, p. 52), e conforme Earman (2000, p. 39) interpreta Price (1768, p.163), uma formulação possível seria: $P(M/t(M)) > 0.5 \rightarrow P(M) > P(t(M)/\neg M)$. De acordo com Earman (2000, p. 39), outra leitura possível a partir de Price (1768, p. 163) seria a seguinte: $P(M/t(M)) > 0.5 \rightarrow \Pr(M) > P(\neg M/t(M))$. Sobel (1991, p. 234), por sua vez, também entende que a seguinte formulação é possível: $P(M/t(M)) > 0.5 \rightarrow P(M \& t(M)) > P(\neg M \& t(M))$. Em conclusão, há também a interessante proposta de Millican (2011, p.165), que já é uma resposta ao Earman, de acordo com a qual a melhor formulação seria: $P(M/t(M)) > 0.5 \rightarrow f < m$ ⁷⁸. No entanto, por uma

⁷⁸ A interpretação de Millican precisa de um esclarecimento. Millican (2011) entende que devemos começar por adotar a hipótese da *independência*, de acordo com a qual a probabilidade do testemunho *deve ser separada da probabilidade do evento*. Chamemos um testemunho particular de *t*, cuja probabilidade da sua falsidade seja *f*, que *afirma* ou *nega* a ocorrência de um tipo particular de evento, que chamaremos *M*, cuja probabilidade de ocorrência é *m*. Se a confiabilidade desse tipo de testemunho for probabilisticamente independente do que está sendo relatado, poder-se-á calcular a probabilidade de um testemunho “*verdadeiro positivo*” (um testemunho que afirma *M* e é verdadeiro) e um “*falso positivo*” (um testemunho que afirma *M* e é falso), pelo que a máxima de Hume compreenderá o seguinte: “Se um testemunho positivo foi dado, este testemunho será provavelmente verdadeiro apenas se um “*falso positivo*” for menos provável do que um “*verdadeiro positivo*”, pelo que, segue-se a fórmula:

questão de delimitação, focaremos aqui na interpretação de Earman, conforme apresentada nos seus trabalhos de (1993) e (2000), nos quais propõe uma criativa e interessante maneira de formular e criticar a máxima de Hume, com base no *Teorema de Bayes*, cujo resultado é o seguinte:

$$P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow P(M/t(M)) > P(\neg M/t(M))$$

Hume se refere a uma situação em que a testemunha fornece um testemunho sobre a ocorrência de um evento miraculoso. Neste caso, segundo Earman, seria adequado trabalhar com probabilidades condicionais, $t(M)$, bem como com o conhecimento da evidência pela experiência, e , e com o nosso conhecimento de fundo, k . Assim, a probabilidade em favor do testemunho do evento miraculoso é $P(M/t(M) \& e \& k)$, e a probabilidade da falsidade do testemunho é $P(\neg M/t(M) \& e \& k)$. Ora, dizer que a falsidade do testemunho é mais milagrosa do que o evento milagroso que ele tenta estabelecer pode ser interpretado como dizendo que a primeira probabilidade é menor do que a última, ou seja, $P(M/t(M) \& e \& k) < P(\neg M/t(M) \& e \& k)$, que significa $P(M/t(M) \& e \& k) > 0,5$. Há, portanto, uma condição necessária para a chamada *probabilidade posterior do milagre* (dado o testemunho, $t(M) \& e \& k$) ser maior do que 0,5 – e aqui, segundo Earman, Hume põe uma tautologia inútil, a saber: nenhum testemunho pode ser suficiente para estabelecer que um milagre é mais provável do que o não milagre, *a não ser que* o testemunho seja tal que torne a ocorrência do evento mais provável do que improvável. Para Earman, a trivialidade lógica da máxima de Hume pode ser facilmente estabelecida pelo princípio da negação, de acordo com o qual $P(M/t(M))$ e $P(\neg M/t(M))$ devem somar 1 – pressupondo aqui $e \& k$. Dizendo informalmente, basta notar que $P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow P(M/t(M)) > P(\neg M/t(M))$, isto é, que um milagre só é algo mais provável, dado o testemunho em seu favor, se for mais provável do que a sua negação, isto é, só é mais provável se for mais provável.

A segunda parte da máxima, segundo a leitura de Earman, parece ser sem sentido, pois sugere que quando o testemunho é de tal tipo que a sua falsidade é mais miraculosa do que o fato que ele se esforça para estabelecer, há ainda uma destruição mútua de argumentos. Earman entende que há aqui uma contagem ilícita de probabilidades, pois se a ponderação dos fatores

$P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow (1 - m) \cdot f < m (1 - f)$, que simplificada é: $P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow f < m$. Assim, para Millican, a máxima de Hume parece concluir que devemos acreditar em um relatório de milagres apenas se f (a probabilidade do testemunho ser falso) for menor que m (a probabilidade de tal evento ocorrer) - se a confiabilidade desse tipo de depoimento é probabilisticamente independente do que está sendo relatado. Ou seja, a máxima de Hume refere-se à probabilidade da falsidade do testemunho ser maior do que o evento relatado. Millican entende que esta é uma forma de vencer a acusação de Earman de que a máxima de Hume é uma tautologia trivial.

compensatórios em $t(M)$ e em $e \& k$ já foi feita, se depreendendo que o resultado é $P(M/t(M) \& e \& k) > 0,5$, então não resta nenhuma subtração adicional para se fazer.

Para que a linguagem probabilística usada por Earman se torne mais clara, será preciso vermos, ao menos em linhas gerais, em que consiste a teoria probabilística usada por ele, a saber, a *Teoria Bayseana*. Em seguida, apresentaremos a sua aplicação crítica mais detalhada ao problema dos milagres.

O *Teorema de Bayes*⁷⁹ é uma forma de estabelecer as relações numéricas que valem para as probabilidades que ocorrem em uma função de três elementos, a saber: a *hipótese explicativa*, os *indícios específicos disponíveis* e o nosso *conhecimento de fundo* geral sobre o mundo. O *Teorema* estabelece formalmente os fatores que determinam quando indícios observacionais sustentam uma dada hipótese. Uma forma simples de formulá-lo é a seguinte:

$$P(h/e \& k) = \frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

Usaremos h para a hipótese, e para os indícios posteriores e k para o nosso conhecimento de fundo (*background*), independente de h . As probabilidades se situam entre 0 e 1, sendo 1 a mais alta e 0 a mais baixa. A probabilidade da hipótese h com base em indícios e , depende diretamente da probabilidade prévia de h e do poder preditivo de h ; enquanto que, inversamente, depende da probabilidade prévia de e .

- 1 $P(h/e \& k)$ é a *probabilidade posterior de h* , que é uma *função da probabilidade prévia de h - $P(h/k)$* - e de seu poder explicativo com respeito a e .
- 2 $P(e/h \& k)$ é o *poder preditivo de h* (ou a *probabilidade posterior de e*), ou seja, é a medida de quão provável é que os fenômenos observados e devam ocorrer se a hipótese h for verdadeira, dado o nosso conhecimento de fundo k .
- 3 $P(e/k)$ é a *probabilidade prévia de e* , ou seja, é a medida de quão provável e ocorrerá em todo o caso, independente de h , dado apenas k .

⁷⁹ Para mais detalhes sobre o *Teorema de Bayes*, veja-se a obra “Epistemic Justification” (2001) de Swinburne. Distingue-se nesta obra probabilidade física ou natural, probabilidade estatística ou objetiva e probabilidade indutiva ou condicional. Esta última, divide-se em probabilidade lógica, epistêmica e subjetiva.

Vejamos agora algumas regras básicas de interpretação das relações numéricas entre os valores dos elementos que ocorrem no cálculo de probabilidades pelo *Teorema de Bayes*.

- 1 Quanto maior for $P(e/h\&k)$, maior será $P(h/e\&k)$, ou seja, quanto maior o poder preditivo da hipótese, maior será a probabilidade da hipótese dada a evidência total. Ou seja, mais confirmada ela será pela evidência total.
- 2 Quanto maior for $P(e/k)$, menor será $P(e/h\&k)$, isto é: quanto maior a probabilidade prévia de e , menor será o poder preditivo da hipótese.
- 3 Quanto maior for $P(e/h\&k)$, maior será $\frac{P(e/h\&k)}{P(e/k)}$, ou seja, quando maior o poder preditivo da hipótese, maior será a razão entre ela e a probabilidade prévia de e .
- 4 Quanto mais diversos e inexplicáveis forem os nossos indícios e , independentemente de h , mas baixo será $P(e/k)$ relativo a $P(e/h\&k)$, e assim, por sua vez, será maior $\frac{P(e/h\&k)}{P(e/k)}$.

O *Teorema de Bayes* estabelece, portanto, que a hipótese h se torna provável pelos indícios e e indícios de fundo k , na medida em que: (a) a probabilidade posterior de e é alta, ou seja, se você espera encontrar e se h for verdadeira, dado k ; (b) a probabilidade prévia de h é alta, isto é, se você espera que h seja verdadeira dados apenas os indícios de fundo; (c) e a probabilidade prévia de e é baixa, isto é, se você não espera encontrar e a não ser que h seja verdadeiro.

No entanto, é importante notar que, do *Teorema de Bayes*, segue-se que $P(h/e\&k) > P(h/k)$ se, e somente se, $P(e/h\&k) > P(e/k)$, isto é, que a probabilidade posterior de h é maior do que a probabilidade prévia de h se, e somente se, o poder preditivo h for maior do que a probabilidade prévia de e – é o que Mackie (1969, p.27-40) chama de “princípio de relevância”. Ora, dado este princípio, segue-se que $P(h/e\&k) > P(h/k)$ se, e somente se, $P(e/h\&k) > P(e/\neg h\&k)$, ou seja, que a probabilidade posterior de h é maior do que a probabilidade prévia de h se, e somente se, o poder preditivo de h for maior do que a sua negação.

Assim, pelo *Teorema de Bayes*, temos que uma hipótese é confirmada pelos indícios se, e somente se, os indícios forem mais prováveis de ocorrer se a hipótese for verdadeira ao invés de ser falsa. Por exemplo, as manchas de sangue na mão de João confirmam a hipótese de que

ele matou o Pedro se, e somente se, for mais provável que elas estivessem manchadas de sangue se ele cometeu o crime do que se não cometeu. No entanto, se for igualmente provável que as mãos do João estivessem manchadas de sangue caso ele tivesse ou não matado o Pedro (por exemplo, se João é um médico, e trabalha fazendo cirurgias, e o Pedro é o seu paciente na mesa de cirurgia), então as manchas de sangue não confirmam a hipótese de que ele matou o Pedro.

Retornemos agora à máxima de Hume, que diz: “não há testemunho que seja suficiente para estabelecer um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer” (*EHU*, 10, §13). Com base nesta máxima, Hume quer estabelecer duas coisas: (a) Que milagres, por definição, são altamente improváveis; (b) Nenhuma evidência a favor de um suposto milagre pode servir para suplantar a sua improbabilidade intrínseca. Quanto à (b), Earman entende que a questão é saber quanta evidência é necessária para se comprovar a ocorrência de eventos altamente improváveis e, com base nisto, avaliar a probabilidade do evento com base na confiabilidade da testemunha do evento.

Earman entende que é inadequado avaliar simplesmente a probabilidade do evento contra a confiabilidade da testemunha do evento, pois isso seria algo muito forte à racionalidade de nossas crenças, uma vez que nos levaria a negar a ocorrência de eventos que, embora altamente improváveis, podemos razoavelmente saber que aconteceram. Por exemplo, é bastante improvável que o noticiário de amanhã noticie que o número sorteado da loteria é 456326, mais improvável do que a improbabilidade de o noticiário estar errado. Neste caso, exigir evidências suficientes para contrabalançar a improbabilidade prévia do número sorteado é exigir muito, e nos levaria, por conseguinte, a negar muitas crenças testemunhais razoáveis, tal como o caso do príncipe indiano do exemplo de Hume (*EHU*, 10, §10), que não acreditou no testemunho sobre o congelamento dos rios em tempo de muito frio, pois vivia em um país tropical. Para Hume, contudo, o príncipe indiano raciocinava corretamente ao rejeitar o testemunho, apesar de ser verdadeiro.

Conforme o *Teorema de Bayes*, é preciso considerar que $P(h/e \& k) > P(h/k)$ se, e somente se, $P(e/h \& k) > P(e/\neg h \& k)$, ou seja, que a probabilidade posterior de h é maior do que a probabilidade prévia de h se, e somente se, o poder preditivo de h for maior do que a sua negação. Assim, devemos considerar a probabilidade de que o acontecimento relatado não aconteceu. Aplicando isso ao caso do noticiário, podemos dizer que o anúncio do número 456326 é muito improvável, visto que o locutor não tinha preferência alguma pelo número, mas se tornaria algo muito mais provável se ele fosse de fato o número que tivesse sido sorteado – algo que Hume sequer imaginou.

Vejamos agora a análise bayseana de Earman acerca do argumento de Hume sobre as crenças em milagres. Tomemos o seguinte modelo do *Teorema de Bayes*:

$$\frac{P(h/e\&k)}{P(\neg h/e\&k)} = \frac{P(h/k)}{P(\neg h/k)} \times \frac{P(e/h\&k)}{P(e/\neg h\&k)}$$

No numerador, $P(h/k) \times P(e/h\&k)$, temos o produto da probabilidade prévia de h pelo seu potencial explicativo. Se e for algo surpreendente, dado h , então $P(e/h\&k) < 0,5$; em contraste, se não nos surpreendermos de encontrar e , dado h , então $P(e/h\&k) > 0,5$. No denominador, $P(\neg h/k) \times P(e/\neg h\&k)$, temos o produto da negação da probabilidade prévia de h pela negação do seu potencial explicativo. $\frac{P(h/e\&k)}{P(\neg h/e\&k)}$ representa a razão entre a probabilidade de h dada a evidência total e a probabilidade da negação de h dada a evidência total.

Vamos dizer que $P(M/e\&k)$ representa a probabilidade do milagre dada a evidência total, e $P(\neg M/e\&k)$ representa a probabilidade do milagre não ocorrer dada a evidência total. Se a razão for de 1/1, então M e $\neg M$ tem a mesma probabilidade, isto é, de 50%. Earman entende que o argumento de Hume pressupõe, em princípio, que $M < \neg M$. Com $P(M/k)$ estamos nos referindo a probabilidade intrínseca ou prévia do milagre, ao passo que com $P(\neg M/k)$, estamos nos referindo a probabilidade intrínseca ou prévia do milagre não ocorrer. Com $\frac{P(M/k)}{P(\neg M/k)}$ queremos saber qual é mais provável, se M ou $\neg M$, dado somente o nosso conhecimento de pano de fundo, independente da evidência específica em favor ou contra de M . Com $\frac{P(e/h\&k)}{P(e/\neg h\&k)}$ queremos saber qual é o potencial explicativo do milagre, dado o nosso conhecimento de fundo e a evidência específica em favor e contra o milagre, ou seja, queremos saber o que explica melhor a evidência total que dispomos, se M ou $\neg M$.

Observe-se, ademais, que se a razão das probabilidades intrínsecas tem peso elevado contra M , como Hume pressupõe que tem, tal improbabilidade, observa Earman, pode ser compensada se a razão que representa o potencial explicativo de M ou $\neg M$ tem peso igual ou maior a favor de M ⁸⁰. De acordo com Earman, Hume, em algumas passagens, parece focar exclusivamente em $P(M/k)$, sem atentar para o potencial explicativo da ocorrência ou não de M , conforme o *Teorema de Bayes* explicita. Assim, para Hume, a improbabilidade de M é tão

⁸⁰ Basta fazer a conta: $(1/100) \times (100/1) = 1/1$, ou seja, 50% a favor de M .

alta que nenhuma quantia de evidência será suficiente em favor de M – aqui Earman interpreta Hume como se ele tivesse um argumento *a priori* contra qualquer testemunho de milagres.

Ora, mas com a máxima de Hume, a saber, $P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow P(M/t(M)) > P(\neg M/t(M))$, Hume avança um pouco mais na análise dos fatores de probabilidade, pois inclui a evidência específica advinda do testemunho. No entanto, Hume argumenta que *um evento miraculoso será sempre mais improvável do que a falsidade do testemunho em apoio a ele*. Isso significa que a falsidade do testemunho em apoio ao milagre será sempre mais provável do que o evento miraculoso, ou seja, o que está em pauta é a improbabilidade das alegações de milagres serem verdadeiras. Para Hume, a falsidade do testemunho deveria ser sempre mais improvável do que o fato que ele propõe a comprovar, mas ocorre sempre o contrário: *a falsidade do testemunho em favor do milagre é sempre mais provável*. Então, a questão é a seguinte: por que a falsidade do testemunho será sempre mais provável?

A resposta algo informal e imprecisa de Hume parece ser que eventos extraordinários exigem evidências extraordinárias. Hume parece pressupor tal ideia, quando diz que “não apenas o milagre destrói o crédito do relato, mas o próprio relato destrói a si mesmo” (*EHU*, 10, §24). Nesta passagem, Hume defende que um milagre jamais será crível, sobretudo se estiver relacionado aos sistemas religiosos, pois sempre haverá um número maior de testemunhas contrárias, seja por meio de um testemunho favorável a um milagre de uma religião contrária, ou seja por meio do testemunho universal da regularidade das leis da natureza, que irá sempre sobrepujar a evidência em favor do milagre. Seria preciso, portanto, uma evidência extraordinária para superar tão grande evidência contrária ao milagre.

Earman, contudo, observa que o *Teorema de Bayes* mostra que não é a quantidade enorme de evidências o elemento determinante, mas sim que a evidência seja mais provável dado que o evento de fato ocorreu do que não ocorreu - não pressupondo, à partida, que há uma experiência uniforme contra os milagres, como se soubéssemos que todos os milagres relatados são falsos. Hume está tentando explicar $P(M/k)$ em termos de frequência, ou seja, os milagres são absolutamente improváveis, pois divergem da uniforme experiência da humanidade. Ora, mas explicar as probabilidades no *Teorema de Bayes* como frequências objetivas seria algo inadequado, pois estaria a confundir probabilidades estatísticas e indutivas, e representaria o fim de boa parte das nossas crenças mais comuns, das quais não temos qualquer razão forte para as rejeitar, bem como de boa parte das nossas crenças científicas. Em suma, a crítica de Earman se resume a dizer que Hume parece não ter uma resposta adequada se quisermos saber o que explica melhor a evidência total que dispomos, se M ou $\neg M$, uma vez que pressupõe que

a alta improbabilidade prévia de M é suficiente para vencer qualquer valor da probabilidade do potencial explicativo de M sobre $\neg M$, o que é um erro.

3.1.5 Richard Swinburne

Richard Swinburne é considerado, ao lado de Alvin Plantinga, o mais respeitável filósofo analítico da religião da atualidade, destacando-se sobretudo na área de teologia natural, em virtude da sua sofisticada defesa filosófica da existência de Deus, conforme consta na sua obra “The Existence of God”, com última edição de 2004⁸¹. Ademais, Swinburne tem uma importante contribuição ao debate filosófico acerca dos milagres, conforme podemos conferir no seu artigo “Miracles” (1968), e na sua obra “The Concept of Miracle” (1970). Iremos aqui apresentar brevemente a interpretação e parte das críticas de Swinburne aos argumentos de Hume contra os milagres.

Swinburne divide os argumentos de Hume no ensaio “Dos Milagres” em um *argumento principal* e *quatro argumentos subsidiários* (1970, p. 13). Na primeira parte do ensaio, Hume se dedica a mostrar, no âmbito filosófico, que a evidência contra a ocorrência do miraculoso é tal que supera sempre a evidência em favor da sua ocorrência. Na segunda parte, Hume quer mostrar que, apesar de a evidência em favor da ocorrência do miraculoso, em hipótese, poder superar a evidência contra o evento, na prática, isso não acontece; nem pode acontecer, se pensarmos na evidência em favor das leis da natureza. Por um milagre, Swinburne entende uma violação de uma lei da natureza por um deus e, portanto, concorda com a definição de Hume.

Hume afirma que “um homem sábio [...] dosa a sua crença em proporção à evidência” (EHU, 10, §4), o que significa, na interpretação de Swinburne, que se for alegado que um evento e aconteceu, se o investigador for um homem sábio, dosará a evidência em favor de e ter acontecido e a evidência de que e não aconteceu: quanto mais numerosos os indícios em favor de uma hipótese, maior deve ser a nossa confiança nela, apesar de ser possível que seja falsa. Tais evidências deverão envolver as memórias, o testemunho de testemunhas oculares e, sobretudo, a nossa experiência acerca daquilo que acontece.

Swinburne dá o exemplo (1970, p. 13-14) de um juiz ou investigador que tem perante ele uma testemunha, que alega que um sujeito chamado Jones roubou um cofre, mas tem também a contra-evidência de duas testemunhas de que Jones não estava no lugar do assalto no momento em questão. Ademais, há também a evidência prévia de que Jones nunca havia

⁸¹ Encontra-se traduzida para o português: SWINBURNE, Richard. *A Existência de Deus*. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergismo, 2015. 572 p.

roubado um cofre antes. Assim, o juiz, sendo sábio, dosará a evidência com a contra-evidência, e então emitirá o seu veredito.

Para Hume, quanto mais incomum for um evento alegado, mais pesada será a evidência contrária a ele, ou seja, a evidência será sempre mais favorável àquilo que é mais comum. O argumento subjacente parece ser o seguinte: quanto mais (em termos de *frequência*) um evento de tipo *A* foi seguido no passado por um evento do tipo *B*, mais razão⁸² nós temos para esperar que o próximo evento do tipo *A* será seguido por outro do tipo *B*; em contraste, quanto mais um evento do tipo *A* não tenha sido seguido no passado por outro do tipo *B*, menor será a razão para esperarmos que o próximo evento do tipo *A* será seguido por um evento do tipo *B*⁸³.

Aplicando isso ao caso de Jones, a ideia é a seguinte: quanto mais frequentemente Jones é conhecido como roubador de cofres, mais a hipótese de que ele roubou aquele cofre específico se torna mais provável, justificando a nossa crença nisso. Assim, Hume, na visão de Swinburne, defende que “A evidência do que geralmente acontece conta pesadamente contra o testemunho de testemunhas sobre o que aconteceu” (1970, p. 14). Por conseguinte, se há provas abundantes de que um evento do tipo *A* sempre se seguiu no passado por um evento do tipo *B*, então temos uma forte contra-evidência para a alegação de que em uma situação particular um evento do tipo *A* não foi seguido por um evento do tipo *B*. Assim, do forte acúmulo na nossa memória de eventos repetidos de um certo tipo, consoante uma certa regularidade, formamos as nossas crenças sobre as correlações invariáveis para o futuro, que denominamos leis da natureza. Se uma lei da natureza, no aspecto humeano, já pressupõe uma sequência invariável de eventos de um certo tipo no passado, segue-se que qualquer alegação de que houve uma exceção ao padrão invariável terá, *a priori*, um ônus enorme para arcar, a saber: o de fornecer, *em termos de frequência*, evidências contra a lei da natureza já estabelecida, exigindo um número incrível de testemunhas confiáveis para que se possa contrabalançar o peso da evidência em favor da lei da natureza.

⁸² Como vimos no primeiro capítulo, para Hume não há literalmente uma “razão” para esperarmos que o futuro será semelhante ao passado, senão que um mecanismo natural da nossa mente é que nos faz ter expectativas indutivas, dada a experiência repetida (ou uma experiência de certo tipo que seja suficiente para provocar tal expectativa). Portanto, falar em “razão”, aqui, é só em sentido metafórico: temos uma “razão” para confiar que o futuro será semelhante ao passado na medida em que um mecanismo de formação de crenças desse tipo está a nos fazer crer assim. Mas nada *garante* que essas crenças indutivas espelhe a realidade. Aliás, conforme vimos, há premissas nos argumentos de Hume que implicam que não apenas não temos razão para afirmarmos que há uma necessidade *nas coisas*, senão que temos razão para negar tal necessidade.

⁸³ Veja-se, nesta dissertação, em 2.3.2 quando tratamos do *problema da indução*, bem como a subsequente análise que fazemos da solução proposta por Hume, em 2.3.3.

Hume pressupõe, conforme Swinburne compreende, que as evidências em favor das leis da natureza são contra-evidências em desfavor do testemunho do milagre, e Swinburne, acerca dessa ideia, sugere o seguinte exemplo (1970, p. 14):

Assim, muitos dados astronômicos e mecânicos que foram observados são exemplos das leis do movimento de Newton. Isto é uma consequência das leis de Newton que (dadas as posições atuais e passadas do Sol e dos planetas) o Sol (relativo à Terra) nunca fica parado. Consequentemente, as inúmeras observações que fundamentam as leis de Newton são contra-evidências para a alegação no Livro de Josué de que, um dia, enquanto os israelitas conquistaram os Amorreus, o Sol parou (Josué 10:13).

Assim, mesmo que Hume não repugne que possa haver um testemunho de muitas testemunhas confiáveis de que um evento miraculoso aconteceu, ele insiste que nenhum testemunho jamais será suficiente para estabelecer o milagre, “a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer” (*EHU*, 10, §13) – eis a famosa máxima de Hume. Swinburne, por conseguinte, entende que a máxima de Hume quer dizer que embora seja logicamente possível que evidências possam mostrar que uma lei da natureza foi violada, é muito improvável (ou quase totalmente improvável) que isso aconteça, dada a forte evidência em favor das leis da natureza. – Este seria o argumento principal de Hume, obviamente, de natureza epistêmica.

Quanto aos argumentos subsidiários de Hume, conforme encontram-se na segunda parte do seu ensaio, Swinburne identifica quatro pontos que se destinam a mostrar que nunca houve *de fato* um evento miraculoso estabelecido pela evidência suficiente, *nem haverá*.

Não se trata propriamente de um argumento, mas Hume afirma que em toda a história, não se encontra nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens confiáveis, de bom senso inquestionável e educados (*EHU*, 10, §15). Em segundo lugar, aponta que os homens, em geral, possuem uma tendência natural por aquilo que é maravilhoso e surpreendente, de modo que propendem a dizer falsidades sobre o maravilhoso, às vezes até perdendo os escrúpulos. Ademais, unindo-se a isto o espírito religioso, a testemunha perde ainda mais a sua confiabilidade, pois *é próprio* do homem religioso, segundo Hume, que ele minta conscientemente em favor da veracidade da sua doutrina (*EHU*, 10, §16-17). Em terceiro lugar, há uma forte presunção contra os relatos de milagres porque tais relatos proliferam sobretudo entre nações bárbaras e ignorantes.

Em resposta, Swinburne pontua que as afirmações de Hume são apenas isto: mares afirmações factuais, que, na medida em que forem corretas, provocariam de fato uma diminuição no valor dos relatos de milagres. Mas como Hume poderia saber que em toda a

história, não se encontra nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens confiáveis? Ou como ele pode saber que há uma tendência humana para o maravilhoso? Ou ainda que é próprio do homem religioso a mentira? E por fim, mesmo assumindo que os relatos de milagres só se proliferam entre os ignorantes – o que é historicamente falso –, em que medida isso diminui a dignidade da crença em milagres em si mesma?

Ora, quanto ao primeiro ponto, Swinburne destaca que (1970, p. 16) há um problema quanto ao que Hume entende por “número suficiente de testemunhas”, bem como o que seria o tal bom senso “inquestionável”. Em primeiro lugar, é extremamente arbitrário e subjetivo estipular um número x de testemunhas como sendo o número suficiente para avaliar um relato de milagres. O número requerido de testemunhas não parece ser algo rígido, podendo variar de contexto para contexto. Em segundo lugar, se por “bom sendo inquestionável” Hume estiver se referindo a pessoa que só mantém as crenças que parecem verdadeiras para si mesmos, em virtude das melhores evidências disponíveis, o fato é que há testemunhas de milagres que também fazem relatos miraculosos em função de experiências que alegadamente tiveram, e que parecem verdadeiras experiências para eles. A questão é que Hume parece pressupor que a evidência da inalterabilidade das leis da natureza constitui-se enquanto evidência imbatível contra qualquer relato de milagre, de modo que o homem de “bom senso inquestionável” será, por definição, aquele que não crerá em milagres em detrimento das leis da natureza. No entanto, será que a inalterabilidade das leis da natureza é algo tão evidente como Hume pensa? E ainda: será que tal inalterabilidade representa uma evidência imbatível contra os milagres?

Ademais, o próprio Hume menciona histórias de supostos milagres acerca dos quais há testemunhos que satisfazem todos critérios de um bom testemunho, mas, apesar disso, ainda seria razoável não acreditar em tais relatos. Por exemplo, Hume dá o exemplo do túmulo do Abade de Paris, sobre o qual dizem que foram realizados vários milagres, falados em todos os lugares e conhecidos de todos, inclusive perante juízes e testemunhas inquestionáveis, e em uma época e lugar de gente erudita e pouco crédula. Aliás, Hume aponta ainda pontua que até os nomeadamente inimigos da crença em milagres não puderam negar esses relatos. No entanto, apesar de tamanhas evidências, vejamos o que Hume diz (*EHU*, 10, §27):

Onde encontraremos número tão grande de circunstâncias, concordando na corroboração de um único fato? E o que temos a nos opor a uma tal nuvem de testemunhas, exceto a impossibilidade absoluta ou natureza miraculosa dos eventos que elas relatam? E isso certamente, aos olhos de todas as pessoas razoáveis, será considerado como uma refutação suficiente.

Swinburne entende que Hume, de maneira óbvia, está descartando como *irrelevantes* os critérios que ele mesmo escolheu como sendo conjuntamente suficientes para apoiar o miraculoso, com base em alguma premissa oculta acerca da natureza miraculosa dos eventos; algo que, por si só, seria suficiente para tornar a crença em milagres algo completamente irrazoável. Portanto, pressupondo algo muitíssimo forte, que vai além da mera afirmação de que não há evidências suficientes em favor de milagres.

Em relação ao segundo ponto, Swinburne simplesmente diz que o gosto pelo maravilhoso e a adesão às crenças religiosas só aparecem ligadas à falta de escrúpulos quanto à avaliação das evidências, em algumas pessoas, mas não em todas. Existem várias pessoas que, apesar de serem religiosas, são fortemente inclinadas a duvidar de quaisquer pretensos relatos de milagres, e outras que, segundo o próprio Hume, apesar de serem religiosas, são até mais incrédulas em matéria de milagres do que os que não possuem qualquer fé religiosa. Portanto, a alegação de Hume é apenas uma generalização apressada.

Quanto ao terceiro ponto, Swinburne põe em questão o que seria uma “nação bárbara e ignorante” (1970, p. 17). Por um lado, a afirmação de Hume não pode estar querendo dizer que um ignorante é alguém que está disposto a acreditar em supostos milagres, pois isso seria meramente uma afirmação verdadeira em virtude dos termos usados; nem pode estar querendo se referir aos povos que não têm as crenças científicas modernas, pois assim ele estaria condenando todos os povos da história pré-moderna ao irracionalismo de maneira automática, inclusive todos os filósofos pré-modernos. Com efeito, se por “nação bárbara e ignorante” Hume estiver pensando em povos sem literatura ou formas genuínas de ciência, então a afirmação continua historicamente falsa, pois muitas nações em que relatos de milagres prosperaram (na idade média, por exemplo) contavam com uma vasta literatura e um corpo sólido de conhecimento científico⁸⁴ compatível à época – aliás, diga-se que até hoje prosperam relatos de milagres entre povos e grupos de homens instruídos.

Mas há ainda um quarto ponto, de acordo com o qual jamais houve um evento miraculoso bem estabelecido pela evidência do testemunho, bem como jamais poderia haver um testemunho humano com força suficiente para provar um milagre e torná-lo uma genuína fundação para qualquer sistema religioso (*EHU*, 10, §35). De acordo com Swinburne, a razão apresentada por Hume é o desacordo entre as diversas religiões. O argumento é algo como segue: visto que aquilo que é diferente é também contrário nas religiões, se segue que os milagres que pretendem estabelecer um sistema religioso particular servem de evidência de que

⁸⁴ Não, evidentemente, no sentido instrumental e tecnológico.

o sistema religioso rival é falso. Ou seja: se um milagre de uma religião *R* ocorreu como descrito, temos uma evidência de que os deuses da religião *R* existem, mas se um milagre de uma religião *S* ocorreu como descrito, temos uma evidência de que os deuses da religião *S* existem. E se é verdade que se os deuses da religião *R* existem, então os deuses da religião *S* não existem, e assim vice-versa. Portanto, segue-se que a evidência em favor dos deuses de *R* é uma contra-evidência da existência dos deuses de *S*, e assim vice-versa.

Swinburne (1970, p.18) concede a premissa de que os adeptos de religiões relatam milagres como evidências em favor dos seus deuses, porém, ele diz que o que interessa é saber se a evidência que eles apresentam mostra que o pretenso milagre realizado por um de desses deuses é compatível ou não com a existência de um deus diferente. De acordo com Swinburne, aqui o argumento de Hume não dá conta.

Até aqui, temos visto que Swinburne reconhece que a opinião de Hume é que é logicamente possível, como mero exercício mental hipotético, que o equilíbrio da evidência pudesse mostrar que uma lei da natureza foi violada e, portanto, apoiar a ocorrência de um evento miraculoso, mas ainda assim seriam necessárias evidências tão impressionantes que é razoável dizer não apenas que nenhum milagre jamais foi estabelecido por evidência testemunhal suficiente, senão que não poderá jamais ser estabelecido, dada a evidência em apoio às leis da natureza. – Aqui Swinburne concorda com a tese (2) da visão tradicional acerca dos argumentos de Hume contra os milagres.

Swinburne também problematiza sobre a noção de violação de uma lei da natureza (1970, p. 19). Sobre este tópico, há três questões em aberto: (a) o que seria uma violação de uma lei da natureza; (b) o que constituiria evidência de que uma lei da natureza foi violada; (c) e quando sabemos que temos evidência de que tal evento foi devido à ação de um deus. Swinburne entende que uma violação de uma lei da natureza seria uma contra-instância *não repetível* de uma lei da natureza. Para entendermos melhor o que é isso, daremos algumas explicações específicas.

Swinburne (1968) explica o seguinte: se temos boas razões para acreditar que ocorreu um evento *E*, e que este é contrário às previsões de uma dada lei científica *L*, acerca da qual tínhamos boas razões para acreditar que ela expressava uma verdadeira lei da natureza, mas agora temos bons motivos para acreditar que eventos semelhantes a *E* ocorreriam em circunstâncias semelhantes, então temos boas razões para acreditar que a lei científica *L* não era de fato uma verdadeira lei da natureza, quando pensávamos que fosse. Isso ocorre porque se *E* ocorreria em circunstâncias semelhantes, então há contra-instâncias *repetíveis* de *E*, pelo que *E* não viola as verdadeiras leis da natureza, na medida em que apenas torna falsas as leis científicas

que acreditávamos anteriormente que expressavam verdadeiras leis da natureza. Qualquer lei científica modificada, L_1 , que nos permitisse prever E com sucesso e prever eventos semelhantes a E com sucesso em circunstâncias semelhantes, nos daria também boas razões para acreditarmos que L expressava uma falsa lei da natureza. Esta é a caracterização do que é uma contra-instância *repetível* de uma lei da natureza.

Em contraste, se temos boas razões para acreditar que ocorreu um evento E' , que é contrário às previsões de uma dada lei científica L' , acerca da qual temos boas razões para acreditar que ela expressa uma verdadeira lei da natureza, e temos conjuntamente boas razões para acreditar que eventos semelhantes a E' não ocorreriam em circunstâncias semelhantes, então temos boas razões para acreditar que a lei científica L' é de fato uma verdadeira lei da natureza. Isso ocorre porque se E' não ocorreria em circunstâncias semelhantes, então não há contra-instâncias *repetíveis* de E' , pelo que E' viola as leis da natureza, na medida em que não torna falsas as leis científicas que antes acreditávamos expressar verdadeiras leis da natureza. Qualquer lei científica modificada, L'' , que nos permitisse prever E' com sucesso, não permitiria prever eventos semelhantes a E' com o mesmo sucesso em circunstâncias semelhantes, pelo que é uma boa razão para acreditarmos que L' expressa uma verdadeira lei da natureza. Temos aqui a caracterização do que é uma contra-instância *não repetível* de uma lei da natureza, e Swinburne entende que a visão de Hume seria compatível justamente com tal caracterização.

Com base nisso, podemos dizer que a evidência de que E é uma contra-instância *repetível* de uma lei da natureza é que uma nova lei científica L_1 , que é razoavelmente bem confirmada pelos dados como uma lei da natureza, pode ser apresentada. L_1 é confirmada pelos dados, se estes forem preditos por ela, se novas previsões forem bem sucedidas dado L_1 e se a lei for simples. Ora, a noção de simplicidade, diga-se, é importantíssima na filosofia de Swinburne, visto que, segundo ele, quanto mais uma lei científica se torna complexa, menos os dados se tornam evidências de que essa lei era uma verdadeira lei da natureza. Portanto, fórmulas simples são aquelas que melhor irão suportar os dados.

Agora, a evidência de que E' é uma contra-instância *não repetível* de uma lei da natureza é que uma nova lei científica L'' , que é bem sucedida em prever E' , não pode ser apresentada, pois não produz previsões mais bem-sucedidas do que L' em outras circunstâncias semelhantes - em nenhuma que seja relativamente simples em relação aos dados. A lei L' , no entanto, produz, mesmo com o acúmulo de dados, previsões com sucesso, exceto para E' . A evidência, portanto, indica que aquilo que diverge de L' *não é repetível* em circunstâncias semelhantes,

donde se segue que E é uma contra-instância *não repetível* a uma lei da natureza L' . Quanto a isso, Swinburne tem uma importante passagem (1968, p. 322):

Suponha que E seja a levitação (ou seja, levantando no ar e permanecendo flutuando nele) de uma certa pessoa santa. E é um contra-exemplo para as leis da mecânica L . Poderíamos mostrar que E é uma contra-instância repetível se pudéssemos construir uma fórmula LI que previsse E e também previsse com sucesso outras divergências de L , assim como todas as outras previsões confirmadas de L ; ou se pudéssemos construir LI , que fosse comparativamente simples em relação aos dados e previsse E e todas as outras previsões confirmadas de L , mas previsse divergências de L que ainda não haviam sido confirmadas. LI pode diferir de L na medida em que, de acordo com ela, sob certas circunstâncias os corpos exercem uma repulsão gravitacional um sobre o outro, e a circunstância em que E ocorreu foi uma dessas circunstâncias. Se LI satisfizesse qualquer uma das duas condições acima, nós a adotariamos, e então diríamos que sob certas circunstâncias as pessoas levitam, e então E não era uma contra-instância a uma lei da natureza. No entanto, pode ser que qualquer modificação que tenhamos feito às leis da mecânica para permitir que elas predissessem E não rendesse mais previsões bem-sucedidas do que L , e fossem tão desajeitadas que não haveria razão para acreditar que as suas previsões ainda não confirmadas seriam bem-sucedidas. Sob essas circunstâncias, teríamos boas razões para acreditar que a levitação da pessoa santa violava as leis da natureza.

Swinburne conclui que nós poderíamos ter a evidência de que um evento E , se ocorresse, seria uma contra-instância *não repetível* de uma lei da natureza L . Lembremo-nos que o argumento de Hume é que a evidência de que L é uma verdadeira lei da natureza é também uma evidência de que E não ocorreu. Se temos aparentes evidências de que E aconteceu (evidência testemunhal), tal evidência só pode superar a evidência em favor de L se a sua falsidade fosse ainda mais improvável do que a de E , pelo que Swinburne considera que, para Hume, tal condição não pode ser satisfeita, a não ser por mera hipótese lógica.

A convicção de Swinburne é que os padrões de Hume são fortes demais, e seria algo totalmente arbitrário estipular um número de testemunhas de um certo tipo para estabelecer um evento que, se ocorresse, seria uma contra-instância *não repetível* de uma lei da natureza. Cada instância, segundo Swinburne, deve ser considerada em seus próprios méritos. Com efeito, ao contrário do que Hume pensou, Swinburne defende que o testemunho não é o único tipo de evidência de que dispomos em casos que envolvem o evento miraculoso E , senão que todos os efeitos do que aconteceu no momento da suposta ocorrência de E são também relevantes. Ou seja, é preciso avaliar tudo o que ocorreu, por meio da investigação dos traços físicos deixados pelo evento. Ademais, é preciso investigar se E , se ocorresse, causaria os efeitos presentes, e se qualquer outra causa poderia ter causado esses efeitos. Trata-se, portanto, de investigar quais leis científicas operam, e isso exige uma abertura para a evidência acumulável, e se as evidências forem se acumulando em favor de E e em favor de L , então temos boas razões para

acreditar que E ocorreu e L é uma verdadeira lei da natureza, pelo que temos boas razões para acreditar que E foi uma violação de L .

Agora entramos em outra questão, a saber: como poderíamos saber se uma violação de uma lei da natureza é causada pela intervenção de um deus? Swinburne chama de explicação pessoal aquela explicação de um evento em termos de um agente racional que causa um evento com intenções e propósitos, contrastando com a explicação impessoal, que é a explicação de um evento a partir das leis da natureza que atuam sobre causas precedentes.

Quando atribuímos um evento E à agência de um agente racional encarnado, A , fazemo-lo porque, pela nossa experiência, percebemos que E é geralmente trazido por A , e ninguém mais parece ter condições de trazê-lo. Neste caso, temos conhecimento prévio da existência de A . Em contraste, no caso de um deus, é possível que não tenhamos boa razão prévia para acreditar na sua existência.

Swinburne insiste que, mesmo assim, se ocorre um evento E que, pela evidência indicada é uma contra-instância *não repetível* de uma verdadeira lei da natureza, seria possível atribuir tal evento a causalidade de um deus. Ora, é óbvio que a evidência da causalidade divina não é por vermos o corpo de um deus trazendo E a existência, pois estamos falando de seres incorpóreos. Suponhamos que E dá-se de maneira extremamente análoga àquelas que envolvem A trazendo E , e envolve uma violação de uma lei natural. Poderíamos supor, justificadamente, que E é provocada por agentes racionais, mas que diferem dos homens na medida em que não são objetos materiais. Pelo que, Swinburne afirma (1968, p. 325): “Essa inferência seria justificada porque, se uma analogia entre os efeitos for forte o suficiente, sempre estamos justificados em postular uma pequena diferença nas causas para explicar a pequena diferença nos efeitos”. Portanto, se as semelhanças nos efeitos forem fortes, somos justificados a postular uma causa semelhante, isto é, um agente racional com certas diferenças, por exemplo, o fato de não ter um corpo⁸⁵.

Swinburne também considera (1968, p. 326) o caso em que temos razões em favor da existência de um deus. Neste caso, a ocorrência de E , em circunstâncias semelhantes àquelas em que agentes humanos produzem certos efeitos, podem justificar a atribuição analógica de E a atividade desse deus. Basta que a ocorrência de E seja o tipo de coisa que o único deus de cuja existência temos boas evidências⁸⁶ teria boas razões para trazer, e que de outra forma seria

⁸⁵ A questão de quando uma analogia é forte o suficiente para justificar uma inferência baseada nela é algo deveras difícil de determinar, mas o argumento de Swinburne depende apenas da premissa de que *se* a analogia for forte o suficiente (e a força da analogia aparentemente é algo sensível aos diversos contextos), então a inferência está justificada.

⁸⁶ Que, para Swinburne, é o Deus judaico-cristão.

inexplicável, então podemos creditar que a existência de *E* deve-se à agencia desse deus. Por exemplo, a cura repentina de um cego em resposta à oração de petição é algo aparentemente contrário às leis da natureza vigentes, mas, se tal coisa aconteceu, poderia ser tranquilamente atribuída ao Deus cristão, sobretudo se a resposta divina a oração de petição for acompanhada de outros sinais, tais como uma voz do céu ou coisa do tipo.

Swinburne (1968) insiste ainda em um ponto fundamental, que não devemos postular a existência de mais de um deus a menos que tenhamos boas razões para isso. E, em geral, a evidência da existência de um deus não se oporia (e até apoiaria) a evidência em favor da existência de outro, na medida em que estaria a sugerir que há outro ser racional além daqueles corpóreos que podemos ver, tornando mais razoável a sua postulação. O argumento de Hume em relação ao desacordo entre as religiões só faz sentido, portanto, se os dois milagres em questão, se ocorressem, fossem evidências de afirmações incompatíveis dos dois sistemas religiosos, o que é bastante mais raro do que Hume pensa, e não toca geralmente nas colunas mestras das religiões. Por exemplo, digamos que um milagre *M* é evidência em favor da doutrina católica da transubstanciação. Para que o caso de Hume se estabeleça, seria preciso que um milagre *M'* em favor de uma doutrina protestante servisse como contra-evidência de *M*. Mas a esmagadora maioria dos milagres realizados nos contextos das religiões são apenas demonstrações do poder de Deus ou deuses, ou da sua preocupação com os homens, ou da sua ira pela desobediência dos mortais, não apenas evidências em favor de certa doutrina, e contra outra doutrina rival. Assim, todas essas evidências em favor de milagres religiosos poderiam ser usadas em favor da existência de um único Deus, caso tivermos mais razão para pensarmos que ele existe à vista dos outros deuses.

Aqui concluímos, em linhas gerais, a exposição de alguns dos melhores intérpretes de Hume em relação à sua crítica aos milagres. À vista de tais intérpretes, daremos, em seguida, a nossa própria contribuição ao debate, propondo algumas novas maneiras de ver os argumentos de Hume, pelo que formularemos o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)* e o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*.

3.2 O Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)

Temos visto até aqui as opiniões de alguns dos mais importantes intérpretes contemporâneos de Hume acerca dos seus argumentos encontrados no ensaio “Dos Milagres” contra os milagres. Daremos agora a nossa própria contribuição ao debate, propondo uma nova

maneira de compreender tais argumentos, e sempre que as nossas conclusões encontrarem alguma semelhança com as ideias de outros filósofos, daremos os devidos créditos.

À luz das evidências textuais, defenderemos (concordando com a primeira interpretação de Fogelin) que Hume propôs um argumento contra a possibilidade de milagres, mais acrescentaremos algo inovador: a natureza da impossibilidade em causa é *metafísica* (contrariando toda a tradição precedente de grandes intérpretes). A nossa premissa é que há, de maneira implícita, uma metafísica essencialista com respeito às leis da natureza no ensaio “Dos Milagres”. Hume, conforme entendemos, argumenta da seguinte maneira: há uma “condição de violação” para que um evento seja miraculoso, e tal condição envolve três exigências: a) que as leis da natureza, dada a natureza intrínseca do mundo, sejam *realmente* invioláveis; b) que a ocorrência de um milagre implique necessariamente na violação de uma lei da natureza; c) que a violação seja resultado da causação de um agente sobrenatural. Uma vez que Hume assume que (a), (b) e (c) são verdadeiras, segue-se que milagres não são *realmente* possíveis. Portanto, o argumento de Hume, conforme propomos, é o seguinte (*AMCM*):

Se um evento é um milagre, então deve envolver, necessariamente, a violação de uma lei da natureza (ou leis da natureza)
 Uma lei da natureza é necessariamente inviolável
 Portanto, não é possível um evento ser uma violação de uma lei da natureza
 Portanto, não é possível um evento ser um milagre

Obviamente, \forall é o quantificador universal, E expressa “x é um evento”, M expressa “x é um milagre”, V expressa “x viola uma lei da natureza”, L expressa “x é uma lei da natureza”, I expressa “x é inviolável” e os operadores \square e \diamond são, respectivamente, os operadores de necessidade e possibilidade. Portanto, a forma lógica do (*AMCM*) é a seguinte:

$\forall x (Ex \wedge Mx \rightarrow \square Vx)$
 $\forall x (Lx \rightarrow \square Ix)$
 $\forall x \neg \diamond (Ex \wedge Vx)$
 $\forall x \neg \diamond (Ex \wedge Mx)$

Na visão de Hume, Milagres são eventos na ordem natural levados a efeito por um ser racional não-natural (um deus); envolvendo, necessariamente, a violação de uma lei da natureza (*EHU*, 10, nota 3). Hume poderia ter argumentado contra a existência de um ser como um deus, excluindo, assim, a possibilidade de milagres. No entanto, ele não faz isso em lugar nenhum. A sua estratégia, pelo que demonstraremos mais cabalmente, foi focar na condição de violabilidade, e conceder a premissa de que, mesmo que exista um deus, nem mesmo assim ele seria capaz de violar uma lei da natureza, pois esta é metafisicamente inviolável. Em outras

palavras, o argumento de Hume é compatível com a existência de um deus (ou do Deus cristão), mas insiste que as leis da natureza são *realmente* invioláveis.

Antes de analisar o que significa “violado uma lei da natureza”, será preciso analisar como Hume compreende o que são as leis da natureza. O (AMCM) pressupõe que as leis da natureza, em razão da sua natureza intrínseca, são *metafisicamente* invioláveis. Mas, conforme veremos em seguida, isso parece extremamente heterodoxo, por duas razões. Em primeiro lugar, pressupõe que há verdades necessárias para além das verdades lógicas e matemáticas (conforme Ellin e Flew apontam corretamente). E, em segundo lugar, pressupõe que as verdadeiras leis da natureza não são apenas fisicamente necessárias (verdades físicas), mas sim metafisicamente necessárias (verdades em todos os mundos *realmente* possíveis), pelo que pressupõe uma metafísica modal extremamente estranha ao que sabemos da filosofia de Hume, inclusive exposta no primeiro capítulo desta dissertação. Será, portanto, possível sustentar plausivelmente que o (AMCM) é um argumento legitimamente de Hume? Antes de responder, veremos a interpretação “ortodoxa” da noção de Hume sobre o que são as leis da natureza.

3.2.1 Hume e As Leis da Natureza: A Tradição Regularista

Apesar de Hume fazer menção às leis da natureza, ele não diz o que elas são. No entanto, podemos extrair da sua metafísica e epistemologia uma caracterização do que elas são na visão de Hume. Assim, com base nas conclusões alcançadas no ponto 2 desta dissertação, avançaremos para a caracterização das leis da natureza segundo Hume.

Antes de tudo, lembremo-nos que em 2.2.1 pontuamos que a *teoria das ideias* de Hume começa por pressupor que as nossas crenças perceptuais (ou simplesmente *percepções*) podem ser sobre aquilo que é putativamente percebido – “impressões” –, bem como sobre a representação mental que fazemos do que é percebido – “ideias” –, e que as impressões e ideias se diferenciam unicamente pelo grau de força ou vivacidade com que se nos apresentam (EHU, 2, §3). Impressões e ideias são caracterizadas consoante a sua derivação da sensação ou da reflexão (THN, 1, 1, 2, §1), pelo que podemos obter impressões de sensação e de reflexão, bem como ideias de sensação e de reflexão. Hume acrescenta que as percepções mentais se dividem em simples e complexas (THN, 1, 1, 1, §2), consoante a admissão ou não de divisibilidade, visto que as percepções mentais simples (sejam impressões ou ideias) não admitem nenhuma decomposição em unidades cognitivas mais básicas, enquanto que as complexas admitem. No caso de ideias complexas, é possível que tenhamos ideias de coisas que jamais tivemos

impressão prévia, mas apenas na medida em que se devem ao poder da nossa imaginação (*EHU*, 2, §5; *THN*, 1, 1, 3, §3).

Em se tratando de ideias simples, uma vez que elas são sempre cópias e representam exatamente as impressões correspondentes, é sempre requerida uma impressão simples prévia, pelo que Hume formula o seu *Princípio da Cópia (PC)* (*THN*, 1, 1, 1, §7):

Princípio da Cópia (PC): Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.

Para Hume, bastaria perguntar-se “de que impressão deriva esta suposta ideia? E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita” (*EHU*, 2, §9): tal ideia é apenas produto da imaginação. Portanto, se não houver qualquer impressão simples na base ou no fundamento de uma ideia filosófica, esta deve ser rejeitada. Aplicando o (*PC*) à ideia de conexão necessária, que é da ordem das questões de fato, Hume chega à conclusão de que não há qualquer impressão simples na sua base (*EHU*, 7, §30), de modo que a ideia de conexão necessária não passa de uma mera criação da imaginação, provocada pela operação do hábito, em decorrência de uma sucessão de experiências repetidas e semelhantes.

Com base no (*PC*), Hume, ao contrário dos racionalistas, defende que não podemos justificar, pelo pensamento puro, qualquer conhecimento substancial da realidade, uma vez que a justificação última do nosso conhecimento depende da experiência (impressões). Hume também assume que as verdades lógicas (estritas ou conceituais) e matemáticas, ao contrário das verdades empíricas, são independentes da realidade extralinguística (são “relações de ideias”), e as verdades empíricas, ao contrário das verdades *a priori*, dizem respeito à realidade extralinguística (são “questões de fato”) (*EHU*, 4, §1). Uma vez que as “questões de fato” se referem unicamente ao modo como as coisas são (e não se referem ao modo como as coisas deveriam ser), segue-se que elas expressam apenas verdades contingentes: dizem apenas como as coisas são, mas não dizem por que as coisas são como são, e não de outra forma. Ademais, se podemos conceber um efeito sem causa, bem como uma causa sem efeito, segue-se, para Hume, que causa e o efeito podem existir sem o outro na realidade; e como qualquer verdade empírica pode ser negada sem que se incorra em contradição, o contrário de qualquer verdade empírica é possível, pelo que não há necessidade nas coisas: tudo na empiria é contingente. Hume, portanto, é caudatário do *contingencialismo*.

Conforme vimos em 2.2.3, Hume argumenta em favor da contingencialidade das verdades empíricas com base no seu *Argumento da Negação (AN)*, de acordo com o qual dada

uma proposição qualquer p , verdadeira, simples e com conteúdo empírico, se é logicamente possível $\neg p$, então $\neg p$ é realmente possível. Como não conseguimos conceber o contrário de verdades lógicas e matemáticas sem incorrer em contradição, se segue que elas não podem ser falsas; mas como conseguimos conceber o contrário de verdades empíricas sem incorrer em contradição, se segue que elas podem ser falsas. Uma das sustentações para o (AN) é o *Argumento da Inconcebibilidade (AI)*, que defende que se não podemos conceber que p , então se segue que p não é possível, e se podemos conceber que p , então se segue que p é possível (THN, 1, 2, 2, §8; 1, 4,5, §5). O (AN) pressupõe que se algo é logicamente possível, então é realmente possível – é a chamada ideia de que possibilidade lógica é absoluta, que baseia-se no pressuposto de que a concebtibilidade é o guia da possibilidade, e a inconcebibilidade é o guia da impossibilidade, conforme o (AI). Uma vez que a falsidade lógica e matemática são inconcebíveis, segue-se que a verdade *a priori* é necessária; e como a falsidade empírica é concebível, segue-se que a verdade empírica é contingente.

A metafísica de Hume mostra-se, portanto, *anti-essencialista* (EHU, 4, §2), na medida em que pressupõe que não há qualquer impossibilidade para além da impossibilidade lógica (conceitual ou estrita) e matemática, donde se segue que frases como “Calor é o movimento de moléculas”, “O ponto de ebulição da água no nível do mar é de 100°C”. “A água é H_2O ” ou “Nenhum objeto viaja mais rápido do que a velocidade da luz” expressam simples verdades contingentes. Na verdade, dado o anti-essencialismo de Hume, qualquer fato empírico é realmente possível, desde que não acarrete falsidade *a priori*.

No entanto, nós ainda confiamos em muitas crenças empíricas, por exemplo, que o Sol nascerá amanhã. A resposta de Hume para isso é que, em questões de fato, as operação mentais que realizamos para ir além daquilo que é dado imediatamente aos sentidos e à memória não se esgotam na relação de semelhança, nem a relação de contiguidade, mas em uma outra relação, a relação de causa e efeito (EHU, 4, §4). A nossa crença na relação de causalidade entre objetos explica a nossa expectativa de que amanhã o fogo continuará queimando e a água dessedentando, e não o contrário, pois um é reconhecido como sendo efeito do outro. Surge, portanto, a seguinte questão: como explicar a relação de causalidade? A doutrina de Hume postula que ela é composta de outras três relações: contiguidade, prioridade da causa sobre o efeito e conexão necessária (THN, 1, 3, 2, §11/ EHU, 7, § 29). A única relação problemática para Hume é a terceira, visto que a sua verdade exige algo para além da experiência empírica imediata. Hume propõe uma teoria redutivista da causalidade, que pretende desvencilhar-se do caráter nomológico da relação entre causa e efeito. Vejamos a definição que apresentamos de conexão necessária:

(c) *Conexão necessária*: É a condição de vínculo nomológico, pelo qual temos $R: (x) [P(x) \rightarrow Q(y)]$, em que o caráter nômico de R governa a relação entre os *relata* $P(x)$ e $Q(y)$, tal que as regularidades observadas não são meros acidentes. Uma vez que R governa a relação entre os *relata*, R estabelece uma *relação de necessidade*, tal que um evento ou objeto (x), em virtude de instanciar uma propriedade P , produz (ou traz a existência) um novo evento ou objeto (y), instanciando uma propriedade Q .

A conexão necessária é uma relação de *necessitação*, e tal relação governa ou explica a produção do efeito pela causa, de modo que podemos esperar que quando a causa ocorre o efeito tem de se seguir; ou, dizendo de outro modo, quando temos um efeito, é porque a causa atuou produzindo o efeito. Surge outra questão, a saber: como é possível conhecermos tais conexões necessárias entre os eventos? – Pergunta-se Hume em (*EHU*, 4, §5). Hume repugna qualquer possibilidade de estabelecer a conexão necessária de modo *a priori* (*EHU*, 4, §11), bem como também repugna qualquer justificação *a posteriori* da mesma. A solução que restou a Hume foi a *Teoria do Hábito* (*TH*), na qual teremos todos os elementos para identificarmos a noção de leis da natureza para ele.

De acordo com (*TH*), há em nós uma espécie de disposição inata (“hábito”), necessária à sobrevivência, que é sensível à repetição, e que cria em nós certas expectativas indutivas após a experiência repetida com objetos ou eventos no mundo. A ideia de conexão necessária, portanto, é em si mesma vazia, na medida em que é um produto da nossa imaginação, que atribui aos objetos um vínculo nomológico que simplesmente está ausente deles (*EHU*, 7, § 28)⁸⁷. Portanto, o (*TH*) implica o anti-realismo causal, de acordo com o qual a conexão necessária (ou vínculo nomológico) entre os objetos ou eventos da natureza não é uma propriedade objetiva deles.

Com base em tudo isso, podemos concluir que Hume defende uma teoria *regularista* das leis da natureza, que é, por consequência, *anti-realista* e *contingencialista*. De acordo com Cid (2011, p.8-9), o realismo das leis da natureza defende que leis existem independente da nossa mente: leis são características da realidade extramental. Em contraste, o anti-realismo defende que leis não existem: a existência de leis é dependente da nossa mente. Porém, mais precisamente, o anti-realismo defende que leis *necessitaristas* não existem, visto que, para o anti-realista, as únicas leis concebíveis são aquelas que identificam-se com as regularidades.

Uma vez que Hume entende que as conexões necessárias não existem como características do mundo, pois são meras projeções mentais do hábito, segue-se ele é

⁸⁷ Insista-se mais uma vez que, com base no (*AI*) e no (*AN*) é possível ultrapassar o mero ceticismo com relação à (*CN*) e inferir que o vínculo nomológico de fato não existe.

contingencialista. Mas se as conexões necessárias não existem, então leis necessitaristas também não existem, pelo que se segue que Hume é *anti-realista*. Por fim, dado que Hume entende que as leis da natureza se reduzem às regularidades observadas, então se segue que ele é *regularista*.

As regularidades humeanas, de acordo com Cid (2011, p. 42), expressam leis com a seguinte forma lógica: $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$. Por exemplo: “se algo é sal, então se dissolve em água”. Ou seja, as leis da natureza, para Hume, implicam apenas conexões regulares entre propriedades expressas por proposições empíricas, universais, intemporalmente verdadeiras, formuladas sem nomes próprios, cuja contraparte formal esteja na forma condicional: $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$.

A visão anti-realista de Hume acerca das leis da natureza implica que aquilo que nós chamamos de leis tem apenas um caráter descritivo, pois são incapazes de dizer por que as coisas são como são, e não de outra forma. Ou seja, a lei descreve que o sal se dissolve na água, mas não diz por que as coisas devem ser assim, e não o contrário. Com efeito, por negar a existência de conexões necessárias, nega-se também às leis o poder de explicar as regularidades observadas. E se as leis não explicam as regularidades factuais, então elas não podem tornar impossível nada que não seja lógica ou matematicamente impossível.

Reduzindo as leis da natureza às regularidades, temos uma consequência: qualquer evento empírico (inclusive supostos milagres), se ocorrer, passa a ser automaticamente parte da verdadeira descrição do mundo, pelo que as leis científicas que não tiverem sucesso em prever um evento muito inesperado, deverão ser modificadas para adequarem-se às novas regularidades. No entanto, dado o regularismo, não há nada como uma lei da natureza violada, senão que algo que pensávamos erradamente ser uma lei da natureza, mas que de fato não o era. E aqui parece que temos um grande problema, a saber: dada a noção de Hume acerca de leis da natureza, parece que não faz sentido um argumento metafísico contra a possibilidade de milagres. Como explicar o aparente inconveniente?

De acordo com o (*AMCM*) que nós propomos, Hume, na verdade, está argumentando contra a possibilidade de milagres, e a natureza da impossibilidade em causa é a *metafísica*, ou seja, é como se existissem razões para além da lógica e da matemática em favor da impossibilidade de milagres. E mais, é como se as verdadeiras leis da natureza não fossem apenas fisicamente necessárias (verdades físicas no nosso mundo), mas metafisicamente necessárias (verdades em todos os mundos *metafisicamente* possíveis). Assim, para estabelecermos o nosso ponto, o próximo passo será argumentar que Hume, contrariamente à sua metafísica regularista das leis pressupôs no ensaio “Dos Milagres” uma forte noção de leis da natureza.

3.2.2 Um Pressuposto Não-Regularista Implícito ao (AMCM)

Recordemos de uma das definições de Hume de milagre (*EHU*, 10, §12):

Um milagre é uma violação das leis da natureza; e como uma experiência firme e inalterável estabeleceu essas leis, a prova contra um milagre, pela própria natureza do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento que possa ser imaginado derivado da experiência.

Nesta passagem, segundo iremos demonstrar, Hume está tomando a experiência firme e uniforme dos eventos no mundo - isto é, a forma como os objetos têm se comportado no mundo, de acordo com a nossa experiência passada - como *indício* em favor de que há leis da natureza irredutíveis às regularidades, e que tais leis irredutíveis governam as regularidades.

Hume insiste que milagres são eventos que, pela natureza do fato (“nature of the fact”), são contrários às leis da natureza, pelo que não parece ser o caso de que milagres sejam simplesmente contrários às regularidades observadas, mas que são em si mesmos, enquanto supostos eventos que ocorrem no mundo real, contrários às leis da natureza. Algumas passagens podem ajudar a fortalecer a nossa hipótese.

No mesmo parágrafo citado, Hume diz que é mais do que provável que todos os homens devam morrer, bem como que o chumbo não possa permanecer por si mesmo suspenso no ar, e que o fogo consuma a madeira e seja apagado pela água. Tais eventos são, segundo ele, mais do que prováveis, pois estão em conformidade com as leis da natureza, pelo que só esperaríamos o contrário se ocorresse uma violação de tais leis (ou seja, um milagre). A afirmação de Hume, tomada na sua literalidade, é incompatível com o regularismo, pois este pressupõe o contingencialismo, de acordo com o qual não há conexões necessárias no mundo. Ademais, o fato de nunca ter ocorrido de um chumbo ficar suspenso no ar por si mesmo não faz com que tal ocorrência não possa acontecer na realidade, nem tão pouco que seja “mais do que provável” que o chumbo deva cair. Pelo regularismo, as leis da natureza nada dizem sobre o evento em si, pois não há nada nas leis da natureza - que são apenas fabricações da mente humana - que possa tornar certas ocorrências “mais do que prováveis”. Assim, Hume, ao que parece, está considerando que a experiência uniforme é uma *prova* contra a *existência* de qualquer milagre (“against the existence of any miracle”)⁸⁸ no sentido de que *a uniformidade de eventos fortalece ou torna mais provável que leis da natureza invioláveis existam*, ou seja, que a uniformidade

⁸⁸ Observe-se que aqui temos, nas palavras de Hume, uma prova contra a *existência* do evento, não simplesmente contra a crença no evento.

confirma a hipótese da necessidade das leis. Portanto, uma prova em favor do milagre teria que ser tal que ultrapassasse a evidência da experiência uniforme em favor das leis da natureza, o que é irrealizável.

Na nota ao parágrafo 12, Hume deixa claro que os supostos eventos miraculosos são, *de fato*, contrários às leis da natureza no sentido de que são realmente contrários àquilo que as leis estabelecem. Por exemplo, é um milagre que se ordene, e só com o poder da palavra um homem morra; é igualmente um milagre que se ordene e apenas com a força da palavra comece a chover ou os ventos a soprarem. Ora, se tais eventos ocorressem, não seria apenas uma mera regularidade que estaria sendo violada, senão que uma característica da realidade, referente à natureza das leis que governam as próprias regularidades, que estaria sendo violada. Na mesma nota, Hume diz literalmente o seguinte:

For if any suspicion remain, that the event and command concurred by accident, there is no miracle and no transgression of the laws of nature. If this suspicion be removed, there is evidently a miracle and a transgression of these laws; because nothing can be more contrary to nature than that the voice or command of a man should have such an influence.

Ou seja, se há alguma suspeita de que a morte e a ordem da morte coincidiram apenas acidentalmente, isto é, se a ordem emitida e o evento morte não possuem qualquer vínculo de relação necessária, então não há milagre nem transgressão às leis da natureza. Portanto, temos aqui mais uma afirmação completamente incompatível com o regularismo humeano, conforme apresentado em 3.2.1. Ou seja, Hume não aceita apenas que um evento destoe *acidentalmente* da regularidade observada, mas exige que seja realmente uma violação de uma lei, pelo que pressupõe aqui o realismo das leis.

Na mesma nota, lemos que Hume diz que um milagre permanece sendo um milagre mesmo que não seja identificado pelos homens como tal. Por exemplo, se uma casa ou navio se elevam por si mesmos no ar, então sabemos que ocorre um milagre manifesto; em contraste, se uma simples pena se eleva no ar por si mesma, sem a ajuda do vento ou de qualquer outro poder natural, é um milagre tão real quando os primeiros, embora não se possa perceber. Assim, independente da nossa informação acerca de como as coisas se comportam no mundo, de como as coisas são regularmente, se algo viola uma lei da natureza – se é uma violação de uma lei da natureza que uma pena fique por si mesma suspensa no ar –, então trata-se de um milagre. Portanto, o milagre diz respeito à natureza das coisas, não da nossa experiência ou conhecimento sobre elas. Claro que é também pela experiência que descobrimos quais são as verdades que melhor explicam a regularidade dos fenômenos, mas os fenômenos em si mesmos

devem se comportar de acordo às leis da natureza, independente daquilo que sabemos sobre eles. Até aqui só consideramos as passagens da primeira parte do ensaio.

Na segunda parte do ensaio, em que Hume considera a força do testemunho em favor de supostos fatos miraculosos, temos a estranha insistência de Hume de que mesmo atendidos todos os critérios para se considerar o testemunho uma prova em favor do milagre, devemos ainda assim rejeitar a hipótese de que o milagre ocorreu. Hume faz menção a um caso contado por Tácito, de que Vespasiano curou um cego (*EHU*, 10, §25), bem como menciona o caso do cardeal Retz, que viu um homem que tinha apenas uma perna ter a perna faltante restituída, por meio do óleo bento passado no coto (*EHU*, 10, §26). Para Hume, o cardeal Retz fez bem em não acreditar no milagre, apesar da forte evidência testemunhal em favor dele, pois, pela natureza do fato, a sua falsidade já estava estampada. Em seguida, Hume menciona os milagres (bem atestados) realizados sobre o túmulo do Abade de Paris (*EHU*, 10, §27). Hume destaca que, apesar da forte evidência testemunhal, temos em desfavor do testemunho a absoluta impossibilidade ou natureza miraculosa dos acontecimentos (“the absolute impossibility or miraculous nature of the events”). Hume está, portanto, se referindo textualmente a uma impossibilidade *real*, em virtude da natureza dos eventos miraculosos, por acarretarem violação das leis da natureza.

No parágrafo 35, Hume afirma que nenhum testemunho em favor de um milagre *já chegou a torná-lo provável*, nem tão pouco a torná-lo uma prova, pois a experiência nos assegura da existência das leis da natureza – pressupondo aqui, mais uma vez, que a regularidade uniforme é apenas indício em favor da existência de leis da natureza, não a sua forma final. No parágrafo 37, Hume conta a fantástica história da ressurreição da rainha Elizabeth, que morreu e apareceu viva após três meses de morta. Ora, apesar da evidência testemunhal forte em favor do milagre, Hume entende que o racional seria negar a morte da rainha, *pois ele não estaria disposto a aceitar uma violação tão patente das leis da natureza*. Ou seja, apesar de os critérios de credibilidade para o testemunho terem sido satisfeitos, a crença em milagres ainda seria absurda, pois a ressurreição seria uma violação das leis da natureza. Mais uma vez, portanto, Hume pressupõe uma visão realista das leis, visto que permanece fechado à possibilidade do evento miraculoso apesar de ter excelente evidência testemunhal em seu favor.

Quanto ao caso relatado no parágrafo 36, que diz respeito ao fenômeno alegado de uma escuridão de oito dias em toda a Terra, devemos entendê-lo mais corretamente conforme a interpretação de Ellin (1993, p. 206), como sendo um caso de um evento maravilhoso (*marvellous*) ou extraordinário, não de um milagre e, por isso, não é de estranhar que Hume o

tenha autorizado. Em suma, podemos concluir que Hume, pelo menos no seu ensaio “Dos Milagres”, pressupõe uma visão realista das leis da natureza e, portanto, contrária ao regularismo derivado da sua metafísica e epistemologia.

No entanto, para que o (AMCM) seja estabelecido completamente, devemos explicar por que a natureza da impossibilidade em causa não é simplesmente a impossibilidade física ou natural, mas a impossibilidade metafísica. Em primeiro lugar, *algo só pode ser uma impossibilidade metafísica se for a negação de uma necessidade metafísica*. Mas serão as leis da natureza metafisicamente necessárias? Por enquanto, iremos apenas explicar a razão pela qual o (AMCM) de Hume parece pressupor a necessidade metafísica das leis.

De acordo com Cid (2016, p. 111), o termo “necessidade metafísica” tem dois sentidos: necessidade kripkeana e necessidade real. A necessidade real é aquela que é oposta à necessidade meramente epistêmica; a necessidade kripkeana é um misto de necessidade real com a necessidade lógica, uma vez que se opõe à necessidade meramente epistêmica e leva em conta as identidades como necessárias, mesmo as chamadas necessidades *a posteriori*.

Para entendermos melhor a necessidade kripkeana, tomemos a necessidade lógica como o conjunto mais restrito de necessidades, no sentido em que tudo que é logicamente necessário é verdade em todos os mundos possíveis sem mais qualificações. O que se leva em conta como metafisicamente necessário em Kripke é aquilo que é logicamente necessário junto com as identidades verdadeiras. Que identidades são essas? São as identidades que expressariam as essências das coisas, como o exemplo clássico de “água = H₂O”. Tal necessidade está relacionada à conceitabilidade, visto que a argumentação kripkeana pela necessidade metafísica nesses casos apela para dizer que não é concebível uma água que não seja H₂O, dada a identidade descoberta *a posteriori*.

Quanto à necessidade real (não kripkeana), Cid aponta para o fato de que ela pode aceitar mais coisas do que a kripkeana, no sentido de aceitar necessidades que não são um misto de necessidades lógicas junto com as identidades verdadeiras conhecíveis primitivamente *a priori* e *a posteriori*⁸⁹; por exemplo, as leis empíricas da natureza, que são irreduzíveis às identidades e não são logicamente necessárias. De qualquer modo, a necessidade metafísica serve de maneira

⁸⁹ Recordemos do argumento de Kripke, conforme vimos no Cap. 1: (1) água é H₂O; (2) se “x” e “y” são designadores rígidos, então necessariamente x = y; (3) “água” e “H₂O” são designadores rígidos. (4) Logo, necessariamente água = H₂O. Conforme podemos ver, este argumento é um misto de necessidades lógicas junto com as identidades verdadeiras conhecíveis primitivamente *a priori* e *a posteriori*. A identidade de (1) sabemos primitivamente *a posteriori*, e (2) sabemos *a priori*, pelo que sabemos (4) *a posteriori*, e assim nem toda a necessidade é conhecível *a priori*. Uma das grandes contribuições de Kripke foi mostrar como a aprioricidade e a aposterioridade, como conceitos epistêmicos, não são co-extensivos à necessidade e contingência, como conceitos metafísicos.

muitíssimo adequada (seja kripkeana ou não) para fazer oposição aos conceitos epistêmicos. Não é mais estranho, portanto, postular necessidades que não são conhecíveis *a priori*.

Conforme vimos no ponto 1, a modalidade metafísica cumpre o papel que as modalidades lógica e natural não cumprem, a saber: de ser a modalidade absoluta. Se se entende que a modalidade metafísica é absoluta, então deve-se afirmar que se algo é metafisicamente necessário, então é verdadeiro em todos os mundos *realmente* possíveis, e se algo é metafisicamente possível, então é verdadeiro em ao menos um mundo *realmente* possível. Ou seja, enquanto a modalidade metafísica não se reduz a nada não modal, a necessidade lógica (estricta ou analítica) reduz-se a algo não modal, pois se reduz à verdade lógica (estricta ou analítica), e a necessidade natural ou física⁹⁰ também reduz-se a algo não modal, pois se reduz à implicação por um domínio de leis.

Do fato de ser logicamente possível que a água tivesse sido H_3O , uma vez que a sua negação não é logicamente necessária, não se segue que há mundos *realmente* possíveis em que a água é H_3O , pois só estamos atentando às leis da lógica. E do fato de ser fisicamente necessário que nenhum objeto viaje mais rápido do que a luz, uma vez que isso se segue das leis da natureza vigentes no nosso mundo, não podemos inferir que isso é verdadeiro em todos os mundos *realmente* possíveis, pois só estamos atentando às leis da física. Ou seja, estamos a falar de coisas restritas ao domínio das leis lógicas ou físicas, e não sobre algo irrestritamente possível ou necessário. Cid (2016, p.110) põe da seguinte maneira:

Quando queremos saber, de algo que é naturalmente necessário, se ele é *realmente* necessário e, de algo logicamente contingente, se é realmente contingente, tornamos as modalidades lógica e natural em modalidades relativas e procuramos saber sobre a modalidade absoluta.

A ideia central de Cid é que, apesar de ser naturalmente necessário que nenhum objeto viaje mais rápido do que a luz, disso não se segue que seja metafisicamente necessário, uma vez que estamos apenas restringindo o nosso discurso aos mundos naturalmente necessários, sem nos comprometer com a ideia de que é absolutamente impossível, sem mais qualificações, algo viajar mais depressa do que a luz em todos os mundos *realmente* possíveis. Por outro lado, é logicamente contingente que algum objeto viaje mais rápido do que a luz, pois é logicamente contingente tudo aquilo que é logicamente possível e não é logicamente necessário. Como toda a lei da natureza pressupõe que as necessidades lógicas sejam o caso - as necessidades lógicas são o conjunto de verdades mais restritas que há -, segue-se que tudo que é logicamente

⁹⁰ Pressupondo que as verdades naturais mais básicas são as da física.

necessário é também naturalmente necessário e, portanto, nada que é natural viola uma necessidade lógica. Porém, nem tudo que é naturalmente necessário é logicamente necessário, pois não é logicamente necessário que nenhum objeto viaje mais rápido do que a luz. Assim, “Quando queremos saber, de algo que é naturalmente necessário, se ele é *realmente* necessário e, de algo logicamente contingente, se é realmente contingente” (2016, p.110) queremos saber se algo é irrestritamente possível ou impossível, visto que nem tudo que é naturalmente necessário, é necessário; e nem tudo que é logicamente possível, é possível⁹¹. Conforme Murcho (2002, p.35), o conceito de modalidade metafísica é fundamental se quisermos dar sentido à pergunta se as leis da natureza são necessárias ou contingentes.

O conceito de modalidade metafísica permite também compreender o problema de saber se as leis da física são necessárias ou contingentes. A questão perde o sentido sem o conceito de modalidade metafísica, pois é trivial que as leis da física são fisicamente necessárias e logicamente contingentes. O que não é trivial é saber se as leis da física são metafisicamente contingentes, isto é, se as leis da física poderiam ter sido diferentes do que são.

Assim, tendo mostrado que a modalidade metafísica é requerida para dar sentido à pergunta se as leis da natureza são necessárias ou contingentes, resta agora saber se o argumento de Hume pressupõe ou não a necessidade metafísica das leis. Conforme temos visto, Hume insiste que a natureza da impossibilidade dos eventos miraculosos não é apenas epistêmica, mas *real*; e, assim, supõe uma impossibilidade em virtude da natureza intrínseca do mundo, ou seja, metafisicamente necessária. Se as leis da natureza fazem parte da natureza intrínseca da realidade, então elas explicam por que algumas combinações de elementos básicos da natureza são realmente possíveis e outras não: nos dão o horizonte da possibilidade ou impossibilidade. Tais leis devem possuir força contrafactual, uma vez que as leis metafisicamente necessárias devem nos dizer como duas propriedades se relacionam e o que resulta dessa relação, em quaisquer mundos realmente possíveis. Portanto, qual seria o nível de força contrafactual que devemos assumir em relação às leis da natureza metafisicamente necessárias?

Dentro da tradição realista das leis⁹², na qual se assume que há leis da natureza independentes da nossa mente, assume-se também que as conexões necessárias são relações de

⁹¹ Se a necessidade natural, conforme estamos dizendo, é logicamente contingente, então é logicamente possível, mas não se segue que toda a possibilidade lógica seja também uma possibilidade natural, pois a possibilidade lógica é simplesmente aquilo cuja negação não é logicamente necessário; e a negação de uma necessidade natural não é a negação de uma necessidade lógica, uma vez que, repita-se, a necessidade natural é logicamente contingente. Ou seja, toda possibilidade natural é também uma possibilidade lógica, mas nem toda possibilidade lógica será uma possibilidade natural.

⁹² Veja-se Armstrong (1983), Tooley (1977), Smith (2001), entre outros.

necessitação entre propriedades ou universais⁹³. Assim, as leis da natureza seriam universais de segunda ordem, e governariam as regularidades, não o contrário. Disputa-se, entretanto, quanto à natureza dos universais⁹⁴. A força contrafactual das leis é dada, em uma metafísica realista das leis, pelo tipo de relação de necessitação entre universais. Segundo Cid (2016), em uma metafísica realista das leis, existem três tipos de relações de necessitação possíveis, a saber: (1). *Necessitação forte*: existência em todos os mundos *realmente* possíveis; (2). *Necessitação fraca*: existência nos mundos possíveis que existem instâncias dos universais; (3) *Necessitação Contingente*: existência de necessitação apenas no mundo atual. Argumentaremos no próximo capítulo que o argumento de Hume pela impossibilidade das leis deve ser entendido como pressupondo a necessitação forte das leis, independentemente se Hume estava ciente deste pressuposto.

O fundamental é que, dada a tese da necessidade metafísica das leis, segue-se que não faz sentido falar em violações, pois não faz sentido falar da possibilidade da ocorrência de eventos que são realmente impossíveis. Portanto, se milagres implicam a violação de leis da natureza metafisicamente necessárias, então, pelo (AMCM), milagres são metafisicamente impossíveis.

Após termos formulado, apresentado e defendido o (AMCM), passaremos agora ao próximo argumento de Hume, que também receberá uma nova formulação, pelo que chamaremos de *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*.

3.3 O Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)

Passaremos a defender que Hume tem um argumento contra a racionalidade da crença em milagres, pelo que rejeita a possibilidade de que um testemunho possa servir como indício suficiente em seu favor. Em suma, a ideia de Hume é que o testemunho não justifica a crença em milagres, pois as condições para isso não são concretamente satisfeitas, e nem podem ser, pois, por um lado, o milagre tem, por definição, uma uniformidade em seu desfavor, e, por outro

⁹³ Branquinho (2006, p.635): “Propriedades formam aquela categoria de entidades que se caracterizam por serem predicáveis de, ou exemplificáveis por algo. P. ex., a propriedade de ser oval é predicável de, ou exemplificável por, objetos ovais; e diz-se desses objetos que são exemplos ou espécies da propriedade, que é assim vista como um tipo ou universal”.

⁹⁴ Armstrong (1983) defende um realismo aristotélico das propriedades (*immanentismo in rebus*), ou seja, que não há leis na ausência de instâncias. Em contraste, Tooley (1977) e Smith (2001) optam por um realismo platônico das propriedades (*transcendentismo ante rem*), ou seja, que há leis mesmo na ausência de instâncias ou propriedades. O problema da natureza das propriedades ou universais não será abordado neste capítulo.

lado, a impossibilidade da violabilidade das leis da natureza. O argumento metafísico, portanto, é usado de maneira acessória no (*AECM*) em certo momento.

Nossa formulação do (*AECM*) aproxima-se da primeira interpretação de Fogelin (1990), segundo a qual Hume, na segunda parte do seu ensaio, estaria argumentando de maneira hipotética contra a força do testemunho em favor dos milagres, mesmo após ter repugnado a possibilidade dos mesmos. Houve, como mencionamos, uma mudança na opinião de Fogelin (2003) quanto ao argumento de Hume, pelo que passou a defender que se Hume estivesse argumentado na primeira parte do seu ensaio contra a possibilidade dos milagres, então seria uma perda de tempo investigar depois qual é o estatuto da crença em milagres pela força do testemunho, uma vez que a posse de uma razão para se rejeitar *a priori* qualquer alegação de milagre é, em si mesmo, uma ótima razão para rejeitarmos a racionalidade da crença em tais eventos.

No entanto, desde que os agentes cognitivos não sejam infalíveis, há sempre casos em que têm crenças racionais, adequadamente justificadas, mas falsas. Isso é azar epistêmico: um agente forma as suas crenças cuidadosamente, com as melhores justificações de que é capaz, e conclui *p*, mas *p* é falsa. O fato de se tratar de verdades ou falsidades contingentes, ou necessárias (metafisicamente) não faz diferença alguma. Faria diferença se se tratasse de frases conceitualmente impossíveis e que, ao mesmo tempo, fossem muito simples, como “chove e não chove”. Portanto, não é algo impróprio investigar as condições epistêmicas que tornariam alguém racionalmente autorizado a crer em milagres mesmo após ter concluído que milagres são impossíveis. De acordo com a nossa interpretação, Hume tem, na verdade, uma dupla preocupação no seu ensaio. Em primeiro lugar, quer argumentar que uma das condições para que um evento seja miraculoso é a “condição de violação” e, em seguida, que a natureza é tal que as suas leis verdadeiras não podem ser violadas, donde se segue que milagres não podem *realmente* ocorrer. E, em segundo lugar, que a crença em milagres é tal que nunca se tem (nem se pode ter) justificação apropriada com base testemunhal para eles.

Segundo o (*AECM*) de Hume, mesmo que um testemunho satisfaça as exigências para tornar-se uma prova em favor do milagre, ele ainda teria uma evidência indutiva prévia uniforme contrária, bem como a inviolabilidade das leis da natureza, o que seria uma evidência imbatível contra qualquer testemunho em favor de milagres.

O argumento de Hume, conforme formularemos, é compatível com a distinção feita por Fogelin (2002) entre o “método direto” e o “método indireto” de avaliação do testemunho. No entanto, destacamos que, para Hume, o “método direto” (que é aquele que trata das qualidades intrínsecas ao testemunho), quando tomado em si mesmo, não é capaz de superar a evidência

indutiva prévia acumulada pelo “método indireto” sobre as regularidades observadas, isto independente se o milagre pretende ou não ser fundamento de algum sistema religioso – caso em que, neste ponto, discordamos de Fogelin e Flew. Entendemos, juntamente com Ellin (1993, p. 206), que Hume defende que tudo aquilo que possa pertencer aparentemente ao campo do miraculoso (religioso ou não), pertence, antes sim, ao campo do maravilhoso, caso em que jamais pode fundamentar uma religião.

Quanto à máxima de Hume (*EHU*, 10, §13), que diz: “não há testemunho que seja suficiente para estabelecer um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer”, Earman entende corretamente que o argumento de Hume pressupõe, em princípio, que o milagre, dado o nosso conhecimento de fundo, é sempre mais improvável. Assim, a falsidade do testemunho em apoio ao milagre é sempre mais provável. Aliás, para Hume, eventos extraordinários exigem evidências extraordinárias (*EHU*, 10, §24).

Swinburne também notou acertadamente acerca de Hume que “A evidência do que geralmente acontece conta pesadamente contra o testemunho de testemunhas sobre o que aconteceu” (1970, p. 14). Como uma lei da natureza já pressupõe uma sequência invariável de eventos de um certo tipo no passado, segue-se que qualquer alegação de que houve uma exceção ao padrão invariável terá, à partida, um ônus enorme para arcar, que é o de fornecer, em termos de frequência, evidências contra a lei da natureza já estabelecida, o que exigirá um número incrível de testemunhas confiáveis para que se possa contrabalançar o peso da evidência das leis da natureza em prol do testemunho do milagre.

Ora, como não temos tais evidências em favor do milagre, a crença em milagres é sempre irracional. Ademais, sequer é possível que a crença em milagres seja racional, pois, mesmo que haja boa evidência testemunhal em favor do milagre (por hipótese), ela não será jamais capaz de contrapor a uniformidade da natureza nem a impossibilidade metafísica das leis da natureza, conforme o (*AMCM*).

Vejamos aqui a nossa proposta de formulação do argumento (ou argumentos) de Hume:

- (1) É sempre racional acreditar naquilo que é mais provável.
- (2) A evidência testemunhal em favor de um milagre *M* deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$.
- (3) Se *M* é um milagre, então há sempre uma experiência uniforme contrária a *M*.
- (4) A ocorrência de *M* é mais provável do que $\neg M$ se a evidência testemunhal que dispomos em favor de *M* for maior do que a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$.

- (5) Portanto, a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$ é sempre maior do que a evidência testemunhal que dispomos em favor de M . (De 3 e 4)
- (6) Portanto, a crença em M é sempre irrazoável. (De 1, 2 e 5)
- (7) Se M é um milagre, então M é uma impossibilidade metafísica (pelo *AMCM*).
- (8) Nenhuma evidência indutiva pode tornar razoável a crença de que um evento que é uma impossibilidade metafísica ocorreu.
- (9) Portanto, não é possível que a crença em M se torne razoável. (De 7 e 8)

De cara, vemos que é possível criticar a premissa (2), pois, para ela ser verdadeira, a concepção reducionista de testemunho terá de ser a mais plausível. No entanto, é muito disputável na epistemologia do testemunho contemporânea se tal concepção é plausível. Assim, é importante apresentar, ao menos em linhas gerais, a epistemologia do testemunho de Hume.

3.3.1 Hume e a Epistemologia Reducionista do Testemunho

Quanto ao testemunho humano, Hume diz o seguinte (*EHU*, 10, §8):

A razão pela qual atribuímos qualquer crédito a testemunhas e historiadores não é derivada de qualquer conexão que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas porque estamos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles.

Hume defende que os ouvintes de um testemunho deveriam observar uma conformidade constante e regular entre o testemunho e os eventos correspondentes, de modo que o relato testemunhado só estaria justificado se estivesse em conformidade com a experiência do ouvinte. Ou seja, o estatuto epistêmico do testemunho é, em última análise, redutível à nossa percepção sensorial, à memória e à inferência indutiva – por isso chama-se reducionismo. O que se segue é que o ouvinte deve possuir razões positivas de que o testemunho está justificado. Tais razões, obviamente, não podem ser elas mesmas testemunhais; do contrário, seria uma justificação circular.

Contrasta com o reducionismo a visão, comumente atribuída a Thomas Reid (2013), de que a justificação testemunhal é uma fonte epistêmica irredutível, ou seja, que o testemunho é uma fonte básica de justificação, estando, portanto, em pé de igualdade com a percepção dos sentidos, memória e inferência indutiva – por isso chama-se não-reducionismo. O que se segue é que, apesar de ser facultativo a posse de razões positivas em favor do testemunho, a ausência de razões negativas ou contrárias é necessária, a fim de evitar a irracionalidade ou irresponsabilidade doxástica. Segundo Faria (2017, p. 282), podemos formular a tese reducionista da seguinte maneira:

(TR) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse B tem razões positivas, não-testemunhais, suficientemente boas para aceitar o testemunho de A. Ou seja, a garantia testemunhal é *reduzível* à garantia da percepção, memória, e inferência indutiva.

Faria (2017) ainda distingue duas formas diferentes de reducionismo de testemunho. A primeira, chama-se *reducionismo global*, pois estabelece que os ouvintes de testemunho devem possuir razões positivas (não-testemunhais, para evitar a circularidade) para acreditar que ele é, em geral, uma fonte fiável de crença. A segunda, chama-se *reducionismo local*, pois estabelece que os ouvintes devem possuir razões positivas (não-testemunhais) para acreditar no testemunho em particular e, portanto, a justificação de cada relato seria reduzível às instâncias da percepção sensorial, memória e inferência indutiva.

De acordo com a premissa (2) do nosso (*AECM*), a evidência testemunhal em favor de um milagre M deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$. Ou seja, o estatuto epistêmico do testemunho em favor do milagre deve ser, em última análise, reduzível à nossa percepção sensorial, à memória e à inferência indutiva. É preciso que o ouvinte tenha razões positivas (não-testemunhais) de em favor do testemunho do falante.

É possível criticar a premissa (2) do (*AECM*) atacando a teoria reducionista do testemunho, e apresentando em seu lugar uma concepção não-reducionista ou híbrida do testemunho, e assim o argumento de Hume seria seriamente comprometido.

4 QUAL TEORIA DAS LEIS É COMPATÍVEL COM O (AMCM) DE HUME?

No ponto 2 desta dissertação mostramos como a modalidade metafísica é requerida para dar sentido à pergunta se as leis da natureza são necessárias ou contingentes, e no ponto 3 argumentamos que Hume tem um argumento contra a possibilidade de milagres que pressupõe a necessidade metafísica das leis da natureza. A ideia é que se as leis da natureza existem como parte da natureza intrínseca da realidade, então elas nos dão o horizonte da possibilidade ou impossibilidade real das relações causais. Pois bem, tais leis devem possuir a força contrafactual requerida pelas leis científicas nas suas mais diversas formas. A força contrafactual das leis, em uma metafísica realista das leis, é dada pelo tipo de relação de necessitação entre universais, que pode ser: (1) *necessitação forte*: existência em todos os mundos *realmente* possíveis; (2) *necessitação fraca*: existência nos mundos possíveis que existem as instâncias dos universais; e (3) *necessitação contingente*: existência de necessitação apenas no mundo atual. Argumentaremos neste ponto 4 que o argumento de Hume em favor da impossibilidade dos milagres deve ser entendido como pressupondo a necessitação forte das leis, pois só esta pode suportar de maneira adequada a noção de impossibilidade real, pressuposta no (AMCM) – independentemente se Hume estava ciente disso ou não.

Ademais, conforme vimos, à luz das evidências textuais, argumentamos no ponto 3 que Hume propôs um argumento contra a possibilidade de milagres, cuja natureza da impossibilidade é *metafísica* – o que pressupõe, portanto, que as leis da natureza são metafisicamente necessárias. Ora, conforme a hipótese que estamos defendendo, Hume põe uma “condição de violação” para que um evento seja miraculoso, e tal condição deve envolver três exigências: a) que as leis da natureza, dada a natureza intrínseca do mundo, sejam *realmente* invioláveis (metafisicamente necessárias); b) que a ocorrência de um milagre implique, necessariamente, a violação de uma lei da natureza; e c) que a violação da lei da natureza seja resultado da causação de um agente sobrenatural. Assim, dada a premissa da necessidade metafísica das leis, segue-se que não faz mais sentido falar em violações, pois não faz sentido falar da possibilidade da ocorrência de eventos que são realmente impossíveis. Portanto, se milagres implicam a violação de leis da natureza metafisicamente necessárias, então, pelo (AMCM), milagres são metafisicamente impossíveis.

Para quem defende que Hume tem um argumento contra a possibilidade de milagres, é possível argumentar que a impossibilidade em causa é compatível com qualquer teoria realista das leis da natureza – inclusive com a teoria disposicionalista, cujos fundamentos são anti-realistas –, pois todas elas garantem, de alguma forma, pelo menos que algo deve ou não ser o

caso no nosso mundo atual. No entanto, como veremos, será preciso analisar mais detalhadamente as principais teorias das leis, para ver se a noção de impossibilidade só no nosso mundo atual (ou naqueles mundos em que há as instâncias das leis) pode dar conta da noção de impossibilidade real pressuposta no argumento de Hume. Se ficar demonstrado que só a noção de lei natural como relação de necessitação metafisicamente necessária pode dar conta da impossibilidade *real* das interações causais, então o leque de alternativas compatíveis com o (AMCM) de Hume ficará bem mais restrito.

Portanto, neste ponto 4 não será investigado propriamente o pensamento de Hume sobre a natureza das leis da natureza, pois, conforme já explicitamos no ponto 2, a metafísica de Hume aplicada às leis naturais, nos diz que as leis são anti-realistas, regularistas e contingencialistas; contudo, defendemos que Hume adota também uma visão realista das leis para argumentar contra os milagres. Com efeito, pretendemos agora identificar qual(is) teoria(s) das leis da natureza é(são) compatível(is) com o pressuposto implícito ao (AMCM) de Hume, de que as leis da natureza são *realmente invioláveis*. Começaremos, pois, pelo chamado regularismo humeano e lewisiano.

4.1 O Regularismo Humeano e Lewisiano

Uma série de filósofos inspirados em David Hume, mas com antepassados teóricos desde o nominalismo medieval, afirmam que leis da natureza existem mas reduzem-se aos estados dos particulares, e que estes as governam – advogam, portanto, uma visão anti-realista das leis, pois, segundo tal perspectiva, não há leis que existam independentemente dos particulares. Ademais, chama-se “regularismo” o anti-realismo que explica a dependência das leis com relação aos particulares em termos de regularidades de um certo tipo entre os particulares. Há, contudo, formas distintas de regularismo, sendo a versão humeana (ou ingênua) a mais famosa, que caracteriza-se por conferir um fundamento meramente epistêmico às leis naturais, na medida em que propugna que só há leis se há pessoas com estruturas cognitivas capazes de fazerem generalizações universais de um certo tipo, a saber: condicional e intemporalmente verdadeiras acerca da realidade. Assim, se não existissem agentes epistêmicos que pudessem pensar e sistematizar as regularidades observacionais, não haveriam leis da natureza.

Com efeito, para o regularista humeano, a verdade condicional “se algo é uma amostra de alumínio, então seu ponto de fusão é 660,3 °C” é uma lei da natureza, justamente porque, dada certa regularidade observada, trata-se de uma verdade intemporal e universal – os critérios,

aqui, não apontam para nada no próprio alumínio (ou algo de natureza extramental, por exemplo) que torne necessário que se algo é alumínio, então seu ponto de fusão deve ser 660,3 °C. Na perspectiva humeana, as coisas devem ser vistas assim porque simplesmente não há necessidade nas coisas; há a necessidade lógica, mas esta explica-se apenas com base na linguagem⁹⁵. Por consequência, o regularista é também um contingencialista, na medida em que nega haver qualquer conexão real entre algo ser alumínio e ter ponto de fusão 660,3 °C. Assim, não há como as chamadas “leis regularistas” estabelecerem qualquer impossibilidade real, visto que não explicam como as coisas devem ser, senão que apenas se reduzem às generalizações de um certo tipo. Falta-lhes, portanto, uma força normativa (ou nômica). Consequentemente, o regularismo humeano desemborça em um sério problema: não consegue distinguir uma regularidade acidental de uma regularidade não acidental.

Temos a intuição geral de que se é uma lei que Fs são Gs, então b que não é F, se fosse F, seria G. Para exemplificar, imaginemos a lei “se algo é sal, então se dissolve na água”. Ora, se há força contrafactual nesta lei, então mesmo que não houvesse sal e água, continuaria sendo verdade que, se houvesse sal e água, então, dadas certas condições, o sal se dissolveria na água. No entanto, a lei regularista não tem força contrafactual para isso, na medida exata em que não alcança possibilidades não atuais. Podemos dizer - algo ironicamente - que o regularismo está essencialmente ligado apenas ao modo como as coisas são. Assim, se todas as verdades empíricas são contingentes, então há mundos possíveis em que as leis da natureza que vigoram no nosso mundo não se mantêm, e se há mundos nos quais o sal não se dissolve em água, não sabemos o que garante que o sal se dissolve em água no nosso mundo atual. Ora, dado o regularismo, não há nada que garanta a contrafactualidade das leis, pois falta-lhes um fundamento ontológico.

Do dito acima, decorre outro inconveniente para o regularismo: ele parece ser incapaz de manter a racionalidade da indução, pois nenhuma regularidade específica em um certo momento do tempo é capaz garantir que ela se manterá no momento seguinte. Em suma, no regularismo, só resta uma expectativa de que o futuro será semelhante ao passado, mas apenas isso. O quantificador universal da regularidade humeana é justificado apenas por uma componente epistêmica, mas não por uma base ontológica, e acaba por se afastar do “espírito” das leis científicas, que são apresentadas não como simples generalizações acidentais, mas como algo que capta o que há de mais fundamental na natureza das coisas, bem como nas suas relações causais. Assim, por mais que uma regularidade esteja bem sustentada pela evidência

⁹⁵ Alguns dos inconvenientes com tal perspectiva foram devidamente apontados no ponto 2 desta dissertação.

empírica, sua universalização, no regularismo, será sempre um movimento irracional, pois não há leis com força modal suficiente para governar as regularidades observadas. A realidade é como um grade mosaico de peças desconexas e soltas.

Um outro problema com o regularismo é o “problema da confirmabilidade” das leis. A regularidade humeada (ou seja, a lei regularista) se expressa formalmente por meio de uma condicional material, qual seja $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$, a qual, por equivalência lógica, podemos obter $\forall x (\neg Fx \rightarrow \neg Gx)$ – que é a contraposição da lei. Ora, mas se há equivalência em tais fórmulas, a instância de uma lei deve confirmar a outra lei. No entanto, isso não acontece no regularismo, pois não parece ser o caso de que qualquer coisa que não seja sal e não dissolve em água (um chinelo de borracha, por exemplo) possa confirmar a lei de que tudo aquilo que é sal dissolve em água. Se é uma lei da natureza que o sal se dissolve em água, então ela não pode ser confirmada por um chinelo de borracha, pois se x confirma uma lei, então a lei explica x . Contudo, a lei que diz que o sal se dissolve na água não explica o fato de que os chinelos x ou y são de borracha. Consequentemente, a confirmabilidade das leis é absurda no regularismo.

Ademais, o filósofo Armstrong (1983, pp. 15-15, 17) ainda pontua dois problemas graves no regularismo humeano, a saber: o problema das *uniformidades singulares* e o problema das *uniformidades locais*. Em ambos os casos, temos regularidades humeanas, mas não temos leis da natureza. Quanto ao primeiro problema, parece algo intuitivo que se um indivíduo possui um conjunto de propriedades individuador, então ele possui uma outra propriedade, qual seja: de ser, por exemplo, um filósofo. Um exemplo que se pode dar é o seguinte: “para todo indivíduo, se ele possui um conjunto de propriedades individuador que o faz ser Mario Ferreira dos Santos, então ele é um importante filósofo brasileiro”. Como se pode ver, trata-se de uma proposição condicional, verdadeira intemporalmente, logicamente contingente e com predicados empíricos, mas que não é digna de ser uma lei da natureza. Quanto ao segundo problema, temos que as *uniformidades locais* também não podem ser confundidas com as leis da natureza. No regularismo, a proposição “para todo x , se x é uma pessoa e x entra na Caverna de Platão, então x se perde”, significa que se todas as pessoas que já entraram (e no futuro entrarão) na Caverna de Platão tivessem se perdido, então a proposição é condicional, intemporalmente verdadeira, logicamente contingente e com predicados empíricos, não uma lei da natureza, pois não há anda que explique o fato de todos se perderem na Caverna de Platão – se existisse uma lei que explicasse isso, então em um mundo possível em que uma pessoa entra apenas poucos metros dentro da caverna, segurando a uma corda amarrada do lado de fora, em algum momento algo deve garantir que ela se perderá. Ora, como

a ideia de uma caverna tão sinistra é implausível, segue-se que o regularismo não consegue distinguir regularidades de leis.

Plantinga (2018, pp. 247-248), na mesma direção de Armstrong, argumenta que nem todas as proposições que expressam regularidades humanas merecem o título de leis da natureza. Por exemplo, a proposição “todas as pessoas que moram em minha casa (na casa de Plantinga) têm mais de 50 anos de idade” é uma proposição logicamente contingente, com predicados empíricos, e se jamais ninguém com menos de 50 anos morou ou morará na casa de Plantinga, então ela é intemporalmente verdadeira. Ademais, pode ser expressa em forma de condicional “para todo indivíduo, se ele mora na casa de Plantinga, então ele tem mais de 50 anos de idade”; contudo, não é uma lei da natureza, apesar de ser uma regularidade humana. Plantinga conclui que a proposição em questão não merece o título de lei da natureza justamente porque revela apenas uma verdade accidental, e como o regularismo não consegue distinguir as regularidades accidentais das não accidentais, ele não consegue dar conta das leis da natureza.

Mas os problemas não param por aqui. Algumas leis da natureza sequer são captadas pelo regularismo, como é o caso das *leis funcionais*, conforme é apontado por Armstrong (1983, p. 37-38). Mas o que são leis funcionais? As leis funcionais são aquelas leis que estabelecem funções entre propriedades. Por exemplo, a lei da gravidade estabelece que dois corpos exercem (excetuando as situações quando estão submetidos a outras forças), um sobre o outro, uma força de atração cujo valor é proporcional às suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre eles. Portanto, a lei da gravitação universal estabelece uma relação entre a massa e a atração, e tal relação é funcional na medida em que quanto mais massa tivermos, mais atração teremos, ou seja, se o aumento da massa *necessita* o aumento da atração, então a propriedade de ser massa se relaciona com a propriedade da atração de uma certa maneira funcional. Pois bem, a existência de uma função entre tais aumentos é o que indica a relação entre tais propriedades. No entanto, alguns dos valores em causa não serão instanciados, em virtude do simples fato de que há infinitos valores para uma função, mas finitas instâncias. Por exemplo, não há instâncias para todas as massas possíveis, mas há infinitos valores para elas. Disso decorre que alguns dos valores não estarão jamais instanciados, e aqui, diga-se, o regularista se depara com mais um inconveniente, que é o problema das propriedades não instanciadas, na medida em que as leis funcionais variam em função do valor ou qualidade de uma propriedade ligada a outra. Uma vez que o regularista está preso, por assim dizer, ao mundo concreto (o modo como as coisas são), ele não pode dizer qual o valor que teríamos em uma lei funcional nos casos de propriedades não instanciadas, caso em que não pode dar conta delas.

Haverá, pois, salvação para o regularismo? Bem, há ainda um regularismo dito “sofisticado”, conhecido como “regularismo lewisiano” – nome este dado em virtude do seu criador ter sido o filósofo David Lewis, que tentou criar um regularismo que pudesse dar conta da força contrafactual das leis científicas, distinguindo as regularidades acidentais das não acidentais, e espelhando a dedutibilidade das leis científicas. Pois bem, a teoria de Lewis (1973, p. 73) estabelece que as leis da natureza são aquelas regularidades (humeanas) de um certo tipo, qual seja: aquelas presentes nos melhores sistemas dedutivos para os fatos empíricos do mundo, com a melhor combinação de simplicidade e força. O regularista lewisiano, no esteio do humeano, não crer em necessidade metafísica, isto é, em necessidade *nas coisas*. Portanto, ao falar em mundos possíveis, os conceitos modais são reduzidos a constructos de particulares, dando origem a uma controvertida tese dos *mundos possíveis concretos*, que não avaliaremos aqui.

Segundo Lewis, temos ao redor do nosso mundo – isto é, ao redor do mundo possível atual – uma infinidade de mundos possíveis não atuais que se organizam de acordo com a sua semelhança com ele. Assim, quanto mais um mundo for diferente do atual, mais distante ele ficará. Com efeito, para sustentar a força contrafactual suposta nas leis científicas, o regularista sofisticado dirá que basta unicamente que a mesma lei vigore naqueles mundos mais semelhantes ou próximos ao atual. Assim, a lei verdadeira no nosso mundo será aquela também verdadeira em outros mundos possíveis mais próximos, caso em que teríamos certa segurança contrafactual. Pois bem, mas será que a teoria de Lewis escapa do problema da contrafactualidade das leis?

Em primeiro lugar, podemos observar que há uma patente arbitrariedade no critério de semelhança entre mundos possíveis adotado por Lewis, pois não é necessário que a esfera de mundos mais semelhantes ao nosso contenha as mesmas leis, uma vez que há mundos (logicamente possíveis) mais semelhantes ao nosso, mas com leis diferentes. Assim, basta notar que na perspectiva de Lewis, não há uma necessidade natural, caso em que, do ponto de vista da possibilidade lógica, nada impede que as leis regularistas difiram em todos os mundos possíveis, pois os mundos possíveis são apenas os logicamente possíveis. Sendo assim, nada torna necessário que os mundos possíveis mais próximos ao nosso contenham as mesmas leis. Podem (logicamente) ser mais semelhantes e diferirem quanto às suas “leis” naturais.

Com efeito, o que está realmente garantido é que uma lei verdadeira no nosso mundo terá força contrafactual se for uma verdade lógica, pois, como tal, ela estaria presente em todos os mundos mais próximos (bem como em todos os demais), visto que a verdade lógica é acessível a partir do mundo possível atual para todos os demais. No entanto, temos aqui outro

problema, a saber: se o regularista sofisticado insistir que as leis da natureza, para terem alguma força contrafactual, devem ser logicamente necessárias, então ele entrará em choque com a natureza das leis científicas, pois estas não são logicamente necessárias – as “leis” da natureza do regularista lewisiano são, na verdade, as verdades da lógica.

Pois bem, retornando à definição de Lewis, leis da natureza são aquelas regularidades (humeanas) presentes nos melhores sistemas dedutivos para os fatos empíricos do mundo, com a melhor combinação de simplicidade e força. Ora, ao falar em “simplicidade” e “força” nos melhores sistemas dedutivos, Lewis traz critérios em si mesmos objetivos, visto que é objetivamente determinado quais são as condições para que um sistema dedutivo seja “simples” e “forte” (número de axiomas, número de passos dedutivos, por exemplo). Mas, por outro lado, o regularista tem de explicar a razão pela qual é preciso evocar tais critérios em seus melhores sistemas nomológico-dedutivos⁹⁶. Se a resposta for na direção de explicar a simplicidade em virtude do seu valor na produção e tratamento das nossas teorias científicas, e explicar a força em virtude da sua capacidade de explicar as nossas intuições mais fortes, então tais critérios já estarão sendo usados com base em alguma justificação meramente subjetiva, pois os atributos de simplicidade e força diriam respeito apenas ao modo como nós fazemos nossas teorias e julgamos quais são as nossas intuições que mais precisam de explicação. O regularista sofisticado, portanto, põe condições meramente epistêmicas para uma regularidade ser uma lei, e foge mais uma vez do aspecto modal (metafísico) suposto no seu caráter nomológico.

Ademais, o regularismo sofisticado, à semelhança do ingênuo, ainda se choca com a questão das propriedades não instanciadas⁹⁷, pois se observarmos a prática científica, veremos que é próprio desta fazer previsões, inclusive previsões sobre propriedades que não estão absolutamente instanciadas em nenhum particular. Por exemplo, é comum a alegação feita por físicos contemporâneos que certo estado de coisas decorreria se os valores das constantes microfísicas do universo fossem levemente alteradas. Outros, de semelhante modo, dizem que a vida na Terra não seria possível se o universo não estivesse em expansão a um nível

⁹⁶ Segundo o modelo Hempeliano de explicação, explicar um acontecimento é o mesmo que deduzi-lo a partir de *condições iniciais* e de *leis*. Por exemplo, dadas as condições iniciais e uma lei da natureza, podemos dizer que, dadas certas condições, E segue-se sempre. Basta-nos, pois, apenas a lógica dedutiva para podermos inferir que certo evento, E, ocorre. Tais explicações são chamadas de “nomológico-dedutivas” ou, abreviadamente, explicações “N-D”. O fato explicado, E, é chamado de “*explanandum*”, e aqueles que fazem a explicação, isto é, as condições iniciais e as leis da natureza, chamam-se “*explanans*”. Por exemplo, se tivermos como “*explanans*” que “*todos os pedaços de alumínio entram em ponto de fusão em 660,3 °C*” (lei da natureza) e que “*este pedaço de alumínio foi aquecido a 660,3 °C*” (condição inicial), teremos como “*explanandum*” que “*este pedaço de alumínio fundiu*”. Portanto, dada a lei ou regularidade, e dada a condição inicial, o acontecimento ocorre.

⁹⁷ Veja-se em Armstrong (1983, pp. 19-20).

extremamente preciso, de modo a evitar que o universo volte a se contrair⁹⁸, que é uma maneira de fazer previsões sobre propriedades não instanciadas. Ademais, para muitos cientistas parece ser possível prever como os objetos se comportariam se certas leis (a lei da gravidade, por exemplo) não fossem verdadeiras para o nosso mundo, ou se o valor das propriedades que integram as suas funções fossem outro. Tudo isso significa que propriedades atualmente não instanciadas possuem valor contrafactual para as ciências, na medida em que há uma tentativa científica de compreensão (e até mesmo de previsão) daquilo que decorreria caso uma propriedade não instanciada nos objetos particulares fosse instanciada. Afirmarões científicas, com efeito, vão na direção de prever não só o surgimento de certas propriedades (sua emergência), mas as próprias leis que as governariam, e como estas propriedades se comportariam (propriedades tais que tornariam a vida impossível, por exemplo).

No entanto, o regularista sofisticado tem uma visão das leis naturais segundo a qual elas contrapõem – o que é problema se não se admite propriedades não instanciadas. Ou seja, a condicional material que formaliza as leis regularistas, $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$, só é falsa se tivermos um x tal que seja F mas não seja G – em todos os outros casos, a condicional será verdadeira, e no caso de haver um x que não é F , será vacuamente verdadeira. Assim, uma vez que $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ é verdadeira mesmo na ausência de algo que seja F , isto é, no caso de $\forall x (\neg Fx \rightarrow Gx)$, então $\forall x (Fx \rightarrow \neg Gx)$ será também verdadeira no caso de não existir algo que seja F . Mas neste caso temos um inconveniente: se houvesse uma instância de F , então ela poderia ser tanto G , quanto $\neg G$ – o que, segundo Cid (2016, p. 32), trata-se de uma contradição palmar. Portanto, o regularismo sofisticado também não dá conta do problema das propriedades não instanciadas, pois seu sistema dedutivo não pode ser tal que permita estados de coisas não compostíveis.

Há ainda, por fim, outro grave problema com regularismo sofisticado, presente também no ingênuo regularismo: ele não explica a necessidade natural suposta no caráter nomológico-dedutivo das leis científicas. Ao que parece, o regularista sofisticado não atenta que a regularidade geral implica logicamente regularidades entre particulares, de modo que uma porção de sal particular e tantos outros se dissolvem na água é o que explica a generalização “tudo o que é sal se dissolve na água”, não o contrário. Entretanto, o regularismo, com sua inspiração anti-essencialista, deixa sem explicação o fato de que cada amostra particular de sal se dissolve na água, mas ainda insiste na generalização como sendo uma lei. Ora, uma vez que o regularismo só pode dizer como as coisas são, e não a razão de serem como são, acaba por não explicar por que as coisas devem ser. Em suma, se há generalizações ou sistemas dedutivos

⁹⁸ Veja-se em Polkinghorne (1989, p. 22).

para os fatos do mundo, mas não há uma estrutura modal que os fundamente, então tais generalizações não passam de meras e novas descrições de fatos observáveis.

4.1.1 Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume

O (AMCM) de Hume implica que os milagres são realmente impossíveis, caso seja verdadeira a suposta necessidade metafísica das leis da natureza. Pois bem, o regularismo humeano (conhecido como a versão “ingênua”) caracteriza-se como sendo uma visão que confere um fundamento meramente epistêmico às leis da natureza, pois só há leis na medida em que há pessoas com estruturas cognitivas capazes de fazerem generalizações universais, do tipo condicional e intemporalmente verdadeiras acerca da realidade. Se não houvessem agentes epistêmicos que pudessem pensar e sistematizar as regularidades observacionais, não haveriam leis da natureza. Não havendo nada nas coisas mesmas que torne necessário que “se algo é sal, então se dissolve na água”, não há necessidades ou impossibilidades reais, o que há é a necessidade lógica, que explica-se apenas com base na linguagem. Portanto, como se vê, as chamadas “leis regularistas” não estabelecem qualquer *impossibilidade real*, visto que não explicam como as coisas devem ser. Falta-lhes, portanto, um fundamento ontológico ou nômico. Consequentemente, o regularismo ingênuo não pode explicar como algo pode ser, pela natureza intrínseca do mundo, um evento impossível. Assim sendo, não é compatível com o (AMCM) de Hume⁹⁹. De igual modo, o regularismo lewisiano não se sai melhor. Como vimos, para o regularista “sofisticado”, as leis da natureza são aquelas regularidades (humeanas) presentes nos melhores sistemas dedutivos para os fatos empíricos do mundo, com a melhor combinação de simplicidade e força. À luz da teoria de Lewis, o que está realmente garantido é que uma lei verdadeira no nosso mundo terá força contrafactual *se for uma verdade lógica*, pois, como tal, ela estaria presente em todos os mundos mais próximos (e em todos os demais). No entanto, as leis da natureza não são logicamente necessárias, mas implicam algum outro tipo de necessidade (que a teoria de Lewis não pode dar conta). Ademais, os critérios de “simplicidade” e “força” nos melhores sistemas dedutivos são condições meramente epistêmicas para que uma regularidade seja uma lei, caso em que fogem do fundamento modal (metafísico) necessário ao caráter nomológico das leis. Portanto, o regularismo lewisiano também não é compatível com o (AMCM) de Hume. Vejamos, em seguida, em que consiste o disposicionalismo de Mumford e se ele é compatível com o (AMCM) de Hume.

⁹⁹ Fazemos mais uma vez a ressalva de que o (AMCM) de Hume pressupõe uma metafísica das leis incompatível com a sua metafísica anti-realista, tal como argumentamos de maneira detalhada no ponto 2.

4.2 O Disposicionalismo de Stephen Mumford

Uma outra visão filosófica acerca das leis da natureza é o chamado disposicionalismo (ou metafísica dos poderes), defendida contemporaneamente pelo filósofo Stephen Mumford, na sua importante obra “Laws in Nature” (2004). À semelhança do regularismo, o disposicionalismo também pode dizer-se anti-realista, mas distingue-se do anti-realismo regularista na medida em que este é contingencialista, enquanto aquele é necessitarista, isto é: há conexões necessárias no mundo independente da nossa mente. Para o disposicionalista, a relação de necessitação entre as propriedades não é governada por uma lei independente, mas deriva da natureza intrínseca dessas mesmas propriedades, quando se relacionam umas com as outras. Portanto, o disposicionalismo é um anti-realismo, na medida em que não existem leis independentemente das propriedades que elas governam. Tal perspectiva também é chamada de metafísica dos poderes, pois o papel explicativo das leis é reduzido às propriedades presentes nos particulares, na medida em que tais propriedades seriam essencialmente poderes: os particulares são ativos porque instanciam propriedades, que são essencialmente poderes. Ora, se tal metafísica for procedente, então as coisas particulares não precisam de leis para colocá-las em relações causais de nenhum tipo. Todas as propriedades são disposicionais, e tais disposições são algo essencialmente básico (não carecem de explicação).

Segundo Mumford, as propriedades só existem enquanto instanciadas nas coisas particulares (daí certo viés aristotélico), e os particulares só possuem disposições na medida em que as propriedades instanciadas são disposicionais. Por exemplo, o sal se dissolve na água porque tem o poder ou disposição de, em certas circunstâncias, se dissolver na água; a água, por sua vez, tem o poder de dissolver o sal. Neste sentido, uma disposição é justamente o poder que constitui intrinsecamente uma propriedade (a propriedade de “ser sal” ou de “ser água”, por exemplo), para causar aquilo que manifestam. Mumford insiste, ademais, que não há qualquer necessidade de se falar em leis da natureza independentes, pois a natureza das propriedades já daria conta de explicar as manifestações que vemos na realidade, uma vez que tais propriedades são essencialmente poderes. Tais poderes, com efeito, se encontram não em um mundo platônico, misterioso, senão que nos próprios particulares, na medida em que neles há propriedades instanciadas. No entanto, segundo a perspectiva da metafísica das leis – tal como a de Armstrong (1983), por exemplo -, os poderes são reduzidos às propriedades categóricas dos objetos submetidas às leis (leis imanentes). Mumford, contudo, pensa que tal explicação é desnecessária, pois as disposições já dariam conta de explicar as manifestações causais que

vemos na realidade, do contrário estaríamos negando aos particulares poderes inerentes, tornando-os coisas inertes, que, para serem ativados, precisariam da atuação de leis imateriais misteriosas. Assim sendo, se as propriedades são essencialmente poderes, a existência das leis independentes é dispensada.

Mas, conforme veremos, alguns filósofos tentam rebater as críticas de Mumford às leis independentes, bem como aportam boas razões em favor de uma metafísica das leis (sejam leis aristotélicas ou platônicas). Assim, para verificarmos a plausibilidade do disposicionalismo, não deixaremos de analisar as críticas de tais filósofos.

Conforme já pontuamos, Mumford acusa as leis dos realistas de serem misteriosas, enquanto considera que os poderes não o são, porque estes seriam básicos e estariam nos particulares. Em contraste, os realistas defendem que as leis independem de suas instâncias, caso em que elas não possuem localização definida, e, apesar disso, possuem capacidade de governança. Mas como explicar tal capacidade, se as leis não se localizam espacialmente? Segundo Mumford, o mais intuitivo é pensar que os objetos particulares possuem propriedades categóricas (tamanho, quantidade, qualidade, por exemplo), e possuem disposições ou poderes de modo adicional e irreduzível. Por exemplo, o sal possui inegavelmente as propriedades categóricas de quantidade e qualidade, mas também, de modo adicional, possui a disposição irreduzível de se dissolver na água. Com efeito, uma entidade imaterial como um poder poderia existir em um lugar na medida em que se fundamenta nas propriedades categóricas de um particular (na sua estrutura). Os poderes, portanto, não seriam resultados das regulações das leis sobre as propriedades categóricas para funcionarem de uma certa maneira sob certa condição e circunstância. Mas é neste momento que o realista contra-argumenta: os poderes são tão imateriais e misteriosos quanto as leis, e uma metafísica das leis possui vantagens teóricas que uma metafísica dos poderes (disposicionalismo) não tem. Vejamos, portanto, alguns dos argumentos contrários ao disposicionalismo.

Segundo Cid (2016, p. 41), o realista pode fornecer um argumento que explique a relação de governança pressuposta nas leis por meio da *relação de instanciação* e, por outro lado, pode explicar a existência de disposições, alegando que disposições se reduzem a implicações de propriedades categóricas e leis da natureza. Pois bem, vejamos: a disposição do papel para queimar quando sofre a ação do fogo seria explicada pela organização de suas moléculas materiais fundamentais submetida a uma lei da natureza, que rege a interação entre tais moléculas. Assim, a relação de *superveniência* das disposições sobre as propriedades categóricas dos particulares estaria recebendo a sua devida explicação, pois, como não se pode negar que se houver mudança nas propriedades categóricas de algo, muda-se também as suas

propriedades disposicionais, para não cairmos na alegação de que isso é assim por mera coincidência (tal como acontece no disposicionalismo), temos a lei natural que rege a relação entre as propriedades categóricas e as disposições, de modo que, mesmo quando a lei não encontra-se instanciada, ainda assim é possível inferirmos uma disposição que se relaciona à *instanciação* da lei. À vista disso, o que explica a capacidade de se queimar que sobrevém às propriedades do papel seria uma lei que conecta certas propriedades a outras. – Eis aqui a explicação realista para os dois problemas.

Ademais, Cid (2016, p. 43) ainda argumenta contra a tese disposicionalista de que as disposições imateriais se fundamentam nas propriedades categóricas de um particular. O argumento dele é como se segue: os hospedeiros das disposições são materiais e se movem no espaço. Ora, uma disposição é irreduzível a uma propriedade categórica de um particular; portanto, é imaterial (pois as propriedades categóricas constituem a materialidade). Ora, o movimento é a mudança de posição; o que exige, por sua vez, que o movente esteja sempre em alguma posição, caso em que exige-se a sua materialidade. Uma vez que a disposição não tem materialidade, não tem posição; logo, não pode se mover. Em contraste, se as leis forem entendidas como independentes de suas instâncias materiais (platonicamente), logo elas não se movem no espaço. E como elas não estão nos particulares, não precisam de uma explicação sobre como se movem – a vantagem de tal perspectiva, segundo Cid, é que as leis, ao contrário das disposições, não possuem uma posição espacial, de modo que não há sequer explicação a ser dada sobre o “como” se movem, visto que não se movem. Entrementes, se fica em aberto a questão de sabermos como as leis existem na realidade, a resposta, na perspectiva platônica, seria dizer que a existência de leis no mundo, mesmo sem estarem instanciadas nas coisas é a melhor maneira de explicar certos fenômenos, que, do contrário, ficariam sem explicação alguma. Assim, por um lado, as leis não precisam de uma explicação para o seu movimento, pois não se movimentam; e, por outro lado, sua imaterialidade está dada em virtude dos universais platônicos.

Mumford, porém, não satisfeito com a visão realista das leis – especificamente a visão de Armstrong (1983) –, propõe o seguinte *dilema* (2004, pp. 144-145): ou a natureza intrínseca das propriedades é o que as conecta umas com as outras, ou algo extrínseco as conecta. No primeiro caso, não há a necessidade de postular uma lei independente; no segundo, temos que aceitar o *quiditismo*¹⁰⁰. Expliquemos: se a relação de necessitação for algo intrínseco às propriedades, segue-se que da mera existência de certa propriedade (instanciada), temos a sua

¹⁰⁰ O *quiditismo* é a tese de que a identidade das propriedades é algo independente dos seus poderes causas (isto é, independente das suas relações) e, portanto, que as propriedades possuem uma essência primitiva.

conexão com uma outra, caso em que não há mais necessidade de postular uma lei para além das propriedades, visto que, nas palavras de Mumford, estas já não seriam inertes, senão que essencialmente poderes. Em contraste, se a relação de necessitação é independente das propriedades, ou seja, se se deve às leis externistas, então os poderes causais das propriedades são independentes delas, pois tais poderes se devem a sua conexão com outras propriedades, por necessitação (em virtude das leis externistas). Assim, poderíamos trocar os papéis causais de duas propriedades, e continuarmos com as mesmas propriedades (isto é, poderiam existir as mesmas propriedades em outras leis). Mas se as propriedades podem existir independentemente de seus papéis causais, então elas teriam identidades primitivas independentes das suas relações (ou seja, seriam *quiditas*)¹⁰¹.

Em resposta, Cid (2016, p. 44) argumenta que é possível superar o dilema proposto por Mumford com a distinção entre *leis internas* e *externas*. As primeiras são descrições da natureza de uma propriedade, enquanto que as segundas são *uma certa relação* extrínseca que conecta as propriedades¹⁰². As leis internas são identificações entre *dois predicados distintos* da *mesma propriedade*. Assim, as leis internas não governariam as relações causais entre os particulares, senão que seriam expressões da natureza de uma propriedade. Por exemplo, uma vez que o predicado “ser água” é metafisicamente idêntico ao predicado “ser H₂O”, segue-se que eles expressam a mesma propriedade. Portanto, a lei interna “H₂O = água” é o que identifica a natureza dessa propriedade, e qualquer poção particular de água é uma instância dela. Assim, dada a lei interna, a natureza da propriedade é algo distinto de um *quiditas*.

Agora recordemos da crítica de Mumford às leis externas às propriedades. Segundo ele, as leis externas fariam com que não houvesse uma conexão intrínseca entre as propriedades e as suas relações, caso em que qualquer conexão que ocorresse entre elas seria meramente *contingente*. Portanto, que F necessite G seria algo apenas contingente, visto que, repita-se, se as leis que governam as relações são externas às propriedades, então não há nada nas essências de F e de G que torne certa a relação necessária. À vista disso, se as relações de uma propriedade com outras são contingentes, a identidade de uma propriedade é um *quiditas*. A proposta disposicionalista de Mumford é dizer que as propriedades se reduzem às suas relações internas com as outras propriedades: as propriedades são essencialmente poderes. Por exemplo, a propriedade de “ser queimável” que o papel tem é apenas o poder de se queimar quando em

¹⁰¹ Para o realista, o maior inconveniente dos *quiditas* seria ter que aceitar que trocando todas as relações de uma propriedade, esta ainda seria a mesma propriedade.

¹⁰² Para Tooley (1977), por exemplo, tal relação é a que indica uma *função de construção*, que conecta as propriedades, relacionando a lei natural a certa proposição, conforme teremos a oportunidade de ver posteriormente.

contato com o fogo, e tal poder é o que estabelece uma relação entre os universais “ser papel” e “ser fogo”. Mas se algo não tem o poder de se queimar quando em contato com o fogo, então não tem a propriedade de ser queimável – pressuposto é que a essência e a identidade das propriedades são determinadas inteiramente pelas relações das propriedades umas com as outras. Com base nisso, podemos compreender a razão de Mumford propor o dilema que propôs.

Entretanto, como vimos, Cid (que é um governista platônico) traça uma distinção sutil entre as leis constitutivas de propriedades (as chamadas leis internas) e leis de contato entre propriedades (as chamadas leis externas), com base na qual pode-se dizer que a identidade de uma propriedade não independe das leis que a constituem (suas leis internas), mas suas relações causais dependem das leis que governam o que decorre de seu contato com outras propriedades (suas leis externas). Assim, para escapar ao *quiditismo*, basta indicar que há propriedades (em leis) que explicam a identidade das propriedades, enquanto que há outras que não explicam essa identidade, mas explicam as suas relações causais. Vejamos, por exemplo, o caso da água: sua essência é dada pela união de hidrogênio e oxigênio em certas condições e em certas proporções (o que é governado pelas leis internas). Mas, por outro lado, não faz parte da identidade da água que ela dissolva o sal – isto é dado pelas leis externas, que não são responsáveis pela identidade.

Definições de propriedades, de acordo com Cid, dizem respeito às leis internas. Ora, mas as leis internas não são causais. Uma vez que a necessitação está só nas leis causais (pois as leis internas são necessárias em outro sentido¹⁰³), segue-se que as leis internas não possuem necessitação. Assim, as leis internas não governam as relações entre os particulares, pois não são responsáveis pela ligação entre universais por necessitação. Portanto, algo é água na exata medida em que é H₂O (lei intrínseca), e tem o poder de dissolver o sal em virtude da (lei extrínseca) que relaciona a propriedade de “ser água” e de “ser sal”.

¹⁰³ Existem muitas razões diferentes para uma determinada proposição ser necessária. Por exemplo, “Sócrates é Sócrates” é necessário não porque envolve uma *necessitação*, mas porque instancia a verdade lógica da identidade ($A=A$). No entanto, quando temos $a=b$, em vez de $a=a$, somos remetidos ao problema de Frege do sentido e da referência. Ora, se Kripke estiver certo, $a=b$ é tão necessária quanto $a=a$, por uma simples razão: ambas instanciam a lei da identidade. Quando Cid fala de leis internas, ele está falando sobre leis que teriam a forma $a=b$, pois fala de identificações como “água = H₂O”, e quando falamos que água é H₂O, não estamos falando de dois estados de coisas conectados pela relação de necessitação, nem de duas propriedades conectadas pela mesma necessitação, pois as instâncias das leis de necessitação serão causais (ou seja, o sal se dissolvendo em água), enquanto a instância de uma lei interna, de identificação, não é de todo causal. Por exemplo, a instância de “água é H₂O” não é nenhuma causalidade entre estados de coisas, mas simplesmente um indivíduo particular, a saber, uma certa porção de água. Desta forma, há uma diferença entre leis de necessitação e de identificação, pois as primeiras são causais, enquanto as últimas não o são; e ambas são necessárias, mas em virtude de diferentes razões: as primeiras, pela necessitação ser metafisicamente necessária (pressupondo que as leis externalistas são metafisicamente necessárias), e as últimas, por instanciarem ou se relacionarem com a verdade lógica da identidade.

Assim, se se perguntar como leis sobrevenientes, redutíveis ou constituídas de x (as leis internas) podem governar ou determinar x – visto que algo não pode governar uma coisa a qual é reduzida –, basta responder simplesmente que as leis internas não governam relação alguma, pois são apenas as naturezas dos universais. A existência de um universal simplesmente implica a existência de sua natureza, mas não implica suas relações causais externas. Em suma, as leis internas, para o governista platônico, não governam as propriedades; logo, não há explicação de como leis internistas governam as propriedades.

Por fim, há mais um problema alegado contra o disposicionalismo, que é o problema da contrafactualidade das leis: se a necessidade é apenas algo que diz respeito aos particulares atualmente existentes, então, com relação aos objetos meramente possíveis ou que só existem em outros mundos possíveis, o disposicionalismo não pode fundamentar o poder contrafactual das leis. Por exemplo, no mundo possível em que não há instâncias de papel e de fogo, não há igualmente o poder do papel ser queimado pelo fogo; conseqüentemente, uma vez que leis naturais, na perspectiva disposicionalista, se reduzem aos poderes, também não haveria a lei da natureza de que o papel se queima pelo fogo – e aqui está o problema da contrafactualidade: não há verificador para uma proposição do tipo “se houvesse papel, ele se queimaria no fogo” no mundo possível em que não há as instâncias de “papel” e “fogo”, apesar de intuitivamente ela ser verdadeira.

4.2.1 Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume

O disposicionalismo de Mumford possui muitas qualidades, entre as quais está a sua admissão de que há conexões necessárias no mundo independente da nossa mente. No entanto, insiste que a relação de necessitação entre as propriedades não é governada por uma lei independente, mas derivada da natureza intrínseca dessas mesmas propriedades, quando se relacionam umas com as outras. Neste sentido, o disposicionalismo é um anti-realismo das leis, pois não existem leis independentemente das dos poderes ou disposições. Assim, o papel explicativo das leis se reduz às propriedades presentes nos particulares, na medida em que tais propriedades seriam essencialmente poderes: os particulares são ativos porque instanciam propriedades, que são essencialmente poderes. Assim sendo, a necessidade é algo que diz respeito apenas aos particulares *atualmente* existentes, caso em que o disposicionalismo não pode fundamentar o poder contrafactual das leis com relação aos objetos meramente possíveis. Assim, dado que as leis da natureza se reduzem aos poderes dos particulares, então não há lei alguma na ausência desses poderes, e se não há verificador que garante a força modal suficiente

para dizermos que uma lei é verdadeira em todos os mundos realmente possíveis, então não há como o disposicionalismo sustentar o (*AMCM*) de Hume. Vejamos, em seguida, se o realismo imanente de Armstrong se sai melhor.

4.3 O Realismo Imanente de David Armstrong

Na importante obra “What is a law of Nature” (1983), o filósofo David Armstrong defende que os universais são atributos *instanciados*, os quais podemos abstrair de forma não viciosa dos estados de coisas *atuais*. Por exemplo, a partir de estados de coisas que envolvem a propriedade F, podemos abstrair F como universal, visto que *há* F em tais estados de coisas; e F poderá ser abstraído juntamente com as suas relações, pois estas também fazem parte dos estados de coisas dos quais F é abstraído. Para Armstrong, as leis da natureza realmente existem, e são relações de *necessitação* entre os universais imanes. A forma lógica de tais leis conectivas seria $N(F,G)$, na qual dois universais são relacionados por uma relação universal (de segunda ordem) de necessitação.

Aqui já se pode ver uma das vantagens da perspectiva armstrongiana sobre a regularista, qual seja: ela é aparentemente capaz de explicar a regularidade $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$, visto que $N(F,G)$ a implica logicamente – dizemos “aparentemente”, pois, como veremos, a relação de necessitação entre universais, segundo Armstrong, é contingente, o que acaba por não dar conta da força contrafactual apropriada às leis. Como uma lei da natureza é uma relação de necessitação (*universal* de segunda ordem) entre universais (de primeira ordem), então pode explicar por que Fa casou Ga, na medida em que F e G estão nas coisas com todas as suas relações, e se há uma relação de necessitação entre elas, todas as coisas que instanciam os universais F e G devem instanciar também a relação de necessitação entre elas – insiste Armstrong. Assim, será lícita a implicação de $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ a partir de $N(F,G)$.

Ademais, com raízes no aristotelismo, Armstrong propõe o seu “Princípio de Instanciação”, o *PI* (1983, p. 82), segundo o qual uma propriedade deve ser uma propriedade de um particular real (atual) e uma relação deve ser uma relação entre particulares reais (atuais), pelo qual se segue que não há universais não instanciados, seja no passado, presente ou futuro - aliás, para Armstrong, não há diferença ontológica entre passado, presente e futuro.

Como dissemos, a perspectiva armstrongiana parece superior à regularista na medida em que esta não dá conta de explicar as regularidades observadas, enquanto aquela consegue, enfatizando que as leis da natureza são relações de necessitação entre universais. Contudo, para Armstrong, as leis naturais são relações de *necessitação contingente* entre universais. Uma

necessitação contingente distingue-se da extrema contingência (forte), na medida em que garante algo *no mundo atual*, mas só no mundo atual; enquanto que a extrema contingência (forte) não garante nada sequer no mundo atual, pois é apenas a mera regularidade humeana que o sal se dissolve em água no mundo atual. A contingência armstrongiana é a contingência fraca, pois garante algo ao menos no nosso mundo, mas não garante algo naqueles mundos possíveis nos quais as instâncias das leis se mantêm. Portanto, se pensarmos em dois mundos possíveis acessíveis a partir do nosso, nos quais há as instâncias dos universais presentes na lei¹⁰⁴, é possível que tenhamos que em um deles a lei se mantenha e no outro não se mantenha. À vista disso, não podemos dizer que a lei $N(F,G)$ tenha força contrafactual suficiente para assegurar que em *qualquer* situação contrafactual semelhante, que contenha as instâncias dos universais F e G , se algo fosse um F , então seria também um G . Ademais, dado o *PI*, para quaisquer objetos particulares contingentes, suas propriedades serão igualmente contingentes, caso em que as leis nas quais essas propriedades se encontram, terão de ser contingentes. O que resta para Armstrong é tentar reverter tal inconveniente pressupondo o eternismo, doutrina segundo a qual todos os instantes do tempo são igualmente reais, pois se uma instância da lei se encontra em qualquer momento do tempo – pensa Armstrong –, então podemos sustentar a contrafactualidade da lei. No entanto, isso não parece resolver o problema, pois, quaisquer que sejam os momentos do tempo tomados, ainda assim estaremos a falar de um único mundo possível, e não de dois, nem tampouco de todos.

Apesar de tais problemas, há muitas vantagens da teoria armstrongiana. Em primeiro lugar, podemos ao menos distinguir regularidades acidentais das não acidentais, visto que as primeiras seriam fruto da relação de necessitação das leis, enquanto as acidentais não. Em segundo lugar, as leis do realismo de Armstrong não contrapõem. Conforme vimos, a confirmabilidade das leis é uma propriedade importantíssima para elas. No regularismo, temos o grande inconveniente da contraposição na confirmabilidade das leis, na medida em que uma lei do tipo “para todo x , se x é sal, então x se dissolve em água”, expressa formalmente como $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$, é equivalente a $\forall x(\neg Gx \rightarrow \neg Fx)$, ou seja, é verdadeira ou confirmada por casos em que algo não dissolve em água e não é sal, mas também verdadeira (vacuamente verdadeira) no caso de $\forall x(\neg Fx \rightarrow Gx)$, isto é, nos casos em que algo é um não sal e se dissolve em água. Portanto, no caso em que um copo de vidro não dissolve em água e não é sal, bem como no caso em que a tinta em pó é um não sal e se dissolve em água, teríamos a confirmação da lei.

¹⁰⁴ Lembremo-nos que as instâncias do universal “ser água” ou “ser sal” seriam quaisquer porções de água e sal no nosso mundo, e a instância da lei “é necessário que, se algo é sal, então se dissolve em água” é o contato entre o sal e a água no nosso mundo.

No entanto, acontece que tal contraposição do condicional material tem consequências que uma lei não tem. Basta perceber, por exemplo, que a lei de que tudo que é sal se dissolve em água não se confirma por meio de copos de vidros ou tintas em pó, visto que a lei em causa não os explica. Portanto, as leis naturais não comportam tal contraposição. É, portanto, uma virtude da teoria das leis de Armstrong a não contraposição das leis naturais, visto que de uma lei $N(F,G)$ não podemos concluir que $N(\neg G, \neg F)$, pois *não há universais negativos*. Em terceiro lugar, as leis de Armstrong possuem as propriedades formais da *irreflexividade*, *não simetria* e *não transitividade*. São irreflexivas, pois, dado o *PI*, é impossível a existência de F necessitar a sua própria existência, do contrário teria que estar instanciado e causar a sua própria instanciação. São não simétricas, pois da lei de que tudo que é sal se dissolve em água não se pode inferir que tudo que se dissolve em água é sal. E, por fim, não são transitivas, pois de uma lei $N(F,G)$ transitiva, teríamos a seguinte sobre-determinação: das leis $N(F,G)$ e $N(G,H)$, poderíamos inferir $N(F,H)$, caso em que H estaria sobre-determinado por F e G .

Com efeito, ainda sobre as vantagens do realismo das leis de Armstrong, podemos dizer que a concepção das leis como relação de necessitação entre universais não acarreta nenhum problema quanto às identificações teóricas, pois estas seriam descobertas sobre a natureza de um único universal, não de uma relação causal entre universais. De igual modo, as chamadas “leis de escopo universal” (tudo é P) também não seriam atingidas pela teoria de Armstrong, na medida em que estas também não implicam qualquer relação entre universais. E quanto às chamadas leis de exclusão, que são aquelas leis que nos dizem que certo universal tem uma relação de necessitação com a negação de outro universal (pois existem leis que a presença de certas propriedades tornam outras propriedades não instanciadas nomologicamente impossíveis, cuja forma seria $N(F, \neg G)$), temos um problema, pois, como já aludimos, segundo Armstrong, não há universais negativos. Armstrong, porém, argumenta (1983, pp.143-146) que podemos entender as leis de exclusão como *leis deriváveis* (logicamente deriváveis). Por exemplo, no caso em que todos os F s tenham G (G é ter massa m_1), sabemos que G exclui logicamente algo ter a propriedade incompatível com G (H , por exemplo, que é ter massa m_2). Assim, derivadamente temos a lei que nenhum F é H , que, por sua vez, aparentemente não implica qualquer nova relação entre universais e nenhum novo universal. No entanto, com base no pressuposto armstrongiano de que não há propriedades não instanciadas, Cid argumenta (2011, p.76): “[...] se a propriedade G não está instanciada, por ter sido excluída, como ela pode estar numa lei de exclusão? Se G não está instanciada, então G não existe. Se não existe, não pode haver uma lei a excluindo”.

Os críticos da teoria armstrongiana, em acréscimo, apontam outros problemas com as leis imanentes, os quais serão apresentados na próxima seção, quando abordarmos os chamados “Casos de Tooley” (1977). No entanto, concluiremos esta seção apresentando mais dois argumentos elaborados por Mumford (2004) contra as leis imanentes.

O primeiro argumento de Mumford é um ataque contra a relação de governança que as leis imanentes teriam com as suas instâncias. Pois bem, as leis imanentes de Armstrong são ontologicamente dependentes das suas instâncias, no sentido de que não há leis se não houver as instâncias dessas leis. Ora, para que x governe ou explique y , x deve ser anterior a y , pois, se o surgimento de x e y são simultâneos, precisaríamos de uma explicação tanto para x como para y . Se as leis da natureza governam as suas instâncias, então elas são anteriores às suas instâncias. Mas as leis não são anteriores às suas instâncias – defende Armstrong. Portanto, as leis imanentes não governam as suas instâncias. O segundo argumento decorre do primeiro, e nos diz que as leis imanentes não explicam a instanciação de propriedades. Ora, como vimos, uma vez que as leis dependem ontologicamente das suas instâncias, elas dependem que as propriedades governadas estejam instanciadas, mas se uma propriedade F precisa ter sido instanciada para que a lei exista, segue-se que a lei não pode explicar a instanciação de F .

4.3.1 Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume

De acordo com o imanentismo de Armstrong, as leis da natureza realmente existem, e são relações de *necessitação* entre os universais imanentes. Segundo o *Princípio de Instanciação (PI)*, uma propriedade deve ser uma propriedade de um particular real (atual) e uma relação deve ser uma relação entre particulares reais (atuais), caso em que *não há* universais não instanciados (seja no passado, presente ou futuro). Ademais, as leis da natureza são relações de *necessitação contingente* entre universais, pois não podem sustentar as verdades contrafactuais sobre propriedades *não instanciadas* envolvidas nas leis, mas só sobre as propriedades instanciadas no nosso mundo. Consequentemente, a contingência armstrongiana sequer garante algo naqueles mundos possíveis nos quais as instâncias das leis se mantêm, pois não são mundos atuais. Portanto, a lei $N(F,G)$ de Armstrong não tem força contrafactual suficiente para garantir que em *qualquer* situação contrafactual semelhante, que contenha as instâncias dos universais F e G , se algo fosse um F , então seria também um G . Portanto, uma vez que as leis de Armstrong não garantem a verdade da lei em todos os mundos realmente possíveis, segue-se que o imanentismo armstrongano não é compatível com o (AMCM) de Hume. Vejamos agora se a teoria das leis de Tooley, o governismo platônico, se sai melhor.

4.4 O Governismo Platônico de Michael Tooley

No eminente artigo “The Nature of Laws” (1977), o filósofo Michael Tooley defende que as leis da natureza existem independentemente das coisas que as instanciam (realismo das leis), e que elas são relações de segunda ordem entre universais de primeira ordem. Os universais, para ele, são de natureza transcendente (algo semelhante à teoria das ideias de Platão), e as relações entre esses universais são, assim como na teoria imanentista de Armstrong, de natureza contingente, mas alegadamente capazes de explicar as regularidades, pois de $N(F,G)$ podemos inferir $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$.

Há, no entanto, um tecnicismo na teoria de Tooley que a difere sobremodo da teoria de Armstrong, que a relação nômica entre os universais é uma *função de construção* (*construction function*). Ora, em uma lei funcional, lembremo-nos, tal como a segunda lei de Newton, onde temos $F = m.a$ (em que F representa a força aplicada sobre um objeto, m a massa do objeto e a a aceleração do objeto), sempre o valor de uma variável da lei irá variar em função de outras variáveis. Assim, apesar de haver um conjunto infinito de possíveis valores exemplificáveis pela função, a lei natural é suposta como verdadeira para todos eles. Com efeito, Tooley nos fala de *funções de construção*, pois elas *mapeariam* grupos de universais a certas proposições, que teriam como valor as proposições às quais os universais são mapeados. Por exemplo, digamos que $K(F,G)$ é uma função de construção na medida em que mapeia os universais F e G a proposições da forma $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$, que teriam como valor justamente essa proposição. Contudo, existem diferentes funções de construção para os mesmos universais F e G , por exemplo: $L(F,G)$ para $\forall x (Fx \rightarrow \neg Gx)$, que é uma lei de exclusão, e $R(F,G)$ para $\forall x (Fx \rightarrow (Gx \vee Hx))$, que é uma lei disjuntiva. Para Tooley, as funções de construção (K , L , R) seriam responsáveis por conectar universais a proposições, e tal conexão dispensaria qualquer elemento modal de necessitação – o que seria uma vantagem da sua teoria sobre as demais, segundo ele.

No entanto, Cid (2016, p. 61) argumenta que há uma falta de fundamento ontológico para as *funções de construção*. Tooley não tem como apresentar uma ontologia informativa das suas funções se dispensar o aspecto modal de necessitação entre universais, tal como consta, por exemplo, na teoria de Armstrong. Não adianta mudar o nome “necessitação” por “função de construção” e continuar mantendo as mesmas características da necessitação. Poder falar das leis em termos não-modais não implica que possamos fundamentá-las da mesma forma. À partida, não é nenhum pouco claro o que seriam, *na realidade*, as funções, mapeamentos e propriedades. Falar de leis de segunda ordem como funções de construção é problemático, pois

já supõe que as leis constituem-se de funções, e que conectam propriedades a proposições. No entanto, propriedades estão no mundo extralinguístico, e proposições, ao menos *prima facie*, estão no mundo “dos significados”, de modo que não sabemos, no final das coisas, como uma função poderia fazer tal coisa.

Quanto às propriedades lógicas das leis, Tooley, ao contrário de Armstrong, pensa que elas contrapõem. O problema disso, no entanto, é que se $N(F,G)$ contrapõe, então temos que aceitar universais negativos, como $N(\neg G, \neg F)$. A saída, uma vez que Tooley não aceita universais negativos, seria argumentar que, dado que as leis são funções de construção, então elas mapeiam universais positivos a proposições, que possuem, estas sim, as formas mais variadas, inclusive a forma $\forall x(\neg Gx \rightarrow \neg Fx)$. Mas há um problema com tal argumento: as leis que são contraposições, como as funções $R(F,G)$ e $S(F,G)$, mapeadas a proposições diferentes, como $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ e $\forall x(\neg Gx \rightarrow \neg Fx)$, teriam os mesmos confirmadores. Ora, mas se as leis contrapõem e fazem seus equivalentes lógicos serem as mesmas leis, é de se estranhar que tenham confirmadores diferentes.

Outra característica lógica das leis para Tooley é que se as leis equivalentes seriam as mesmas leis, segue-se que elas são transitivas: se é uma lei que $N(F,G)$ e que $N(G,H)$, então é uma lei que $N(F,H)$. Contudo, pensar as leis como transitivas gera o problema, outrora já mencionado, da sobredeterminação causal, isto é: quando duas causas distintas causam completamente, em uma mesma ordem causal, a mesma coisa.

O maior distintivo, porém, da teoria de Tooley é o seu transcendentalismo das propriedades. Para escapar ao problema das leis não instanciadas, Tooley pensa que as leis só podem ter como veridadores relações entre universais platônicos, isto é, universais que são independentes das suas instâncias. Assim, os enunciados das leis não podem ser sobre relações de particulares, nem sobre universais imanentes, mas sobre leis transcendentais. E para demonstrar que apenas leis transcendentais podem ser os veridadores de certos contrafactuais sobre propriedades não instanciadas, Tooley propõe o caso da *Partícula Fundamental* e o caso da *Propriedade Emergente* (1977, pp. 669, 685).

Em relação ao primeiro caso, Tooley pede que imaginemos um mundo que contenha apenas dez tipos diferentes de partículas fundamentais. Considerando apenas as interações entre duas partículas, imaginemos que há 55 possibilidades de tipos de interação entre elas. Imaginemos, ademais, que, do total, 54 interações possíveis foram detidamente estudadas, e descobriu-se para cada uma dessas interações uma lei da natureza, e nenhuma delas estão inter-relacionadas de qualquer forma. Suponhamos, em seguida, que o mundo é determinístico, de

modo que seja impossível as duas partículas interagirem entre si em qualquer momento do tempo. Ou seja, temos uma situação em que 55 tipos de interações são possíveis entre duas partículas, com 54 leis conhecidas para 54 tipos de interações. Tooley conclui que mesmo que as duas partículas fundamentais nunca interagissem (dado o determinismo), ainda assim seria razoável acreditar que a sua possível interação deve ser governada por alguma lei natural não instanciada e não derivada, que contenha os universais dos tipos de estados de coisas que resultam da interação ou não dessas partículas.

E em relação ao segundo caso, Tooley pede para começarmos supondo que o materialismo seja falso e que exista uma propriedade (não física) de ser uma experiência da variedade vermelha. Pede, ademais, para imaginarmos que em virtude de um certo arranjo diferente no universo, não existisse lugar para poder acomodar a vida. Neste caso, o universo não conteria nenhum organismo senciente, caso em que não teria contido a experiência da cor vermelha. Segundo Tooley, parece que ainda assim seria verdade que se o universo tivesse tido um arranjo diferente, de modo que contivesse organismos sencientes, então haveriam experiências da variedade vermelha. Mas o que faria essa contrafactual verdadeira? Em parte – responde Tooley –, seria uma lei psicofísica ligando estados físicos complexos a experiências da variedade vermelha. Ora, se assumirmos que as leis da natureza são relações entre universais, então a não ser que a propriedade de ser uma experiência da variedade vermelha exista em tal mundo, não poderia ser uma lei da natureza no mesmo mundo que sempre que um sistema físico complexo está em certo estado F, então há a experiência da variedade vermelha G. Portanto, por mais que as propriedades F e G nunca entrem em contato, basta apenas que isso seja possível para ser racionalmente aceitável que há uma lei que governa a emergência de uma propriedade simples da conjunção F e G, e a forma dessa lei seria $N(FG, K)$, sendo “K” a nova propriedade emergente.

O que os casos de Tooley nos mostram? Em primeiro lugar, nos mostram que há situações possíveis e não realizadas em que *parece* ser racional crermos que há leis sobre universais não instanciados – contrariamente à teoria imanentista de Armstrong, segundo a qual algo não instanciado não pode ser uma propriedade universal. Se os casos de Tooley são realmente plausíveis, a única saída que Armstrong encontrou foi tentar mostrar que toda lei não instanciada pode ser reduzida a uma lei instanciada, postulando uma lei de ordem superior para explicar uma lei de ordem inferior sobre interações fundamentais. Conseqüentemente, uma contrafactual sobre propriedades não instanciados seria verdadeira em virtude de uma lei de ordem superior sobre uma lei de ordem inferior, que nos permitiria dizer que uma lei existiria (lei *genérica*), caso estivessem instanciadas certas propriedades. O problema, porém, é que

Armstrong não consegue mostrar como ele pode deduzir qual lei específica seria o caso, mas não a lei genérica.

Em segundo lugar, os casos de Tooley, se plausíveis, nos mostram que fatos sobre particulares não podem ser veridadores de enunciados nomológicos. No disposicionalismo, por exemplo, as disposições dos particulares são disposições dos particulares concretos, que, por sua vez, são os veridadores das leis. Como os enunciados sobre as disposições não atualizadas deverão ser feitos verdadeiros por algo, e uma vez que esse algo não poderá ser os próprios particulares e suas disposições, pois os tais são tidos como básicos, então parece que os fatos sobre particulares não podem servir como veridadores de leis naturais – o mesmo problema se impõe contra o imanentismo de Armstrong, pelas razões que já aludimos na seção anterior. Ademais, quanto ao regularismo, este sequer consegue distinguir regularidades acidentais e leis da natureza. Enquanto isso, Tooley pensa que os enunciados de leis podem ser verdadeiros por meio das relações de *funções de construção* entre universais transcendentais, e as regularidades acidentais verdadeiras em virtude de relações entre particulares.

Contudo, se olharmos atentamente, veremos que os argumentos de Tooley nos mostra, no melhor dos casos, que *é possível* haver universais não instanciados. Mas, para além da mera possibilidade, será que há universais não instanciados? Bem, para chegar a tal conclusão, bastaria apresentar leis naturais irreduzíveis às regularidades observadas, o que Tooley não faz. Ele, porém, observa que os cientistas nos dizem que se o universo tivesse tido certo arranjo diferente, então jamais teria havido a vida; portanto, parece que certos universais não instanciados em qualquer momento do tempo são pressupostos pela ciência como existindo atualmente. Em suma, as leis causais que agora regem as contrafactuais só podem ser descritas adequadamente, segundo Tooley, se for por meio de leis transcendentais.

Há, por fim, outro problema na teoria de Tooley, a saber, que a relação entre os universais transcendentais estabelece apenas uma *necessitação contingente*. Por exemplo, imaginemos que há dois mundos possíveis, e em ambos há as intâncias de F e G. Se as leis naturais implicam apenas relações de necessitação contingentes, então em um mundo possível acessível a partir do nosso, se temos uma lei que nos diz que todo F é G, em outro mundo, também acessível a partir do nosso, haverá uma lei que implica que nem todo F é G. Assim, parece que a teoria de Tooley não possui a força contrafactual que as leis científicas alegadamente possuem, pois, se estivermos perante uma situação onde um objeto particular não é F, não poderemos, com certeza, alegar, por meio de uma lei científica, que se ele fosse um F, então seria um G. É o problema da falta de fundamentação da contrafactualidade das leis. Mas haverá alguma saída para a teoria de Tooley? Conforme mostraremos na próxima seção,

Rodrigo Cid apresenta um novo governismo platônico das leis, que pretensamente teria todas as vantagens da teoria de Tooley, mas sem sofrer dos mesmos problemas.

4.4.1 Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume

Como vimos, Michael Tooley defende que as leis da natureza existem independentemente das coisas que as instanciam, como relações universais (de segunda ordem) de necessitação entre universais de primeira ordem. Os universais de ordem inferior são de natureza transcendente, caso em que as relações universais entre tais universais são também de natureza transcendente, sendo a relação de necessitação metafisicamente contingente. Tooley argumenta no sentido de mostrar que *é possível* haver universais não instanciados, mas para demonstrar que realmente há tais universais, seria preciso provar que há, de modo atual, leis da natureza verdadeiras não instanciadas, o que Tooley não faz, senão que apenas aponta que algumas leis científicas parecem pressupor certos universais não instanciados em qualquer momento do tempo, e assim conclui que as leis causais que agora regem as contrafactuais só poderiam ser descritas adequadamente de modo transcendente. Com efeito, segundo a teoria de Tooley, a relação entre os universais transcendentais estabelece apenas uma *necessitação contingente*, à semelhança da necessitação contingente da teoria de Armstrong, pelo que sofre do mesmo problema desta, a saber, se as leis implicam apenas relações contingentes, então em um mundo possível acessível a partir do nosso, temos uma lei que nos diz que todo F é G, e, em outro mundo, também acessível a partir do nosso, temos que não é uma lei que todo F é G. Portanto, o governismo platônico de Tooley não possui a força contrafactual que as leis científicas alegadamente possuem, visto que as leis de Tooley não tornam algo necessário ou impossível no sentido que importa: em todos os mundos realmente possíveis. Assim sendo, o governismo de Tooley não é compatível com o (AMCM) de Hume. Em continuidade, passaremos a investigar a teoria das leis de Rodrigo Cid.

4.5 O Novo Governismo Platônico de Rodrigo Cid

Para escapar dos problemas que acometem as teorias das leis que vimos até aqui, o filósofo Rodrigo Cid propôs um novo realismo platônico, o qual chamou de “governismo platônico heterodoxo” (2011; 2016), que doravante chamaremos apenas de “novo governismo platônico”. O novo governismo platônico de Cid é, em muitos aspectos, semelhante ao governismo de Tooley, contudo tem as suas dessemelhanças fundamentais com este, quais

sejam: (i) não fala das leis como relações contingentes entre universais; (ii) não pressupõe certa existência às funções, mapeamentos e proposições; (iii) e não toma as leis como contrapondo, nem como sendo transitivas.

Cid concorda com Armstrong que as leis da natureza são relações de necessitação entre universais, mas discorda que tal relação seja de necessitação contingente (que garante algo só no mundo atual), mas também discorda dos realistas que a compreendem como necessitação fraca (que garante algo naqueles mundos em que há as instâncias dos universais). Sua opinião é que as leis são relações de necessitação forte (que garante algo em todos os mundos metafisicamente possíveis). Assim, com base na necessitação forte, Cid tenta escapar do problema de ter que postular um realismo ontológico das funções de construção, mapeamentos e proposições. Se, por um lado, se aproxima de Tooley na medida em que concorda que as leis são transcendentais, e identifica a relação de governança com a instanciação dos universais – escapando, portanto, do problema da dependência ontológica das propriedades –, afasta-se deste ao fundamentar as leis numa relação de necessitação forte. Ademais, segundo Cid, as leis naturais também distinguem-se das meras regularidades humeanas, e escapa igualmente do problema da confirmabilidade das leis e da redução de critérios de leis a aspectos meramente epistêmicos.

Quanto aos seus aspectos formais, as leis não contrapõem, porque não há, segundo Cid, universais negativos. Como já vimos, a contraposição das leis implica o problema da confirmação, pois se $N(F,G)$ contrapõe em $N(\neg G, \neg F)$, temos que cada uma dessas fórmulas possui confirmadores diferentes, o que vai contra as nossas intuições mais básicas. Também não são transitivas, pois, se fossem, cairíamos no mesmo problema da sobredeterminação. Ademais, não são simétricas, pois se não podemos concluir que todo G é um F da lei de que todo F é um G , então não podemos concluir de $N(F,G)$ que $N(G,F)$. Por fim, quanto à reflexividade, as leis da natureza (causais) não seriam reflexivas, pois estabelecem a relação de um universal com um outro universal, não consigo mesmas. E quanto às chamadas “leis” internas, Cid argumenta que se pode escapar ao dilema de Mumford apelando à distinção entre “leis” internas e externas. As primeiras não seriam causais, visto que estariam ligadas só à identidade de um universal, caso em que explicaríamos as leis como identidades teóricas e de escopo universal, enquanto as segundas seriam as causais.

Outra vantagem com a teoria de Cid sobre a de Tooley e a de Armstrong é a sua capacidade de manter a força contrafactual das leis científicas. Para Cid, a relação que constitui as leis é de natureza fortemente necessária, ou seja, as leis são verdadeiras em todos os mundos metafisicamente possíveis. Quanto às leis de exclusão, Cid concorda com Armstrong, e diz que

elas devem ser pensadas como derivadas das leis de necessitação; mas, como já fora dito, tais leis são de necessitação forte, de modo que elas determinariam todos os mundos metafisicamente possíveis, e, por consequência, todos os mundos realmente impossíveis. Assim, de $N(F,G)$ podemos inferir que $N(F,\neg H)$, no caso de a instanciação de G e de $\neg H$ ser incompatível. Assim, não há problema de uma lei excluir a instanciação de uma propriedade qualquer, G , e mesmo assim mantê-la na lei, pois tal universal é em si mesmo não instanciado – contrariamente ao que exige o *PI* de Armstrong.

Com efeito, quanto às leis funcionais, Cid explica que elas representam algum problema para o imanentismo de Armstrong, pois a lei poderia ter valores não instanciados na função, o que não seria interessante para quem só aceita universais instanciados. No entanto, para os governismos platônico e heterodoxo não há tal inconveniente. Em primeiro lugar, rejeita-se o *PI*, de modo que não é preciso explicar como podemos ter valores não instanciados em uma lei funcional. Em segundo lugar, as leis funcionais podem ser vistas como leis de segunda ordem, que determinam as leis de primeira ordem, que são exatamente os valores da função. Os valores poderiam estar instanciados ou não, e tal coisa não representaria nenhum problema, visto que, para os realistas platônicos, os universais são independentes das suas instâncias, e as leis da natureza são universais.

O novo governismo platônico de Cid também tem uma resposta para os casos de Tooley. Conforme vimos, esses casos aparentemente nos mostram que devemos postular leis não instanciadas para serem os veridadores das contrafactuais sobre propriedades não instanciadas. O caso da *Particula Fundamental* fala de duas partículas fundamentais que nunca interagem, e da mera possibilidade de que interajam, temos a intuição de que tal interação estaria sendo governada por uma lei não instanciada, na qual estão presentes os universais para dois tipos de estados de coisas relacionados pela necessitação da lei. E quanto ao caso da *Propriedade Emergente*, que nos dá a impressão de que se houvesse uma certa relação entre propriedades, então emergiria uma certa propriedade básica dessa relação, pelo que parece que há uma lei não instanciada que é responsável pela conexão entre a relação entre uma propriedade não instanciada com outra também não instanciada e uma outra propriedade emergente não instanciada. A resposta de Cid é a seguinte (2011, p. 103):

Poderíamos, nesse caso, fundamentar a verdade desse contrafactual dizendo que há uma lei não instanciada que conecta certa relação não instanciada entre propriedades com uma outra propriedade emergente não instanciada. Isso tudo pode ser explicado sem problemas ao tomarmos as leis da natureza (ao menos as externas) como universais *ante rem* que são relações de necessitação necessária entre outros universais *ante rem*. A relação de necessitação necessária e exigida, em vez de mera

necessitação contingente, pois queremos manter a contrafactualidade. No entanto, que tipo de necessidade e essa, esta é uma discussão que devemos deixar para outro momento.

Outro elemento sutil no governismo platônico (seja o de Tooley ou o heterodoxo) é que ele não pode afirmar que a relação causal do domínio dos particulares e a relação de necessitação são a mesma relação. Ao contrário da perspectiva imanentista, os universais não estão presentes nos particulares, senão que se instanciam neles. A relação de necessitação é instanciada justamente na causalidade (que está nos particulares), mas está presente nas leis, nos universais transcendentais. Portanto, temos duas saídas: podemos inferir a presença da necessitação instanciada na causalidade por meio da aceitação da inferência à melhor explicação, ou alegar que a conhecemos por abstração filosófica da causalidade particular entre os eventos.

A insistência de Cid em defender uma necessitação forte (necessidade metafísica) justifica-se para ele, como já aludimos, na medida em que a mera necessitação contingente é incapaz de dar conta da força contrafactual das leis. Cid, no entanto, reitera que apesar de a relação de necessitação fraca (necessidade nos mundos possíveis em que há as instâncias dos universais) também ser aceitável para manter a força contrafactual das leis, é preferível a necessitação forte, pois só esta pode traçar uma *fronteira entre o possível e o impossível*, de modo que de $N(F,G)$ em todos os mundos realmente possíveis, segue-se que todos os particulares de todos os mundos possíveis que instanciam F também instanciam G , ou seja, é realmente impossível não instanciarem G . Em acréscimo, Cid (2016, p.151) ainda argumenta que se aceitarmos que as leis são universais de natureza transcendente, então estaremos comprometidos com a independência entre os universais e as suas instâncias, caso em que não fará mais sentido defender que as leis só existiriam naqueles mundos nos quais existem as suas instâncias.

Uma outra motivação para aceitarmos leis fortemente necessárias (2016, p.157) é que “se aceitarmos que ‘é uma lei que’ é equivalente a ‘é metafisicamente necessário que’, e como de ‘é metafisicamente necessário que’ deriva-se ‘é necessário que’, poderíamos explicar como todos os F são G e têm de ser G ”. A ideia de Cid é que a inferência de $N(F,G)$ para $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ só pode ser devidamente respaldada ou fundamentada se for na necessitação como metafisicamente necessária, pois esta faz com que $N(F,G)$ e $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ tornem-se logicamente equivalentes e, portanto, deriváveis reciprocamente. A razão disso – ele insiste – é que se um universal tem identidade transmundial, e se a lei da natureza é um universal que governa a relação entre universais, então é um universal (de segunda ordem), caso em que tem

identidade transmundial. Mas propriedades equivalentes são idênticas em todos diferentes mundos possíveis em que existem. Assim, $N(F,G)$ é o mesmo em todos os mundos em que existe, caso em que N conecta necessariamente F e G em todos os mundos possíveis em que existe. Por exemplo, é verdade, no mundo atual, que em certas condições a água evapora a 100°C . Isso quer dizer que, se tal lei for verdadeira, e tiver uma real força contrafactual (como as ciências pressupõem), então se tais condições não forem o caso, a água não poderá evaporar, ou seja, será realmente impossível evaporar; em contraste, se as condições forem o caso, então é necessário que a água evapore a 100°C . Ora, $N(F,G)$ existe no mundo atual, e também em todos os mundos em que sua instância não for impossível (não é necessário que a sua instância exista atualmente em todos os mundos em que a lei é verdadeira, como exige a teoria de Armstrong), pois todo contrafactual científico verdadeiro deve ter um verificador, que, neste caso, é a lei natural transcendente fortemente necessária. Assim, podemos explicar como todos os F são G e, além disso, não podem não ser G .

Outra vantagem do governismo de Cid diz respeito ao seu poder de explicar a universalidade das leis e fundamentar a conexão interna que as leis têm com cada uma de suas instâncias – vantagem esta, sobretudo, sobre o disposicionalismo. Cid explica que isso é em virtude da causalidade entre F e G ser a instanciação de uma lei, isto é, de que uma relação necessária (forte) que conecta os universais F e G (em todos os mundos metafisicamente possíveis) e, por conseguinte, se instancia na causalidade singular onde quer que ela aconteça. Assim sendo, F causa G em virtude de haver uma lei $N(F,G)$. Explica-se, portanto, tanto a universalidade quanto a relação interna da lei com cada uma das suas instâncias, e supera-se, com o governismo heterodoxo, o mistério que há no disposicionalismo quanto ao fato de todo F ser um G – “mistério” porque, para o disposicionalista, a necessidade se funda nos particulares, caso em que não pode explicar como a lei teria um papel em todas as suas instâncias, pois as leis nada mais são do que expressões do que já é instanciado.

Já quanto aos poderes, Cid entende que o seu governismo heterodoxo também é superior ao disposicionalismo. Ele entende que os poderes são implicações lógicas de leis regulamentando propriedades categóricas, ou seja, não há poderes irreduzíveis. Assim, como as leis são independentes das suas instâncias, podem governá-las, fazendo isso pela relação de instanciação.

Cid, contudo, reconhece que ainda precisa dar conta da imaterialidade das leis. No platonismo (seja no de Cid ou no de Tooley) as desvantagens são menores do que no disposicionalismo, pois não precisa explicar como objetos imateriais se movem em hospedeiros materiais, pois, segundo a perspectiva platônica, as leis sequer se movem, visto que são

transcendentes. Obviamente, tal saída só está disponível a quem já aceitou a existência de universais transcendentos, pois se estes existem, há uma relação de instanciação (ou exemplificação) entre eles e os particulares, bem como há um sentido em que eles existem sem estarem instanciados. Cid toma por certa a existência de tais universais, pois não vê outra forma de explicar, dentre outras coisas, a contrafactualidade das leis. Aceitando a saída dos universais transcendentos, aceita também a possibilidade da sua instanciação, e é menos custoso postular leis imateriais ao invés de disposições imateriais, pois enquanto as primeiras não estão localizadas espacialmente, as segundas estão, caso em que precisam de uma explicação sobre como se movem.

4.5.1 Sobre Sua Compatibilidade Com o (AMCM) de Hume

A criativa teoria de Cid propugna que as leis da natureza são relações de necessitação entre universais, e tal relação não é necessitação contingente, nem de necessitação fraca, mas de necessitação forte. Na opinião de Cid, as leis são relações de necessitação forte, pois garantem algo em todos os mundos metafisicamente possíveis. Ademais, vê as leis como transcendentos, isto é, como sendo independentes das suas instâncias, e identifica a relação de governança na relação de instanciação. É, portanto, uma teoria metafisicamente bastante robusta. Mas como ela mantém a força contrafactual das leis científicas? Segundo Cid, uma vez que a relação que constitui as leis é de natureza fortemente necessária, as leis acabam determinando algo em todos os mundos metafisicamente possíveis, traçando, assim, o horizonte da possibilidade e da impossibilidade no sentido que realmente importa. Assim, com base em $N(F,G)$ em todos os mundos realmente possíveis, segue-se que todos os particulares de todos os mundos possíveis que instanciam F também instanciam G , caso em que é realmente impossível não instanciarem G . Assim sendo, o novo governismo platônico de Cid é compatível com o (AMCM) de Hume, na medida em que pode fundamentar leis invioláveis em todos os mundos metafisicamente possíveis, isto é, fundamentar necessidades e impossibilidades reais ou empíricas. Em seguida, proporemos a “Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis”, a qual pretendemos que seja uma versão aristotélico-tomista das leis que escape aos problemas atribuídos ao imanentismo de Armstrong, mas sem postular universais transcendentos ou platônicos.

4.6 A Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis

Há um profundo desacordo entre os filósofos sobre se os universais são objetos ontologicamente dependentes, ou se são independentes da existência de particulares que os exemplifiquem. Alguns teóricos platônicos argumentaram que se assumirmos a explicação realista das leis, chamada solução dos universais para o problema da semelhança, a única versão que será capaz de garantir a força contrafactual das leis da natureza e resolver mais uma série de outros problemas é a versão do transcendentalismo platônico dos universais, que defende que os universais existem de modo independente de suas instâncias; conseqüentemente, que as leis naturais existem de modo igualmente independente de suas instâncias. Não raramente os teóricos platônicos se voltam contra a versão do aristotelismo imanente de Armstrong (1989), mas, conforme argumentaremos, mesmo que todas as críticas ao imanentismo de Armstrong se mostrem cogentes, isso não implica que o imanentismo aristotélico esteja de todo vencido.

Com efeito, o imanentismo de Armstrong deve ser definido mais precisamente como um imanentismo forte, pois propugna que só existem os universais que estão *instanciados* (ou seja, universais *in rebus*); pressupõe, ademais, o eternismo, que é a doutrina segundo a qual não há distinção ontológica entre passado, presente e futuro; e, por fim, mantém um acentuado naturalismo, segundo o qual tudo o que existe deve estar localizado no espaço-tempo. Conseqüentemente, a maior característica do imanentismo de Armstrong é sua incompatibilidade com a admissão de universais exemplificados por particulares não localizados no espaço-tempo. Para darmos um exemplo, se o imanentismo de Armstrong for procedente, então se Deus existe (e existe fora do espaço-tempo, isto é, na eternidade *simpliciter*), então ele não pode ter as qualidades universalíssimas que alegadamente possui. De igual modo, no imanentismo de Armstrong não há explicação para como um número primo específico pode ter a qualidade de “ser um número primo”, e também não se explica como podem existir universais de ordem superior, tal como o universal “cor”, exemplificado pelo universal “rosa”. Ademais, a perspectiva do imanentismo Armstrong sofre do problema da localização espacial dos universais imanentes. Por exemplo, temos a intuição, relativa à indivíduos concretos, como Aristóteles e Platão, que eles só podem estar em um único local do espaço ao mesmo tempo – é o chamado axioma de localização. Armstrong, porém, nega este axioma, pois, segundo ele, os universais ocupam o mesmo lugar dos particulares. Portanto, segundo ele, as propriedades estão espacialmente contidas dentro das coisas que as possuem. Contudo, não é de todo uma exigência do imanentismo que os universais ocupem lugares no espaço; aliás, para algumas formas de imanentismo, nomeadamente um imanentismo fraco ou

moderado, os universais não são coisas das quais podemos dizer que ocupam lugares ou regiões do espaço, e nem por isso implica o platonismo.

Pois bem, se o predicado diádico “está presente em” for usado com o significado de “está localizado em”, então é falsa a ideia de que um universal deve ocupar um lugar no espaço, uma vez que o imanentista moderado pode admitir que os universais não estão localizados em seus exemplos simplesmente porque não estão localizados no que quer que seja; sem que implique, por sua vez, qualquer platonismo das propriedades. Basta especificar apenas que uma coisa só tem localização, ocupa ou “enche” um lugar ou região do espaço se for um objeto concreto tridimensional; mas as propriedades imanentes não estão no espaço como um particular está, senão que “estão” instanciadas em particulares, e estes, por sua vez, por serem objetos concretos e tridimensionais estão localizados no espaço. Portanto, a “localização” do universal no espaço não é direta, mas indireta, na medida em que está completamente instanciado em vários particulares¹⁰⁵ que ocupam diretamente um lugar no espaço. Portanto, podemos concluir que o problema da movimentação de universais não é um problema do imanentismo de todo, mas concernente à sua versão mais forte.

E quanto ao problema da instanciação, Armstrong alega, com base no seu princípio de instanciação (*PI*), que não pode haver universais não *instanciados* (assumindo-se, ademais, o eternismo). E aqui, de fato: o imanentismo forte parece ser incapaz de dar conta da força contrafactual suposta nas leis da natureza, visto que, segundo o imanentismo de Armstrong, para que as leis naturais existam, os seus universais devem estar instanciados. Assim, não há como manter que a contrafactual “se o sal fosse colocado na água, então se dissolveria” é verdadeira na ausência total de sal e de água. Com efeito, perguntamos: haverá algum imanentismo moderado que se sairá melhor do que o imanentismo de Armstrong?

Para respondermos a questão acima, começemos imaginando que não existe no nosso mundo nenhuma instância do universal “ser água”. Ora, segundo o imanentismo moderado, se esse universal é pelo menos exemplificável, isto é, se existe em algum mundo possível (nomeadamente no mundo possível em que está instanciado), então é um universal *real*. Ora, mas se há universais reais não instanciados atualmente, então qual é o tipo de ser que eles possuem? Não pode ser um ser atual, pois, de fato, eles só existem atualmente naqueles mundos possíveis em que existem atualmente as suas instâncias, que são mundos possíveis não atuais em relação ao nosso. Então, acrescente-se: o que faz a contrafactual “se o sal fosse colocado na água, então se dissolveria” ser verdadeira no nosso mundo atual, se não há (assumamos por

¹⁰⁵ Conforme argumentaremos mais adiante, a qualidade de ser “um em muitos” do universal depende, sob certo ângulo, da atuação da inteligência.

hipótese) qualquer sal particular ou água particular em qualquer momento do tempo¹⁰⁶ no mundo atual? A suspeita é que se não há os universais “ser sal” e “ser água” no nosso mundo, então também não existem as suas relações, caso em que não há as leis naturais que governam essas relações. Com efeito, a nossa resposta, conforme a teoria que formularemos aqui, que será baseada em fundamentos aristotélico-tomistas, será dizer, em suma, que o estatuto de *ser possível* de um universal, presente *em Deus*, enquanto participando do seu ser, já é suficiente para que, em conjunção com outro universal (também possível e participado), tenhamos as suas relações verdadeiras possíveis em quaisquer mundos realmente possíveis, e a consequente certeza de que a lei verdadeira atualmente governará a relação entre os universais onde houver as suas instâncias. Para que se entenda melhor a teoria que aqui propomos ineditamente – que, como se verá, é de fundamento aristotélico-tomista –, precisaremos fazer algumas explicações.

Voltemos, pois, ao problema inicial sobre como pode a proposição contrafactual “se o sal fosse colocado na água, então se dissolveria” ser verdadeira na ausência total de sal e de água (pressupondo que não há no nosso mundo nenhuma porção de sal e água). Ora, a nossa resposta, em parte, é dizer que a contrafactual é verdadeira (enquanto algo que não é instanciado atualmente em relação ao nosso mundo) na medida em que tem uma instância em algum mundo possível não atual. E, em acréscimo, que é verdadeira já agora no nosso mundo (mundo em que não há as instâncias de sal e água, suponha-se) enquanto é meramente possível, uma vez que Deus, que existe em todos os mundos realmente possíveis, é quem pode tornar atual as instâncias dos universais que são governadas pela lei natural e, portanto, as têm de modo eminentíssimo *em si mesmo* em todos os mundos possíveis.

Assumindo mais uma vez que no nosso mundo não há os particulares “água” e “sal”, a contrafactual seria verdadeira porque há um mundo possível em que há as instâncias dos universais “ser água” e “ser sal”, e tais instâncias existem (com atualidade) em Deus, e existem em relação ao nosso mundo atual como *coisas possíveis*, em virtude da sua participação no *Próprio Ser Subsistente*, que é atualíssimo em *todos os mundos realmente possíveis*, e que só Ele tem o poder de criar tais particulares. Há, portanto, no nosso mundo uma contrafactual de ordem superior acerca daquilo que Deus *poderia* tornar atual, isto é, tornar (derivadamente)

¹⁰⁶ O imanentismo aristotélico pode aportar condições para instanciação tanto em termos estritamente temporais, como em termos estritamente modais. No primeiro caso, podemos dizer que um universal existe na medida em que tem algum exemplo no passado, presente ou futuro. No segundo caso, um universal existe na medida em que tem algum exemplo em algum mundo possível (nomeadamente no mundo em que há as suas instâncias). Ora, como estamos buscando satisfazer a força contrafactual das leis, então podemos dispensar a condição meramente temporal, pois ela fornece apenas uma garantia no mundo atual, pois queremos uma força contrafactual que vá além do mero mundo atual. Ficaremos, portanto, com a versão modal.

uma instância (que existe em algum mundo possível, repita-se, e que, neste mundo possível em que existe, remete-se a Deus como a sua causa) de uma lei natural ser atual – dizemos “derivadamente” porque Deus, neste modelo em que propomos, não cria diretamente os universais que a lei natural governa, senão que cria as instâncias desses universais e, portanto, *derivadamente* tais universais. Uma lei natural, no nosso modelo, não existe em função da vontade de Deus, de querer criar ou não uma lei, senão que em termos derivativos, daquilo que Deus *poderia* criar (as instâncias), pela sua onipotência; e, em *podendo* criar tais instâncias, como Causa Primeira de tais instâncias, elas devem estar presentes virtualmente e eminentemente nEle enquanto perfeições participadas. Isso tudo significa que Ele pode criar certa instância de uma lei (derivadamente), e esta mesma instância *possível* em Deus (mas de forma atualíssima nEle), torna a lei algo intemporalmente verdadeira, pois o que é possível a Deus fazer o é em todos os mundos possíveis.

O que estamos a dizer é que os universais relacionados pelas leis naturais dependem de suas instâncias para existirem de modo atual quanto ao nosso mundo, bem como as leis naturais dependem de suas instâncias para existirem no nosso mundo de modo atual; mas, de modo mais *remoto*, as instâncias dos universais dependem de Deus na medida em que Ele é capaz de criar ou tornar atuais tais instâncias. Assim, se há a lei de que tudo que é sal se dissolve na água, apesar de não haver as instâncias de sal ou de água no nosso mundo (suponhamos), há alguma verdade sobre o modo de ser causal das coisas que *podem existir ou ser* pela onipotência divina. Se não há no nosso mundo as instâncias dos universais “ser água” e “ser sal” – e, conseqüentemente, não existissem atualmente as suas relações –, mesmo assim podemos dizer que há uma lei causal verdadeira sobre a relação causal entre algo “ser sal” e algo “ser água”, na medida em que tais instâncias existem em algum mundo possível; logo, têm o seu fundamento remoto em Deus, naquilo mesmo que supõe o que Ele pode criar. Ora, uma vez que tudo o que é possível para Deus o é em todos os mundos em que Ele existe, e visto que Ele existe em todos os mundos realmente possíveis, então tudo o que Deus pode criar ou fazer o pode em todos os mundos possíveis, caso em que se as leis da natureza verdadeiras fundamentam-se remotamente e derivadamente na sua onipotência divina, isto é, naquilo que é possível a Ele criar, então segue-se que as leis naturais são sempre as mesmas em todos os mundos possíveis, mudando apenas, de mundo para mundo, as instâncias das leis que são atuais em relação ao mundo atual, e, portanto, as leis verdadeiras atuais em relação ao nosso mundo.

Ainda acerca dos universais, o realismo tomista¹⁰⁷ entende que não são meras ficções do intelecto, senão que possuem fundamento na *quiddidade* dos entes sensíveis, abstraída deles, e sendo atribuído pelo intelecto a intenção de universalidade. Portanto, quanto às essências, há uma fundamentação (*in re*) para os universais. No entanto, os conceitos universais, enquanto universais, são produtos do intelecto, caso em que o fundamento mesmo do universal não é em si universal. A intenção de universalidade só existe no intelecto, mas fundamenta-se na essência abstraída. Portanto, quanto à natureza, os universais têm um fundamento nas coisas (*in re*), mas, quanto à universalidade, seu fundamento é o intelecto (*post rem*), enquanto as essências individuais existem independentemente do nosso intelecto (*ante rem*), mas não quanto à sua universalidade¹⁰⁸; com respeito à universalidade e à *quiddidade*, existem em Deus de modo *ante rem* em relação a nós. Portanto, segundo o tomismo, os universais não existem *in actu* nos singulares enquanto capacidade natural para estar em muitos, ou enquanto certa entidade comum que atualmente convém a muitos, uma vez que não prescindem da operação do intelecto agente, que é *condição* da universalidade. Porém, isso não significa dizer que não há nas coisas naturezas universais que têm em potência o ser abstraível (*universale potentiale*) pelo intelecto. É o intelecto agente, por meio da abstração feita sobre os “phantasmata”, que dá a conhecer ao intelecto possível os universais imediatos ou diretos, uma vez que este é o que está em potência para conhecê-los. Contudo, a propriedade unívoca (*unum in multis*) do universal de primeira intenção não se encontra de maneira atual nos singulares, justamente em função de estar, enquanto propriedade unívoca, essencialmente destituída de todos os caracteres individuantes. Portanto, a operação do intelecto agente é *condição* da universalidade, pelo que, neste aspecto, os universais são (*post rem*).

Segundo o modelo que aqui propomos, as relações causais atuais entre universais depende da existência desses mesmos universais no mundo possível atual, que, por sua vez, depende de ser possível que Deus traga à atualidade as suas instâncias. Se em um mundo possível não há a instância do universal “ser sal”, então não há nele *atualmente* tal universal – esta é a premissa aristotélica. Contudo, se ele existe em algum mundo possível não atual (mas não atualmente em nosso mundo), então ele existe no nosso mundo atual como universal possível, e é possível por estar contido atualmente em Deus, como algo derivativo de uma instância que Deus *pode* criar. A lei de que tudo que é sal se dissolve na água existe, portanto,

¹⁰⁷ Nossa exposição segue o aclamado “El Problema de los Universales” (1981), de Mauricio Beuchot.

¹⁰⁸ Quanto ao intelecto divino, é capital destacar que ele não toma o universal enquanto exemplar de outras essências (como é com o nosso intelecto), senão que por meio de um conhecimento intuitivo da sua própria essência divina, da qual participam todos os entes nos seus diversos modos.

no mesmo mundo em que não há qualquer sal ou água, pois em todos os mundos realmente possíveis, há algo verdadeiro sobre o que Deus poderia criar; assim, podendo criar as instâncias do universal “ser sal”, pode criar derivadamente o universal “ser sal”, e o mesmo serve para o universal “ser água”, de modo que no mundo em que não há atualmente tais universais, há, contudo, algo verdadeiro (porém ainda não instanciado atualmente) sobre relações possíveis entre algo ser sal e algo ser água. Assim, essa participação na potência divina, que é real em todos os mundos possíveis, é o que confere força contrafactual à lei da natureza, que, apesar de não ser criável, remete-se a Deus como a sua causa ontológica – esta a premissa tomista. A lei natural verdadeira pode não existir com atualidade no nosso mundo, em virtude de sua não instanciação, mas está atualmente presente ou em participação no ser de Deus, pelo que possui certo fundamento ontológico. Ademais, está também presente atualmente na mente de Deus – o que veremos em seguida, ao explicarmos como podemos sustentar presença das leis no conhecimento divino e, portanto, em Deus mesmo.

4.6.1 O Conhecimento Divino e o Fundamento Ontológico das Leis da Natureza

Para bem entendermos a doutrina aristotélico-tomista do conhecimento divino que aqui propomos, devemos começar assinalando a premissa certa entre os escolásticos que a razão de cognoscibilidade está na imaterialidade, pois um ente só pode ser inteligente em virtude de sua imaterialidade. O movimento accidental da potência intelectual é atualizado pela posse da forma do conhecido. Ora, mas os entes só são inteligíveis em virtude da forma, pois está neles como princípio de especificação e operação, pelo que é também princípio de inteligibilidade. Mas as formas são em si mesmas imateriais. Com efeito, se o conhecimento consiste na posse da forma do conhecido, e as formas são conhecidas pelo intelecto na medida em que são imateriais, segue-se que as formas só podem estar presentes no cognoscente de modo imaterial, pelo que podemos concluir rigidamente que um ente só será inteligente na medida em que for imaterial. Mas a inteligência é uma perfeição. Ora, visto que, segundo os fundamentos tomistas, há em Deus a perfeição de todos os entes, logo nada de inteligível pode estar fora dEle, pelo que nada pode ser desconhecido por Ele. Sua ciência, portanto, deve ser plena e omniabarcante; deve captar todos os entes em todos os seus atos. Ademais, o ser que conhece tem a sua forma e a forma do que é conhecido. Ora, sendo Deus omniperfeito, nada nEle pode estar em potência, pelo que se segue que seu entendimento divino não pode estar sujeito à potencialidade alguma, caso em que não pode adquirir atualidade ou perfeição da forma inteligível. Assim, é capital

afirmarmos que seu entendimento, ao fim e ao cabo é a medida das coisas inteligíveis, o que implica que o seu entendimento é seu próprio ser, que sendo puríssimo é imaterial.

Mas como pode Deus conhecer aquilo que é distinto dele? Pois bem, assumindo-se que todas as perfeições das criaturas estão em Deus de modo mais elevado, pois Ele é Causa Primeira na ordem do ser (e do devir), então Deus deve conhecer *em si* mesmo todos os seres. Deus não conheceria os entes participados de modo perfeito se não conhecesse todos os modos possíveis com que eles podem ser por participação, pois não conheceria com perfeição se lhe escapasse conhecer todos os modos de ser. Portanto, é necessário que Deus conheça todas as coisas, enquanto distintas umas das outras. Ademais, sendo Deus Ato Puro, é *simpliciter* simples, isto é, sem mescla de qualquer composição ou mudança, pelo que depreende-se que em Deus identifica-se de modo absoluto o ser e o conhecer. E como não há no *Ipsum Esse Subsistens* (*Próprio Ser Subsistente*) nada potencial, então o inteligível enquanto tal é uma e a mesma coisa com o seu entendimento – aliás, para sermos mais precisos, dado que há em Deus uma perfeita identificação do entendimento e do inteligível, é capital afirmarmos que Deus não tem inteligência, senão que é inteligência. Ora, mas a identidade total não se dá apenas entre o ser e o conhecer, senão que também entre o conhecer e o ser conhecido, caso em que Deus é também sua própria inteligibilidade (pensamento de pensamento, como diria Aristóteles). Portanto, em virtude de tal identidade, Deus (primeiramente e *per se*) conhece a si mesmo de modo imediato (*Suma Teológica*, I, q. 14, art. 4; *Suma Contra os Gentios*, IV, 11). Assim, podemos chegar à mesma conclusão por outro ângulo: em Deus, sua forma é sua mesma essência inteligível; e por ser perfeito, não há forma alguma fora de si, pelo que é necessário afirmarmos que seu entendimento é sua essência.

Sendo Ato Puro (omniperefeito), Deus contém, com atualidade, todas as perfeições que os motores inferiores adquirem sob o influxo de sua ação (ação esta que se traduz nos concursos simultâneos e premoções físicas). Uma vez que nos motores subsequentes identificamos a perfeição da inteligência, é capital afirmarmos que há em Deus a inteligência dos entes, pois, do contrário, tal perfeição teria de proceder do nada, o que repugna a razão. Assim, conclui-se que todas as perfeições contidas nos motores inferiores, já preexistem no Primeiro Motor Imóvel, inclusive a inteligência. Podemos ainda reforçar a conclusão de que o objeto primário do conhecimento divino é a mesma essência de Deus, aportando que a sua inteligência não pode ser especificada por nenhum objeto extrínseco a ela, visto que, se assim o fosse, Deus seria causado, pois estaria suscetível à potencialidade e, conseqüentemente, não seria Ato Puro, o que é absurdo. Portanto, compreendendo-se a si mesmo, compreende toda a perfeição

cognoscível, pois tem em si mesmo todas as formas inteligíveis (*Suma Contra os Gentios*, I, 45-48).

Insista-se, ademais, que a essência de Deus tem em si mesma a semelhança de tudo aquilo que é distinto dele, mas como não há nenhuma multiplicidade no intelecto divino (pois, repita-se, é *simpliciter* simples), então Deus conhece todas as formas inteligíveis por um único e mesmo ato. Portanto, seu conhecimento não pode ser como o conhecimento humano, discursivo, senão que intuitivo e sempre atual. O conhecimento humano é sujeito à sucessão: conhece uma coisa e depois outra; em Deus, no entanto, visto que o ser é seu mesmo entender, não há qualquer sucessão; não há em Deus prioridade e posterioridade, senão que entende intuitivamente todas as coisas de uma só vez. Em contraste, o homem não conhece por seu ser, senão que por uma faculdade intelectual: conhece as coisas em si mesmas, não em si mesmo.

Pois bem, ainda segundo o Aquinate, o conhecimento divino pode ser compreendido, em primeiro lugar, pelo ângulo da *ciência de simples inteligência* (*scientia simplicis intelligentiae*) e, em segundo lugar, pelo ângulo da *ciência de visão* (*scientia visionis*), e ambos se realizam num único ato simples, arraigado na própria essência divina (*Suma Teológica*, I, q. 14, art. 9, resp.). A *ciência de visão* é aquela que abarca o conhecimento divino da realidade que recai sob o seu “olhar” divino, que não é medido pelo tempo, senão que pela via da eternidade, caso em que abarca a totalidade dos entes que existem, existiram e existirão, a saber, os entes como estão presentes nos diversos momentos do tempo. Ora, uma vez que realizam um modo de ser, segue-se que participam *a seu modo* do Ser Subsistente¹⁰⁹. Já a *ciência de simples inteligência* é o conhecimento divino dos possíveis (e dos meros possíveis): a realidade que não está presente nos momentos sucessivos do tempo, mas que podia estar e, portanto, podia ser. Os possíveis Deus conhece mediante sua mesma essência (*medium quo*), mas o conhecimento “*intra-essentia*” dos possíveis só pode se realizar sob certo *médio objetivo*, que são os *termos* extrínsecos da *imitabilidade* da essência divina e os efeitos possíveis da onipotência divina. Explique-se: Deus, conhecendo-se a si mesmo (*médio quo*), conhece sob o ângulo (*médio in quo*) da imitabilidade (*ad extra*) de sua essência e sob o ângulo (*médio in quo*) de sua onipotência as coisas possíveis que é capaz de produzir. Com efeito, Deus sabe, em si mesmo, que determinada essência (humana ou não) pode ser desta forma, fazer desta ou

¹⁰⁹ Não abordaremos aqui o árduo problema da presencialidade física e objetiva das coisas na eternidade, conhecidas “*in ordo intentionis*” (*na ordem da intenção*) pela ciência de visão. Como se sabe, o Aquinate explicou como todas as coisas que existem em qualquer momento do tempo, e o próprio tempo, estão contidos presencialmente na eternidade de Deus, consoante o seu modo próprio de ser, apontando tanto o *meio objetivo* como o *modo como* tais futuros são constituídos primeiramente na eternidade. O que, entretanto, nos interessa à vista de esclarecer o nosso modelo aristotélico-tomista das leis da natureza é a ciência de simples inteligência.

daquela maneira, ser deste ou daquele tamanho, desta ou daquela cor, com esta ou aquela quantidade, com este ou aqueles acidentes. Por conseguinte, abarca também os números e as verdades lógicas necessárias. Tal ciência não supõe *o consentimento* da vontade de Deus, isto é, não é em função de uma determinação da vontade divina, senão que, em última instância, deve-se à *imitabilidade* de sua essência infinita e daquilo que sua onipotência é capaz de realizar.

Em uma passagem memorável da *Suma Teológica* (I, q. 14, art. 13), Santo Tomás dirá que Deus não conhece todos os contingentes apenas enquanto são em suas causas, senão que também na medida em que cada um deles é *ato* em si mesmo. O Aquinate faz uma distinção fundamental entre duas modalidades de conhecimento, a saber: o conhecimento “*in seipso*” e o “*in altero*”, e argumenta em sentido contrário à tese de que Deus conhece os futuros contingentes “nas coisas em si mesmas” (*in rebus se ipsis*), isto é, “*em outro*” (*in altero*), mas que o conhecimento divino se realiza “*in seipso*” (isto é, em si mesmo), a saber: na divina essência (que é o *medium quo* de sua ciência). Portanto, o conhecer “*in seipso*” abarca o conhecimento dos contingentes em duas modalidades, a saber: “em suas causas” (*in suis causis*), isto é, enquanto Deus intui em si mesmo a potência que uma determinada causa *x* detém para o ser de *y* (já que a causa possui virtualmente a perfeição de seu efeito), bem como “em seu ato” (*in actu suo*), isto é, enquanto intui em si mesmo (em Deus mesmo) o ente *x* em seu próprio “*esse*” em ato. Portanto, além de Deus possuir o modo específico de conhecimento “*in suis causis*”, possui também um modo que atine às coisas enquanto estão na posse de seu ser em ato e, portanto, “*in actu suo*” ou “*in esse suo*”. Assim, com base nesta doutrina clássica, podemos depreender um estatuto ontológico robusto para as leis da natureza, cujas instâncias existem ou não existem em ato no tempo. Quanto às leis naturais cujas instâncias não existem no tempo, podemos dizer que tais leis existem (de algum modo), a saber: em Deus mesmo, enquanto verdades derivadas daquilo que a onipotência divina é capaz de realizar.

Ainda em acréscimo, Santo Tomás nos diz que o meramente possível é conhecido por Deus enquanto tal (*Suma Teológica*, I, q.14, art.9, ad.1), pois “[...] deve-se dizer que o que não existe em ato possui sua verdade enquanto está em potência, pois é verdade que está em potência. É assim que Deus o conhece”. Há, portanto, certa diversidade nas coisas que não existem em ato, e Deus conhece a todas de qualquer maneira como existam. Não é necessário, portanto, que as coisas que não existem de modo absoluto (em ato e no tempo) não existam de certa maneira: muitas coisas existem em potência, e tal potência cerne a Deus ou à criatura; potência ativa ou passiva (mas Deus repugna qualquer potência passiva). Pois bem, a todas as coisas que podem ser de algum modo, Deus a todas elas conhece, e neste sentido o Aquinate

diz que Deus tem a ciência dos não-entes (e aqui insere-se as leis naturais cujas instâncias não existem atualmente no tempo).

O mesmo Santo Tomás nos diz ainda que a ciência de Deus é a causa das coisas quando a sua vontade divina está ligada. Consequentemente, nem tudo o que Deus conhece deve existir em ato (em algum momento do tempo), mas apenas o que Ele conhece como atual, ou seja, aquilo que Ele quer ou permite. Do dito até aqui, conclui-se que a ciência pela qual Deus conhece os meros possíveis, chama-se *ciência de simples inteligência* porque por ela Deus conhece sem a sua vontade adjunta.

Ora, segundo o nosso modelo, uma lei natural não existe em função da vontade de Deus, de querer criar ou não diretamente uma lei (o que é absurdo), senão que em termos derivativos, daquilo que Deus *poderia* criar (quanto às instâncias) pela sua onipotência. Assim, podendo criar as instâncias dos universais, significa que pode criar certa instância de uma lei, pois em criando as instâncias dos universais “ser água” e “ser sal”, cria derivativamente tais universais, caso em que cria derivativamente as suas relações necessárias (as leis naturais) que são de modo atual. Contudo, a instância possível em Deus de uma lei natural (contida nEle como efeito *ad extra* da sua onipotência), fundamenta a lei como algo intemporalmente verdadeiro, pois o que para Deus é possível, o é em todos os momentos do tempo e em todos os mundos possíveis, caso em que todas as relações verdadeiras *possíveis* entre os universais que Ele pode criar (derivadamente ao criar as instâncias dos universais, repita-se) são conhecidas por ele com atualidade, por meio da sua ciência de simples inteligência; e aquelas leis naturais que ele conhece com atualidade em relação ao tempo, as conhece pela sua *ciência de visão*, pois a existência derivada destas depende da união da vontade divina à sua inteligência simples.

4.6.2 Algumas Vantagens Explanatórias da Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis

Os aspectos formais do modelo que aqui apresentamos são frutíferos. Em primeiro lugar, as leis aristotélico-tomistas não contrapõem, não são transitivas, não são simétricas e não são reflexivas. Pois bem, para permanecermos no nosso exemplo, pensemos em uma lei do tipo “para todo x, se x é sal, então x se dissolve em água”, que pode ser expressa formalmente como $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$. Tal lei é equivalente a $\forall x(\neg Gx \rightarrow \neg Fx)$, ou seja, é verdadeira ou confirmada por casos em que algo não dissolve em água e não é sal, bem como seria verdadeira (vacuamente verdadeira) no caso de $\forall x(\neg Fx \rightarrow Gx)$, isto é, nos casos em que algo é um não sal e se dissolve em água. Porém, basta uma rápida reflexão para ver que cada um desses casos seriam casos anti-intuitivos de confirmação. Contudo, segundo o nosso modelo aristotélico-tomista, as leis

não contrapõem, pois não há universais negativos. Não são transitivas, pois repugna os fundamentos aristotélico-tomistas uma sobredeterminação em uma mesma ordem, isto é, que das leis $N(F,G)$ e $N(G,H)$, façamos uma inferência para $N(F,H)$, pois seria necessário que todo F implicasse H e também que todo G implicasse H em uma mesma ordem, o que acarreta sobredeterminação. Também não são simétricas, pois, para os fundamentos aristotélico-tomistas, da lei que tudo que é sal se dissolve em água não podemos inferir que tudo que se dissolve em água é sal, pois a necessitação estaria extrapolando os limites do governo da lei. E, por fim, não são reflexivas, pois é impossível a existência de uma lei necessitar a si mesma, pois o que a lei necessita é a relação causal de um universal com outro (segundo um modelo de instanciação aristotélico-tomista), e não pode haver relação de necessitação externa de um F consigo mesmo – pode haver uma relação de necessitação interna, com base em identidades teóricas, que explicariam também as leis de escopo universal, mas isso não se trata de relação causal extrínseca.

Ademais, como vimos, as leis aristotélico-tomistas possuem grande força contrafactual, pois a relação que constitui as leis é de natureza fortemente necessária. Assim, dado que as leis são verdadeiras em todos os mundos metafisicamente possíveis, podemos explicar as leis de exclusão como derivadas das mesmas leis de necessitação forte, pois estas determinariam todos os mundos metafisicamente possíveis; conseqüentemente, determinariam todos os mundos realmente impossíveis. Ou seja, se G implica $\neg H$, então da lei $N(F,G)$ podemos inferir que $N(F,\neg H)$. Lembremo-nos que ao contrário da teoria das leis de Armstrong, a nossa versão aristotélico-tomista pode manter o universal excluído na lei, pois ele só o é do âmbito da realidade do mundo atual (no tempo), mas não está excluído de todo, pois há pelo menos um mundo possível em que ele existe (mas, insista-se, existe derivadamente, em função da onnipotência divina de criar sua instância). Ademais, os efeitos extrínsecos possíveis da onnipotência divina estão todos contidos eminentemente e virtualmente de modo atual em Deus, e isto é o que confere fundamento à lei de exclusão, pois, dada a vontade de Deus de criar a instância de um universal F , segue-se, derivadamente, a instanciação do mesmo universal, e desta instanciação podemos inferir que um universal G , que é possível a Deus atualizar derivadamente (pois Deus cria a sua instância em algum mundo possível), não pode se instanciar, pois não há nada que participe do ser de Deus (no que cerne ao que lhe é possível de criar derivadamente) que implique a presença de G a partir de F .

Outro ponto positivo é o seguinte: enquanto as leis funcionais representam um problema ao imanentismo de Armstrong, na medida em que este só aceita universais instanciados atualmente no tempo e, portanto, parece que não pode lidar com os valores não instanciados em

uma lei funcional, as leis aristotélico-tomistas podem dar conta das leis funcionais. Basta dizer que os valores não instanciados na função estão contidos e refletem o mesmo ser de Deus (dos seus efeitos extrínsecos), e são conhecidos por Deus com atualidade (mas consoante o modo de ser próprio de tais valores) pela sua *ciência de simples inteligência*. Assim, há fundamento ontológico para todos os valores possíveis de uma lei funcional (valores em número infinito), e cada qual é conhecido por Deus.

Há também os famosos casos de Tooley (1977, pp. 669, 685) quanto às leis da natureza, os quais as leis aristotélico-tomistas conseguem responder adequadamente. Grosso modo, os casos de Tooley parecem mostrar que devemos postular leis não instanciadas para serem os veridadores das contrafactuais sobre propriedades não instanciadas, tanto no caso da *Partícula Fundamental*, como no caso da *Propriedade Emergente*. Pois bem, a resposta aristotélico-tomista que daremos aqui começa por destacar que as leis não instanciadas, que não existem enquanto atuais no tempo, não deixam de ter certo estatuto ontológico em função disso – isto sem precisarmos postular leis platônicas independentes. Conforme Santo Tomás claramente distinguiu (*Suma Teológica*, I, q.14, art. 9, ad.1), o que não existe em ato *possui sua verdade* enquanto está em potência; do contrário, não seria verdade que está em potência. Ora, não é necessário que as coisas que não existem atualmente em algum instante do tempo não existam de absolutamente. As leis não instanciadas atualmente no tempo, existem enquanto instanciadas no tempo *em potência* – estão, com efeito, em potência para a sua atualidade temporal de modo derivativo, quanto ao que cerne à onnipotência divina de atualizar as suas instancias. Assim, pelos fundamentos tomistas que já expomos, segue-se que assim como o efeito está virtualmente e eminentemente contido na causa, a perfeição da lei como término extrínseco derivativo da onnipotência divina está em Deus de modo atualíssimo em todos os mundos possíveis; e, ademais, é conhecida pela sua *ciência de simples inteligência*. Portanto, ao falar de duas partículas fundamentais que nunca interagem, mas que possuem alguma possibilidade de interação (potência para interagir), podemos dizer que tal interação é governada por uma lei não instanciada: governada potencialmente quanto à sua atualidade no tempo, mas com atualidade quanto à presença da lei como reflexo da aquilo que cerne derivadamente à onnipotência de Deus, de criar em algum mundo possível as instâncias da lei de interação. Assim, segue-se que há em Deus (que existe no nosso mundo atual), de modo atualíssimo, a perfeição da interação possível entre as partículas. E no caso da *Propriedade Emergente*, que aparentemente justifica que se houvesse uma certa relação entre propriedades, então emergiria uma certa propriedade básica dessa relação, a resposta aristotélico-tomista é simplesmente a mesma: há uma lei não instanciada, que é responsável pela relação de necessidade entre uma

propriedade não instanciada, outra propriedade também não instanciada e uma outra propriedade emergente não instanciada; no entanto, a não instanciação atual da lei natural no tempo não repugna a sua presença de modo atual em Deus, por participação no Ser Subsistente, como término derivativo da sua onnipotência.

As leis aristotélico-tomistas também podem explicar a universalidade das leis e fundamentar a conexão interna que as leis têm com cada uma de suas instâncias. Basta pontuar que a causalidade entre Fa e Ga é a *instanciação* de uma lei, ou seja, de que uma relação necessária (forte) que conecta os universais F e G em todos os mundos metafisicamente possíveis (segundo o modelo aristotélico-tomista). Assim, a lei é instanciada na causalidade singular onde e quando (em qualquer momento do tempo) ela acontece. Ademais, aqui o nosso modelo não sofre dos mesmos problemas do disposicionalismo de Mumford, pois a relação interna da lei com cada uma de suas instâncias não é um mistério, pois as leis não são apenas expressões do que está instanciado. Mesmo que não exista um F e um G com atualidade no tempo, tais universais existem derivadamente enquanto perfeições participadas em Deus, e as leis que governam a relação entre elas são, de certo modo, reflexo da estrutura última do *ser* (no seu sentido causal); portanto, em todos os mundos realmente possíveis. Explica-se, com efeito, como todo F deve ser um G. Em suma, não parece ser necessário qualquer compromisso com a independência entre os universais e as suas instâncias no sentido platônico, pois há um modelo em que a dependência não acarreta os mesmos problemas atinentes às outras alternativas imanentistas. As leis naturais, portanto, são necessidades metafísicas e ainda assim só existem com atualidade temporal no mundo em que Deus resolve criar derivadamente os universais que elas governam.

4.6.3 Sobre Sua Compatibilidade com o (AMCM) de Hume

A *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis* põe as leis naturais no esteio da necessitação forte: as leis naturais são relações de necessitação metafisicamente necessária entre universais de primeira ordem. No entanto, tais leis não são como as leis transcendentais platônicas, isto é, não são dependentes de suas instâncias, pois só dependem de suas instâncias para serem atualmente no tempo, mas, de modo remoto, dependem daquilo que decorre derivadamente da onnipotência divina, de criar as instâncias dos universais que estas mesmas leis governam (com necessitação forte), com base na relação de instanciação. Tal explicação, com os aportes dos princípios da teologia natural tomista, confere os retoques finais da garantia de um estatuto ontológico às leis da natureza, enquanto coisas que existem em todos os mundos

metafisicamente possíveis, participando, ao seu modo, do ser de Deus – e tal participação não repugna que sejam ontologicamente dependentes de Deus. Não há de se negar que esta é uma teoria metafisicamente robusta, uma vez que as leis determinam algo em todos os mundos metafisicamente possíveis e, portanto, podem traçar o tão perseguido horizonte da possibilidade e da impossibilidade no sentido que realmente importa ao (*AMCM*) de Hume. Assim sendo, a *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis* é compatível com o (*AMCM*) de Hume, na medida em que pode fundamentar leis invioláveis em todos os mundos metafisicamente possíveis.

Em suma, fizemos neste capítulo uma varredura em algumas das principais teorias das leis da natureza, buscando identificar quais dentre elas são compatíveis com o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)* de Hume, conforme formulamos. Com efeito, mais uma vez é preciso insistir: não estamos atribuindo esta ou aquela teoria das leis da natureza ao argumento de Hume, senão que investigando qual dentre elas pode sustentar a premissa atribuída por nós ao filósofo de que os milagres são violações de leis (metafisicamente necessárias) e, portanto, que são eventos empíricos impossíveis no sentido que realmente importa. Com efeito, concluímos a nossa investigação com duas teorias compatíveis ao (*AMCM*) de Hume: o *Novo Governismo Platônico* de Cid e a *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis*. No próximo capítulo, investigaremos se a possibilidade *real* dos milagres pode ser estabelecida e se a crença neles pode ser justificada epistemicamente.

5 ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DE HUME CONTRA OS MILAGRES

No ponto 4 desta dissertação, identificamos algumas teorias filosóficas sobre a natureza das leis naturais, compatíveis ou não com o pressuposto implícito ao (*AMCM*) de Hume, segundo o qual as leis da natureza são realmente invioláveis. Investigamos aspectos centrais de seis teorias distintas, quais sejam: (1) *Regularismo Humeano e Lewisiano*; (2) *Disposicionalismo* de Stephen Mumford; (3) *Realismo Imanente* de David Armstrong; (4) *Governismo Platônico* de Michael Tooley; (5) *Novo Governismo Platônico* de Rodrigo Cid; e a (6) *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis*. Concluímos que só as duas últimas teorias citadas possuem a compatibilidade que procurávamos, na medida em que sustentam que as leis naturais são relações de necessitação fortemente necessárias (isto é, metafisicamente necessárias) entre universais de primeira ordem, podendo manter e explicar o horizonte da possibilidade e impossibilidade reais das interações causais extrínsecas.

Com efeito, neste ponto 5 perseguiremos dois propósitos gerais. O primeiro será analisar criticamente o *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)*, e o segundo será analisar criticamente o *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)* – ambos, diga-se, conforme a formulação proposta por nós no ponto 3. Quanto à análise do primeiro argumento, começaremos mostrando o que significa dizer que uma lei da natureza é inviolável, para em seguida disputarmos a premissa de que um milagre é, necessariamente, uma violação de uma lei natural. Argumentaremos que Hume tem razão quanto ao aspecto modal (no âmbito do seu *AMCM*): se as leis naturais são metafisicamente invioláveis, nem mesmo um ser como Deus as pode violar. No entanto, quanto ao que caracteriza o que é um milagre, Hume não tem razão: não é necessário que milagres sejam violadores de leis naturais metafisicamente necessárias. Sobre a análise do segundo argumento, começaremos mostrando os limites e equívocos de Hume na aplicação que faz da lógica indutiva ao problema da crença em milagres via testemunho. Em seguida, faremos uma apresentação da epistemologia do testemunho subjacente ao seu argumento, com uma rápida revisão na epistemologia do testemunho atual, destacando as duas maiores teorias rivais: o reducionismo e o não-reducionismo do testemunho. Argumentaremos, com base nos princípios do *Teorema de Bayes*, que Hume erra na aplicação da lógica indutiva ao problema da crença em milagres. Ademais, argumentaremos em favor de uma teoria híbrida do testemunho, defendendo ser esta a mais plausível teoria da garantia testemunhal, caso em que concluiremos que o (*AECM*) de Hume é implausível.

5.1 Análise do Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)

O argumento de Hume contra a possibilidade de milagres, conforme formulamos, é o seguinte (*AMCM*):

Se um evento é um milagre, então deve envolver, necessariamente, a violação de uma lei da natureza (ou leis da natureza).
 Uma lei da natureza é necessariamente inviolável.
 Portanto, não é possível um evento ser uma violação de uma lei da natureza.
 Portanto, não é possível um evento ser um milagre.

À partida, não é preciso que os intérpretes mais canônicos de Hume fiquem em desconforto com a formulação que propomos do argumento de Hume, pois assim como uma lei da natureza pode ser entendida de diversas maneiras, a noção de violação de uma lei natural também, consoante a teoria das leis que é assumida. Sabe-se que é comum atribuir ao filósofo escocês uma teoria das leis de cunho regularista e, portanto, anti-realista – como ficou demonstrando no ponto 2. Ou seja, que as leis da natureza são apenas aquelas generalizações sobre as relações causais entre os objetos empíricos, em virtude de certa regularidade observada, mas que não nos revela qualquer conexão necessária entre os *relata* da relação causal. Ademais, já vimos que a necessidade, para Hume, diz respeito apenas às relações de ideias, e se fundamenta unicamente na nossa linguagem e pensamento e, portanto, reduz-se à necessidade lógica ou analítica, enquanto as relações causais são do âmbito das questões de fato, e nos revelam apenas contingências, pois empiricamente só podemos conhecer o modo como as coisas são, não como devem ser. Portanto, resta concluir, pelo princípio de inconcebibilidade (*PI*) e pelo argumento da negação (*AN*), que não há conexões necessárias entre os *relata* de uma regularidade observada. Neste sentido, as leis naturais se reduzem ao âmbito epistemológico, no sentido de que não há nenhuma lei natural além das meras regularidades observadas e das nossas generalizações sobre elas.

Nesta perspectiva, se algo aparentemente contraria uma lei da natureza, não devemos dizer que uma lei natural foi violada, senão que apenas uma generalização adotada como uma lei mostrou-se incompleta. Assim, se há uma lei da natureza que diz que o sal se dissolve em água (uma lei regularista), e ocorre de uma amostra de sal não se dissolver em água, então devemos dizer que não aconteceu de fato uma violação de uma lei natural, mas sim um fenômeno que precisa ser abarcado ou assimilado por uma nova generalização indutiva, mais completa e complexa, que abarque a circunstância e condição sob as quais o sal não se dissolveu em água. Assim, aconteça o que acontecer, é impossível uma verdadeira lei da natureza ser

violada, pois sempre haverá uma lei mais completa para explicar os fenômenos e substituir uma lei adotada como verdadeira, mas que se mostra, ao final, como sendo falsa.

Na perspectiva regularista, as leis naturais são apenas metáforas enganadoras, pois não existe de fato qualquer lei natural que governe as relações causais entre os objetos, de modo que é possível vencer qualquer alegação de violação de uma lei natural com base apenas na definição regularista do que é uma lei natural. Com efeito, se não há necessidade nas coisas, então as leis naturais possuem um fundamento apenas epistêmico, caso em que, se algo parece violar uma lei natural, basta apenas mudar a lei, e alegar que a antiga lei era falsa. Neste sentido, uma lei da natureza é necessariamente inviolável apenas em virtude de uma condição semântica, de modo que o estudioso que interpreta Hume como defendendo o regularismo quanto às leis naturais no seu argumento contra os milagres, pode reinterpretar o argumento que propomos ao modo regularista, concebendo a impossibilidade em causa como apenas analítica.

No entanto, as evidências textuais nos mostram que Hume propôs um argumento contra a possibilidade *real* de milagres, que pressupõe uma impossibilidade de violação não meramente analítica ou semântica, mas *real* ou *metafísica* – e é assim que a segunda premissa deve ser interpretada, conforme entendemos. Aqui, porém, os intérpretes canônicos de Hume ficarão em desconforto, pois estamos defendendo que Hume tem uma concepção realista acerca das leis da natureza, ao menos no seu ensaio “Dos Milagres”; contrariando, portanto, o anti-essencialismo característico da sua filosofia. Pois bem, o que podemos dizer quanto a isto é que se há tal descompasso interno na obra filosófica de Hume, então pior para ela e para os intérpretes mais conservadores de Hume. Seguiremos com a nossa interpretação, não apenas considerando-a como sendo a interpretação preferível, nem apenas mostrando quais são as teorias das leis da natureza que são compatíveis com o (*AMCM*) de Hume, mas analisando a própria cogência do argumento de Hume.

5.1.1 O Que Significa Dizer Que Uma Lei da Natureza é Inviolável?

Conforme a nossa interpretação estabelecida no ponto 3, Hume entende que há uma “condição de violação” para que um evento seja um milagre, e tal condição envolve três exigências, quais sejam:

- a) Que as leis da natureza, dada a natureza intrínseca do mundo, sejam *realmente* invioláveis;
- b) Que a ocorrência de um milagre implique necessariamente na violação de uma lei da natureza;
- c) Que a violação seja resultado da causação de um agente sobrenatural.

Conforme a definição de Hume para milagre, este deve ter por causa um agente sobrenatural; avançaremos, no entanto, e diremos que tal agente deve ser Deus. Consideramos, ademais, que Hume erra ao pressupor que um milagre deve, necessariamente, envolver a violação de uma lei natural. Pois bem, explicaremos antes o que significa dizer que as leis da natureza são invioláveis.

No ponto 2 fizemos um estudo pormenorizado e comparativo das modalidades. Vimos que as nossas crenças nas necessidades metafísicas *são melhor explicadas* pela existência das próprias necessidades metafísicas. Ou, de modo mais amplo, que a existência da modalidade metafísica (possibilidade e necessidade metafísicas) é o que melhor explica a nossa intuição quanto à existência da *modalidade absoluta* (ou seja, que tudo aquilo que é metafisicamente possível [ou necessário], é absolutamente possível [ou necessário]). Mas o que são as necessidades metafísicas? A partir do contraste com as modalidades lógica e natural, vimos que a modalidade metafísica parecer ser a única que pode dar conta da nossa intuição de que há uma modalidade absoluta, pois com ela podemos captar aquilo que há de mais essencial quanto à natureza intrínseca das coisas mesmas; algo, por exemplo, que as leis lógicas e físicas não conseguem fazer.

A necessidade metafísica é absoluta no seguinte sentido: se algo é metafisicamente necessário, então é necessário. Ou seja, a necessidade metafísica é aquilo que deve ser o caso em todos os mundos *realmente* possíveis. Vê-se, portanto, que a modalidade metafísica distingue-se das modalidades lógica e natural, nos seguintes aspectos: não é tão ampla como a possibilidade lógica, nem tão restrita como a necessidade física, pois de algo ser logicamente possível, não segue-se que seja metafisicamente possível, e de algo ser fisicamente necessário, não segue-se que seja metafisicamente necessário. O que estamos a dizer torna-se mais óbvio quando notamos que às vezes queremos saber, de algo que é naturalmente necessário, se é *realmente* necessário; como, por exemplo, quando sabemos que é naturalmente necessário que nenhum objeto viaje mais rápido do que a luz, mas queremos saber se disso (da necessidade natural) se segue que seja *realmente* necessário. Ou seja, não queremos nos restringir apenas às leis da natureza vigentes no nosso mundo atual, mas saber sobre aquilo que é absolutamente impossível, sem mais qualificações. Por outro lado, às vezes queremos saber, de algo logicamente contingente, se é *realmente* contingente, como, por exemplo, quando sabemos que é logicamente contingente que haja algum objeto que viaje mais rápido do que a luz, mas queremos saber se disso (ou seja, do fato de algo não ser logicamente necessário) se segue que seja *realmente* contingente. Com a pergunta, portanto, não queremos nos restringir às leis da

lógica, mas saber sobre aquilo que é *real e absolutamente* contingente na *realidade*, sem mais qualificações. Assim sendo, se quisermos saber se algo é uma necessidade metafísica, independente se é uma necessidade natural ou uma contingência lógica, o que queremos realmente saber é se algo é *irrestritamente possível* ou *impossível*. Pois bem, agora podemos voltar às leis.

Se quisermos saber se as leis da natureza são realmente necessárias ou contingentes, então já estamos no campo da modalidade metafísica – e este é o campo próprio e adequado para entendermos o problema sobre se as leis da natureza são necessárias ou contingentes. Sem a modalidade metafísica, sequer há sentido na pergunta que fizemos, pois todos sabemos que as leis da física (tomando a física como mais fundamental que a biologia e a química) são fisicamente necessárias – aliás, se são verdades da física, não poderiam não ser fisicamente necessárias –, e também sabemos que as leis da física são logicamente contingentes, pois, se não contrariam qualquer lei da lógica, então são logicamente possíveis. Assim sendo, só com a modalidade metafísica e, conseqüentemente com a necessidade metafísica, podemos perguntar se as leis da física são realmente necessárias, isto é, se as leis da física não poderiam ter sido diferentes. Pois bem, é aqui que está o sentido que é fundamento da ideia de impossibilidade de violação de uma lei natural. Contudo, está claro, desde já, que relacionada à admissão da existência da modalidade metafísica está a crença de que existem verdades empíricas necessárias, que é justamente a premissa fundamental do essencialismo - incompatível, insista-se, com a metafísica de Hume.

Recordemos que as leis da natureza não são verdades empíricas do tipo “água é H₂O”. A proposição que tal frase expressa é apenas uma verdade essencialista, que diz respeito à identidade da água. Pode-se falar de ela, no entanto, como uma “lei interna”, tal como Cid concebe (2016, p. 44). No entanto, uma “lei interna”, segundo Cid, nada mais é do que uma verdade na forma $a=b$, ou seja, trata-se de uma identificação teórica; mas leis naturais de que estamos falando envolvem uma relação de *necessitação* N , não apenas uma simples instanciação da verdade lógica da identidade ($A=A$).

Com efeito, deixando de lado as teorias regularistas (incluindo a de Lewis), bem como a teoria disposicionalista de Mumford, a imanentista de Armstrong e o governismo de Tooley, examinaremos aqui o problema da necessidade das leis apenas com base naquelas teorias que são compatíveis com o (*AMCM*) de Hume, a saber: o *Novo Governismo Platônico de Cid* e a *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis*, uma vez que, para estas, as leis naturais são relações de necessitação metafisicamente necessárias entre universais de primeira ordem, caso em que possuem a força contrafactual pressuposta no argumento de Hume.

As leis da natureza, conforme as duas teorias acima mencionadas, estabelecem uma relação de necessitação, N , entre duas propriedades (ou universais) de primeira ordem, de modo que as instâncias das leis naturais, de acordo com tais perspectivas, são as relações causais (por exemplo, o sal se dissolvendo em água), ao contrário das chamadas “leis internas”, cujas instâncias são (para permanecer no exemplo) as porções particulares de água. Um evento causal (que não é ou implique uma contradição lógica) só pode ser realmente *impossível* (isto é, com uma força contrafactual de modo a não existir em nenhum mundo realmente ou metafisicamente possível) se ele for contrário à alguma lei natural metafisicamente necessária. Ou seja, quando um cientista diz que, em certas condições, um objeto não pode sair da inércia e mover-se de modo a ultrapassar a velocidade da luz, se ele pressupõe que tal coisa é realmente impossível, então ele deve admitir que tal lei é metafisicamente necessária. Pressupor que as verdadeiras leis naturais se mantêm apenas no nosso mundo, ou naqueles em que há as instâncias das leis, não parece suportar a força contrafactual suposta nas leis, conforme já analisamos no Cap. 3 desta dissertação. Aliás, deveria ser algo óbvio para todos o seguinte: se dissermos que um fenômeno ou evento é naturalmente impossível e depois dissermos que a lei que o torna naturalmente impossível é metafisicamente contingente, estaremos tão somente dizendo que a lei é, portanto, o fenômeno é apenas contingente, no sentido mais preciso da palavra. Portanto, dizer que uma lei da natureza é algo inviolável é dizer, em outras palavras, que a realidade repugna que haja tal evento. Assim, em outros termos, que não há mundo realmente possível em que ocorre um evento que é uma violação de uma lei natural metafisicamente necessária.

Pelo dito, Hume até teria razão: se os milagres acarretam, necessariamente, a violação de alguma lei natural (metafisicamente necessária), então milagres são, por definição, impossíveis. Ademais, diga-se que algo que é metafisicamente impossível é impossível até mesmo para um ser onipotente, como Deus. E talvez seja por isso que Hume não se dá ao trabalho de argumentar contra a existência de Deus, para com isso negar a possibilidade dos milagres. Hume, na verdade, parece que pensou assim: se milagres são metafisicamente impossíveis, exista Deus ou não, eles permanecem sendo absolutamente impossíveis, e ponto. Pois bem, se Hume pensou assim, então ele tinha razão. Contudo, basta reparar que enquanto Hume acerta no aspecto modal, erra quanto ao entendimento do que um milagre é, pois, conforme veremos, não nos parece necessário que os milagres, concebidos de modo adequado, envolvam violações de leis da natureza.

5.1.2 É Necessário Que os Milagres Sejam Violações de Leis Naturais?

Conforme vimos no ponto 3, estamos propondo a interpretação de que Hume argumentou que os milagres devem, necessariamente, envolver a violação das leis da natureza. O argumento dele, informalmente, é o seguinte: como as leis da natureza são invioláveis e os milagres são, necessariamente, violações das leis, segue-se que milagres são impossíveis. Pois bem, já apresentamos razões sobejas para concordar com Hume – pelo menos o Hume do ensaio “Dos Milagres” – quanto ao aspecto modal das leis, isto é: que as leis naturais são metafisicamente necessárias. Entretanto, negamos que os milagres sejam, necessariamente, violações das leis naturais.

Antes de mostrar que os milagres não precisam envolver violações de quaisquer leis naturais, vamos analisar a ideia segundo a qual é realmente possível a ocorrência milagres, mas que as leis da natureza são metafisicamente contingentes, em função do poder de Deus de criar leis que poderiam ser diferentes, caso ele assim o quisesse. Trata-se da ideia do filósofo norte-americano Alvin Plantinga, que afirma não menos do que (2018, p. 250):

Da perspectiva teísta, a razão é que foi Deus quem estabeleceu e mantém essa lei para o nosso cosmo, e nenhuma criatura, existente ou possível, tem o poder de ir contra o que Deus estabelece e mantém. Deus é onipotente; seu poder não sofre nenhum limite não lógico; podemos dizer que seu poder é infinito. Isso quer dizer que as leis da natureza são necessárias, portanto, visto que são proposições estabelecidas ou decretadas por Deus, e nenhuma criatura – nenhum poder finito, digamos tem o poder de agir contra essas proposições, ou seja, como se fossem falsas. É como se Deus dissesse: “Seja c , a velocidade da luz, tal que nenhum objeto material possa acelerar de uma velocidade inferior a c , para uma velocidade superior a c ”. Nenhum poder criado teria, então, a capacidade de fazer com que um objeto material acelerasse de uma velocidade inferior a c para outra superior a c . As leis da natureza, portanto, assemelham-se às verdades necessárias por não haver nada que nós ou qualquer outra criatura possamos fazer para torná-las falsas. Podemos dizer que são *finitamente invioláveis*.

Para Plantinga, as leis da natureza são, de algum modo, invioláveis. Mas o que é essa inviolabilidade? Imaginemos que alguém deseja viajar em menos de 4 anos da Terra à estrela mais próxima, conhecida como *Proxima Centauri*. É uma viagem impossível – afirma Plantinga –, pois a estrela em causa está a 4,3 anos-luz de distância de nós, de modo que só poderíamos chegar lá em 4 anos se viajássemos acima da velocidade da luz. Mas como é uma lei natural que um corpo não pode, partindo de uma velocidade inferior a da luz, ultrapassá-la, então parece ser impossível um ser humano fazer uma viagem da Terra à estrela *Proxima Centauri* em 4 anos. Consequentemente, Plantinga explica que a *impossibilidade* em causa se deve unicamente à nossa incapacidade humana de ultrapassarmos a velocidade da luz, de modo que a inviolabilidade das leis naturais consiste em não poderem ser tornadas falsas por criaturas com

poderes limitados, como nós. Assim, de modo mais preciso, as leis naturais são apenas *finitamente invioláveis*.

Contudo, se as leis naturais são apenas *finitamente invioláveis*, então não são invioláveis de todo. Ademais, Plantinga insiste que Deus poderia, caso quisesse, ter criado outras leis naturais diferentes daquelas que criou (*Idem*):

Embora essas leis sejam finitamente invioláveis, nem por isso deixam de ser contingentes, pois não é necessário – não faz parte da natureza divina – que Deus estipule ou promulgue essas leis. Deus poderia ter criado nosso mundo de maneira que as leis de Newton não valessem para os objetos de tamanho médio [...] As leis naturais são finitamente invioláveis, mas não necessariamente verdadeiras.

Na visão de Plantinga, as leis naturais são metafisicamente contingentes, dado que elas existem pelo decreto da vontade divina, e poderiam deixar de existirem, caso Deus assim o quisesse. Com efeito, quando Plantinga diz inicialmente que as leis da natureza são necessárias, ele reduz a força modal delas àquilo que é verdadeiro no nosso mundo, de modo que as leis naturais são unicamente invioláveis *para nós*, pois não podemos, a partir das nossas forças limitadas, torná-las falsas em algum momento do tempo. Entretanto, conforme vimos, quando falamos em leis da natureza metafisicamente necessárias, estamos pressupondo leis naturais *absolutamente* necessárias, isto é, que não são apenas necessárias por este ou por aquele ângulo – sob o aspecto daquilo que é possível ao homem fazer, por exemplo –, mas absolutamente. Ademais, o próprio Plantinga parece saber muito bem disso, tanto que logo em seguida afirma que as leis naturais, apesar de serem finitamente invioláveis, são contingentes, isto é, que são metafisicamente contingentes; reconhecendo, portanto, que a necessidade metafísica é algo absoluto.

O problema com a perspectiva de Plantinga é que ela simplesmente não pode dar conta da força contrafactual das leis. Na visão de Plantinga, quando dizemos que é impossível que um objeto viaje de uma velocidade inferior a c (c é a velocidade da luz), para uma velocidade superior c , não estamos com isso dizendo que algo é *realmente impossível*, senão que impossível sob certo aspecto. Daremos um exemplo. Imagine-se que um sujeito S diga que lhe é impossível fazer uma viagem ao redor do mundo em um cruzeiro de passeio, em virtude de não ter as condições financeiras para tal. Mas será absolutamente impossível que S faça a viagem? Parece que não. Basta que alguém gentilmente se ofereça para pagar a sua viagem, que ele alegremente irá fazê-la – eis aqui então o contraste entre o que é impossível sob certo aspecto e o que é impossível absolutamente. Mas, com efeito, se para Plantinga as leis naturais são necessárias apenas no sentido de não serem violáveis *por nós*, significa apenas que elas não são

invioláveis de todo, caso em que são metafisicamente contingentes. Diga-se, ademais, que, segundo Plantinga, a contingência metafísica das leis não diz respeito apenas à violabilidade delas, senão que também à sua própria existência. Segundo o filósofo americano, Deus, que criou as leis da natureza pelo seu decreto, poderia não tê-las criado, ou até tê-las criado com certa diferença. Assim, são também metafisicamente contingentes nesse sentido. E, repita-se, sendo as leis metafisicamente contingentes, segue-se que elas não possuem a força contrafactual suposta nas leis científicas.

Quanto à relação entre os milagres e as leis da natureza, Plantinga pensa que a ação especial de Deus no mundo (quando não envolve a criação e a conservação dos entes no ser) pode acontecer no nível quântico, de modo compatível com as leis da natureza vigentes, sejam estas probabilísticas ou não. Os milagres, neste sentido, seriam compatíveis com as leis da natureza porque não implicariam a sua violação. Em relação a este ponto, concordamos com Plantinga, mas em parte, pois afirmamos que os milagres não precisam violar as leis da natureza, mas negamos que os milagres sejam apenas descrições do universo material, o que torna a noção de “violação” diferente. Vejamos o que Plantinga diz (2018, p. 115):

Mas as leis da natureza, entre as quais se incluem as da MQ (mecânica quântica), devem ser concebidas como descrições do universo material quando Deus não está tratando de modo especial aquilo que criou. Aqui, como em tantos outros contextos, não é nada fácil dizer exatamente em que consiste tratar o mundo de modo particular, mas temos uma noção intuitiva dessa tese¹¹⁰.

Sempre que aborda a questão da natureza das leis naturais, Plantinga acaba descambando em uma visão anti-realista, pois, por um lado, concebe as leis como meras descrições do funcionamento do mundo natural, e não como algo que governa o funcionamento do mundo, mas por outro lado, sabe que as leis naturais não são meras generalizações humeanas, uma vez que tais generalizações são meramente acidentais, enquanto que as leis naturais encerram certa necessidade. Assim sendo, segundo ele, o que torna as leis naturais distintas das meras generalizações humeanas é justamente o aspecto de necessidade que elas possuem. Ocorre, porém, que quando Plantinga tenta explicar a natureza da necessidade das leis, tende a reduzi-la à necessidade física, e a necessidade física, para Plantinga, sequer parece ser algo que se deve às leis naturais, senão que às propriedades categóricas dos particulares, que são em si mesmos poderosos – algo semelhante à perspectiva disposicionalista. Assim sendo, se a nossa

¹¹⁰ O que está entre parênteses é nosso.

leitura da metafísica de Plantinga das leis naturais estiver correta, então, para ele, estas não passam de uma metáfora enganadora para falar das disposições dos particulares.

Os problemas com o anti-realismo disposicionalista já foram apontados no Cap. 3, pelo que basta acrescentemos aqui apenas que se o disposicionalismo for realmente a visão de Plantinga quanto à natureza das leis, então será fácil entender a razão pela qual ele atribui a existência das leis naturais aos decretos da vontade divina, pois ao dizer que as leis “são proposições estabelecidas ou decretadas por Deus”, ele está, na verdade, dizendo que Deus cria os particulares com as suas respectivas disposições e, assim, estabelece ou decreta quais serão as leis vigentes – algo completamente distante da visão que aqui defendemos, segundo a qual as leis naturais são metafisicamente necessárias e, portanto, não se devem ao decreto da vontade divina, senão que só se devem à vontade divina apenas para a sua atualidade no tempo, ou seja, sua instanciação temporal.

Ao adotar a crença de que as leis naturais são meras descrições do modo como o universo material funciona, Plantinga não poderia dizer depois que os milagres são violações das leis naturais, a não ser que, para operar milagrosamente no mundo, Deus tivesse que alterar as disposições dos particulares. Contudo, adotando a visão que adota, Plantinga não poderia dizer que os milagres são violações de leis naturais, justamente porque sendo as leis descrições dos eventos que acontecem no universo material, então se os milagres também são eventos no mundo material, logo, se eles acontecem, então devem fazer parte da descrição completa do funcionamento do universo. Mas, por outro lado, como já destacamos, Plantinga, ao contrário da perspectiva humeana, não quer que as leis sejam como simples generalizações humeanas. Apela, por conseguinte, às necessidades naturais: as leis como descrições do funcionamento de um universo natural, que, como tal, é constituído de particulares com disposições, que encerram em si mesmas (nas disposições) certa necessidade quanto às suas interações causais. E quanto aos milagres, eles podem ser caracterizados como efeitos da ação divina no nível quântico quando o universo não é causalmente fechado.

Aqui será preciso explicar o que Plantinga entende por “causalmente fechado”. Em primeiro lugar, segundo Plantinga, as leis naturais além de descreverem como as coisas são, descrevem como as coisas são quando o universo é causalmente fechado, isto é, quando “não sujeito a nenhuma influência causal externa” (2018, p. 82). Assim sendo, a sua teoria simplesmente não confere qualquer caráter de governo às leis naturais, na medida em que as reduz ao mero papel de descrever como o universo é. No entanto, este “como o universo é” não inclui a influência causal externa (particular) de Deus. Portanto, as leis naturais devem possuir a seguinte forma (2018, p. 83) “Quando o Universo é causalmente fechado (quando Deus não

age particularmente no mundo), P”. A lei da gravitação universal de Newton, por exemplo, seria assim: “Quando o Universo é causalmente fechado, quaisquer dois objetos materiais se atraem com uma força proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre eles” (Idem). Contudo, a solução de Plantinga tem um grave problema, que é o seguinte: se as leis da natureza *nada dizem* sobre o que acontece quando o universo está sob a influência da causação especial divina, então não há nada intrínseco às próprias leis que necessite a relação causal entre os particulares. Em outras palavras, se é uma lei natural que o sal se dissolve na água, então tal lei apenas descreve como as coisas são quando Deus não atua de maneira particular. Portanto, se Deus quisesse que o sal não se dissolvesse na água, nada o impediria de fazê-lo, pois nada há na lei natural – e, por conseguinte, nas coisas mesmas – que necessite a relação causal entre algo ser sal e se dissolver na água. Ademais, se Deus quisesse que o sal não se dissolvesse na água, sequer haveria uma violação de uma lei natural, pois, nas palavras de Plantinga (2018, p. 85):

Para violar uma lei, ele teria que agir particularmente no mundo; toda a vez que ele age particularmente no mundo, no entanto, o universo não está causalmente fechado; logo, nenhuma lei natural se aplica às circunstâncias em questão e, assim, nenhuma lei é violada”.

Assim, apesar da teoria de Plantinga implicar que é impossível que Deus viole uma lei natural, a impossibilidade em causa não é em virtude da própria lei natural ser realmente necessária, mas em virtude de um mero artifício semântico: a violação de uma lei natural por Deus é impossível apenas em virtude da definição de violação que é adotada. Assim, é impossível que Deus viole uma lei natural porque se Deus age particularmente no mundo, então a lei nada mais nos diz sobre o mundo. Em suma, do ponto de vista metafísico, as leis naturais, para Plantinga, nada nos dizem sobre o mundo.

Em contraste, ao alegarmos que os milagres não violam as leis naturais, não estamos com isso fazendo recurso a uma visão descritivista das leis, nem tampouco apelando a uma solução semântica, senão que pressupondo uma visão metafisicamente robusta das leis, a saber: que as leis da natureza são relações de necessitação metafisicamente necessária entre universais de primeira ordem. Ou seja, as leis naturais não aceitam violação porque é absolutamente impossível violá-las, e ponto. A atuação divina miraculosa que defendemos deverá ser, portanto, compatível com a nossa noção mais robusta de leis da natureza, sendo os argumentaremos ao nível da realidade, não ao mero nível da definição.

Pois bem, na perspectiva do teísmo clássico, Deus é *omnipotente*, e como tal, tem em si mesmo o poder de obrar tudo aquilo que está na ordem do ser. Assim sendo, tudo aquilo que está fora da ordem do ser, não pode recair como objeto próprio e adequado à onipotência divina. Para exemplificar, ao dizermos que $A = \neg A$ é um absurdo, não estamos pressupondo apenas razões semânticas, mas que é absurdo porque tal coisa está fora da ordem do ser; logo, não é objeto próprio e adequado à onipotência divina. Isto dito, não estamos pondo limite na onipotência divina, pois o não poder fazer aquilo que não se pode fazer absolutamente não é um defeito ou imperfeição, ou seja, não é uma impotência real, pois toda potência só o é em relação a algum ato e, portanto, a algum ser. Com efeito, se as leis da natureza são necessidades metafísicas, nem mesmo um Deus onipotente poderá violá-las. Contudo, insista-se, tal coisa não é um problema à onipotência divina; poderá sê-lo aos milagres, mas, conforme argumentaremos em seguida, aquilo que geralmente consideramos como milagres – e, em especial, a religião cristã considera como milagre – não implica nem exige a violação de qualquer lei natural.

Que um homem possa caminhar por sobre as águas sem ajuda de qualquer máquina, parece ser algo impossível, dadas as leis da natureza que governam as relações entre a densidade de sólidos e líquidos. No entanto, está dito na Bíblia Sagrada, em Mateus 14:22-36, que Jesus caminhou por sobre as águas, sem auxílio de qualquer máquina – e não só Jesus, mas também o próprio São Pedro, quando convidado por Jesus. Ora, seria necessário que Jesus tivesse violado alguma lei natural para caminhar e fazer São Pedro caminhar por sobre as águas? Parece que não. Vamos assumir aqui que o homem Jesus era o próprio Deus encarnado. Sendo o próprio Deus, *prima facie* nada impede que Jesus tivesse feito o seu corpo e o corpo de Pedro flutuarem com o auxílio do vento, ou até mesmo ter feito a densidade da água ter aumentado consideravelmente, ou ter diminuindo a densidade dos seus corpos. Em todos esses casos, nenhuma lei natural precisaria ser violada, e nenhuma das hipóteses que aventamos parece ser algo difícil de fazer a um ser onipotente.

Imaginemos agora o caso dos três jovens lançados na fornalha de fogo ardente, que também consta na Bíblia Sagrada, em Daniel 3. O relato bíblico nos diz que apesar da fornalha ter sido aquecida sete vezes mais, os jovens que foram jogados dentro dela não foram consumidos pelo fogo, nem sequer havia qualquer dano em suas roupas. Seria necessário que Deus tivesse violado alguma lei da natureza para livrar os três jovens da fornalha? Parece que não. Assumindo mais uma vez que quem livrou os três jovens foi o próprio Deus, então não seria algo impossível para Ele providenciar algo como uma cobertura protetora invisível que barrasse a ação do fogo sobre os três jovens. Neste caso, Deus não estaria subtraído as virtudes

de queimar que pertencem ao fogo – aliás, o relato bíblico ainda acrescenta que os soldados babilônicos que jogaram os três jovens na fornalha morreram queimados no próprio ato, o que parece apontar para o fato de que o fogo não perdeu o seu poder de queimar no momento do livramento –, mas impedindo que tais virtudes operassem sobre os três jovens hebreus, seja por meio de uma proteção ou barreira invisível ou coisa semelhante. Assim, se foi realmente Deus quem os livrou, estamos, ao que parece, perante uma possibilidade real. Lembremo-nos que estamos aqui no campo das hipóteses, sem nenhum comprometimento com a ideia de que tais milagres ocorreram de fato, ou que só se explicam da maneira como estamos propondo. Especular sobre como Deus poderia ter realizado milagres é fundamental para descobrirmos se é necessário que os milagres por Ele realizados implicam, necessariamente, a violação das leis naturais, pois, para contornar uma alegação de que x é necessário (isto é, que para haver milagres é necessário que as leis naturais sejam violadas), precisamos apenas mostrar é possível um caso de não- x . Nossos exemplos, portanto, servem apenas para isso.

Outro caso em que somos levados a pensar que as leis da natureza foram violadas, é o caso da multiplicação de pães e peixes, que está em João 6:5-15. Ao homem moderno, afeito às luzes da ciência, parece impossível que se colham de cinco pães e dois peixinhos alimento para uma multidão – só de homens, fora mulheres e crianças, tinha quase cinco mil. Se Jesus realmente operou tal milagre, teria sido necessário que ele tivesse violado as leis naturais? Ao que parece, não. Na condição de Deus encarnado, ele poderia ter dado poderes replicadores aos pães e peixes, atuando nas células dos peixes e nos átomos dos pães, de modo que deles outros fossem aparecendo. Ora, se assim foi, não sabemos, mas se é possível que tivesse sido assim, então não parece que foi necessária qualquer violação das leis naturais.

Podemos ainda pensar em casos de curas repentinas ou reversões de deficiências corporais. Ao que parece, Deus pode, em resposta a uma oração de petição, fazer com que uma pessoa seja curada repentinamente de uma febre ou de uma dor de cabeça, simplesmente maximizando as virtudes curativas que já existem no seu próprio corpo humano. No caso de doenças incuráveis, tais como o HIV, Deus pode simplesmente, caso queira, destruir o vírus da AIDS presente no organismo humano. Já para curar um cego ou um aleijado, bastaria que Deus atuasse por meio do próprio organismo humano, ordenando-o de modo a produzir aquelas perfeições ausentes. No caso do olho, que produza aquilo que impede a visão; no caso aleijado, que as pernas se endireitem sobre os seus pés. Ou seja, Deus, à semelhança de um artífice, pode informar a matéria como lhe apetece, e formar a partir dela (ou até mesmo *ex nihilo*) aquelas perfeições que faltam a certo corpo humano. Obviamente, sem a atuação divina, e deixado

simplesmente à mercê das leis naturais, nenhum corpo realizaria tais proezas por si. Em suma, em todos esses casos, não é óbvio que seria necessário que leis naturais fossem violadas.

Há mais uma série de outros tipos de milagres que não parecem implicar a violação das leis naturais. Temos, por exemplo, que Deus pode fazer chover em determinado lugar no momento específico em que uma oração de petição é feita – isto com base apenas na sua divina providência. Ou seja, antevendo que aquela oração seria feita naquele momento, Deus poderia ordenar previamente que chova em tal momento em resposta àquela oração – obviamente, tal situação exige que Deus tenha presciência dos futuros e, ademais, que seja providente. Já no caso da queda da muralha de Jericó, que consta em Josué 6:1-20, bastaria que Deus providencialmente ordenasse que houvesse um terremoto que afetasse diretamente as bases da muralha, fazendo com que ela viesse ao chão no momento do clamor de Israel, sem violar qualquer lei natural. Já para abrir o Mar Vermelho, conforme o relato de Êxodo 14:15-31, ou o Rio Jordão, como está registrado em Josué 3, bastaria que Deus tivesse criado barreiras invisíveis para que as águas não ultrapassassem os limites estabelecidos por Ele, em prol de salvar o seu povo. Para tornar as águas do Rio Nilo em sangue, conforme o relato de Êxodo 7:14-25, bastaria que Deus acrescentasse à água aqueles elementos que, conjuntamente com ela, constituem o sangue, formando assim os glóbulos vermelhos, glóbulos brancos, plaquetas, plasmas, etc., e então transformando-a em sangue. Ademais, para transformar água em vinho, segundo o relato de João 2:1-11, Deus poderia ter atuado causalmente, à nível quântico, provocando choques, explosões ou alterações atômicas na constituição da água, e assim transformando-a em vinho. Por fim, para remendar uma orelha cortada, tal como relatado em Lucas 22:50-51, bastaria que Deus fizesse com que as virtudes naturais de cura do próprio organismo humano atuassem de forma mais forte – aliás, até um médico pode remendar uma orelha cortada, só não pode fazê-lo de modo repentino. No entanto, nada impede que Deus o possa. Assim, se Deus existe, não podemos pensar que ele seria um “manipulador” limitado, tal como nós o somos.

Por fim, temos o árduo problema da ressurreição dos mortos – provavelmente um dos maiores milagres. De início, é preciso estabelecer que há vários tipos de mortes. Algumas mortes são causadas por ferimentos de armas de “fogo”, outras por armas “brancas”, outras são decorrentes de doenças, outras decorrem dos mais variados tipos acidentes. Há ainda aqueles que morrem devorados por animais, e aqueles que morrem afogados ou queimados, bem como os que tiram a sua própria vida, ou tomando veneno, ou se enforcando, etc. Há uma disputa entre médicos e filósofos sobre o que de fato define a morte – não entraremos aqui neste debate. Mas para evitar os problemas relativos à incerteza sobre se certo corpo reviveu em condições fisicamente possíveis ou não, iremos analisar apenas os casos nos quais parece ser fisicamente

impossível haver uma ressurreição. Estamos falando, por exemplo, de alguém morto por haver sido completamente queimado, ou de alguém que teve parada múltipla de órgãos, e já está sepultado há vários dias, ou de alguém que morreu afogado e o seu corpo foi encontrado em decomposição depois de vários dias, ou de alguém que legou vários tiros na cabeça, tendo o seu cérebro totalmente destruído. Ou seja, estamos falando de pessoas que estão mortas e parece ser impossível fisicamente tornarem à vida.

Segundo defendemos, se Deus existe, para que Ele miraculosamente ressuscite uma pessoa que morreu em uma dessas situações mencionadas, não parece ser necessário violar qualquer lei natural. Deixando de lado as teorias relativas à existência ou não de uma alma imortal imaterial, vamos apenas supor que Deus quer ressuscitar um corpo que está realmente morto, e apodrecido. Pois bem, para fazê-lo, Deus pode, pela sua onipotência, atuar no nível atômico e agregar todos os átomos necessários para trazer de volta o corpo do sujeito morto, de modo que todos os seus órgãos destruídos tornem a funcionar perfeitamente. E se for preciso infundir nele uma alma imortal imaterial, não parece difícil para Deus fazê-lo – mas, diga-se que o modo como Deus cria as almas é assunto para os teólogos. Pois bem, se o caso da morte for ainda mais grave, por exemplo, se um homem foi literalmente devorado por tubarões, de modo que nada da matéria do sujeito exista visivelmente, Deus pode, dos restos atômicos existentes dele no mundo, criar um novo corpo igual ao original, cuidando para que a identidade do sujeito seja a mesma. É certo que haverá objeções contra este último exemplo, mas acreditamos que não há objeções no campo da compatibilidade com as leis da natureza; pode haver problemas de ordem metafísica quanto à possibilidade de criação *ex nihilo*, ou quanto ao problema da identidade pessoal, ou da existência de uma alma imortal e imaterial, etc., mas todos eles estão em outra província. Em suma, não nos parece que as leis da natureza precisem ser violadas para que um morto ressuscite, desde que Deus exista.

Portanto, aparentemente há como explicar como certos eventos tidos como miraculosos podem ocorrer, sem nos comprometamos com a ideia de que é necessário, nestes casos, que as leis naturais sejam violadas (pressupondo, evidentemente, as leis naturais de modo realista). No entanto, reconhecemos: em todos os casos que mencionamos, é muitíssimo improvável (ou fisicamente impossível, sem a atuação divina) que pudessem acontecer em virtude apenas das leis da natureza. Entretanto, em existindo Deus, e sendo ele onipotente, as coisas mudam radicalmente, pois não só passa a ser possível que tais eventos aconteçam, como a probabilidade de um milagre qualquer acontecer, se Deus assim o quiser, é precisamente de 1,0.

5.2 Análise do Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)

No ponto 3 desta dissertação argumentamos em favor da tese de que Hume tem um argumento contra a racionalidade da crença em milagres, com base no qual rejeita a (possibilidade) de que um testemunho possa servir como indício suficiente em favor de um relato de milagre. Em suma, para Hume, o testemunho não justifica a crença em milagres, pois as condições para isso não são concretamente satisfeitas, e nem podem ser, pois, por um lado, o milagre tem, por definição, uma uniformidade em seu desfavor, e, por outro lado, a impossibilidade da violabilidade das leis da natureza. O argumento metafísico, portanto, é usado de maneira acessória no (AECM) em certo momento. Argumentaremos e demonstraremos, no entanto, que Hume está errado em vários níveis.

Hume sugere que duas componentes devem ser consideradas quando formos julgar a veracidade de qualquer testemunho. A primeira é a credibilidade de quem dá o testemunho; a segunda, e não menos importante, é a probabilidade do que é testemunhado. Fogelin (2002) chamou isso de “método direto” e “método indireto” de avaliação do testemunho. O “método direto” é aquele que trata das qualidades intrínsecas ao testemunho, e o “método indireto” é aquele que trata das qualidades intrínsecas ao que é testemunhado. Por exemplo, se nós sabemos que Lula é um notório mentiroso, provavelmente uma assertiva tão banal quanto “me encontrei ontem com o diretor executivo da Petrobrás” – que remete a uma circunstância que, em si mesma, nada parece ter de estranha – pode ser objeto de justificada incredulidade prévia. Em contraste, imagine-se que saibamos de fonte segura que o Papa Francisco é um homem altamente honesto; porém, para a nossa surpresa, ouvimos do Papa a seguinte assertiva: “vi pela minha janela passar uma vaca voando”. Ora, mesmo sendo o honestíssimo, provavelmente concluiríamos pela falsidade da alegação, com base em alguma hipótese que estivesse mais em conformidade com as nossas *experiências prévias* – diríamos, por exemplo, que o Papa está padecendo de algum transtorno mental, ou que quis dizer outra coisa, ou que estava brincando, ou simplesmente que se enganou, etc. Nos parece, portanto, que Hume tem razão em um ponto: é plausível considerar tanto a testemunha quanto o que é testemunhado. Os problemas, contudo, conforme veremos, concentram-se sobretudo na análise humeana das probabilidades e na sua teoria do testemunho.

Com efeito, pelo chamado “método direto” Hume pretende estabelecer a força evidencial do testemunho humano, sopesando seus pontos fracos e fortes. Segundo Fogelin (2003, p. 8), tais pontos são basicamente os seguintes: 1) se as testemunhas concordam umas com as outras, em vez de se contradizerem; 2) se são muitas, não poucas; 3) se são de caráter

indubitável, mais do que dubitável; 4) se são de partidos desinteressados, ao invés de interessados; e 5) se testemunham moderadamente, com tom de confiança, ao invés de excitação ou demasiada violência e confiança. No entanto, mesmo que um testemunho satisfaça todos os chamados “marcos de excelência”, se houver uma alta improbabilidade intrínseca de que o evento em causa possa ter ocorrido, todos os “marcos de excelência” podem ser derrotados, de modo que a crença na não ocorrência do evento se justifique perante o testemunho favorável. Em suma, a ideia de Hume é que o testemunho do milagre, quando tomado em si mesmo, não supera, nem é capaz de superar a evidência indutiva prévia acumulada pelo “método indireto” sobre as regularidades observadas, e sobre a inviolabilidade das leis.

É conhecida, ademais, a famosa máxima de Hume (*EHU*, 10, §13), segundo a qual “não há testemunho que seja suficiente para estabelecer um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer”. Ao que parece, o argumento de Hume pressupõe que o milagre, dado o nosso conhecimento de fundo, é algo sempre mais improvável, caso em que a falsidade do testemunho em apoio a ele será sempre mais provável. Uma vez que, segundo Hume, eventos extraordinários exigem evidências extraordinárias (*EHU*, 10, §24), e a crença em milagres não se estabelece em evidências extraordinárias, pois não há nenhum relato de milagre que supere a regularidade e uniformidade da natureza, então nenhum relato de milagre poderá superar a regularidade e uniformidade da natureza, pois esta é governada por leis invioláveis.

Para Hume, não há testemunhas confiáveis e em número suficiente que possam contrabalançar o peso da evidência da lei da natureza em favor do fato miraculoso, nem sequer é possível haver. Mesmo havendo boa evidência testemunhal em favor do milagre, tal evidência não será jamais capaz de contrapor a uniformidade da natureza, bem como a impossibilidade metafísica das leis da natureza, conforme o (*AMCM*) pontua. Assim sendo, mesmo que haja evidências testemunhais indisputáveis a favor de um milagre (o que não há), a verdade da uniformidade da natureza, testemunhada pela nossa experiência prévia acumulada, e a inviolabilidade das leis justifica a nossa crença em favor de que o alegado milagre não aconteceu (se milagres são, necessariamente, violações de leis naturais). Segundo a opinião de Hume, não é razoável ou racional acreditar em milagres apenas com base em um testemunho (ou em vários), dada a nossa evidência prévia, sendo razoável acreditar em qualquer outra hipótese (que as testemunhas estão todos enganadas, que são desonestas, ou que estão delirando), do que na hipótese absolutamente extraordinária de que um milagre ocorreu e que sua origem foi sobrenatural.

O argumento (ou argumentos) de Hume contra a crença em milagres, conforme nossa formulação, é o seguinte:

- (1) É sempre racional acreditar naquilo que é mais provável.
- (2) A evidência testemunhal em favor de um milagre M deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$.
- (3) Se M é um milagre, então há sempre uma experiência uniforme contrária a M .
- (4) A ocorrência de M é mais provável do que $\neg M$ se a evidência testemunhal que dispomos em favor de M for maior do que a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$.
- (5) Portanto, a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$ é sempre maior do que a evidência testemunhal que dispomos em favor de M . (De 3 e 4)
- (6) Portanto, a crença em M é sempre irrazoável. (De 1, 2 e 5)
- (7) Se M é um milagre, então M é uma impossibilidade metafísica (pelo *AMCM*).
- (8) Nenhuma evidência indutiva pode tornar razoável a crença de que um evento que é uma impossibilidade metafísica ocorreu.
- (9) Portanto, não é possível que a crença em M se torne razoável. (De 7 e 8)

Hume não economiza palavras na segunda parte do ensaio “Dos Milagres” para defender que faltam aos relatos de milagres testemunhas suficientemente críveis. Os milagres, para Hume, são eventos ocorridos no passado para os quais só temos relatos de segunda mão, de homens religiosos e de pouca instrução, ignorantes quanto à ciência, crédulos, e mergulhados em superstições. Portanto, Hume parece acreditar que os milagres são sempre defeituosos quanto aos “marcos de excelência” do testemunho. Como se não fosse o bastante, assertivas de milagres, tais como “Jesus ressuscitou dos mortos” são, à partida, altamente improváveis, pois, por um lado, tanto contrariam as regularidades sobejamente verificadas em nossa experiência prévia, bem como, por outro lado, chocam-se com a inviolabilidade das leis naturais. Assim, mesmo supondo, por mera hipótese, que os “marcos de excelência” fossem satisfeitos, ainda assim a crença em milagres permaneceria sendo irracional. Assim, por exemplo, o racional seria acreditar que as ditas testemunhas da ressurreição de Jesus estavam todas enganadas ou mentindo, do que falando a verdade. Contudo, os argumentos epistêmicos de Hume apresentam vários defeitos, os quais apresentaremos de forma ordenada, começaremos pelas suas críticas às testemunhas.

Hume foi notoriamente um historiador brilhante, de escrita fluente, clara e agradável, mas acabou descambando em vários preconceitos quando o assunto era a natureza da religião. Ele afirmou (*EHU*, 10, §15) que em toda a história, não se encontra nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens confiáveis, de bom senso inquestionável e educados. Os homens religiosos são crédulos: acreditam facilmente naquilo que ouvem, sem submeter ao escrutínio da razão. Pensava, ademais, que era próprio do homem religioso ter a tendência de

mentir facilmente em prol de defender a sua religião (*EHU*, 10, §16-17), e afirmou que os relatos de milagres proliferam sobretudo entre nações bárbaras e ignorantes, não afeitas ao pensamento científico. Contudo, tais afirmações de Hume são arbitrárias e sem qualquer confirmação na realidade. Alegar que em toda a história não se encontra nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens confiáveis é simplesmente dar um mero palpite. Como Hume poderia saber de tal coisa? Ademais, qual é a evidência de que há realmente uma tendência na natureza humana para o maravilhoso, e que tal tendência se une a um desvio de caráter no homem religioso? Como se não bastasse, Hume não apresenta sequer um bom motivo para acreditarmos que necessariamente falta credibilidade às testemunhas do passado. Se milagres são possíveis e factíveis, então é inteiramente possível que estejamos com milagres acontecendo ao nosso redor atualmente e que os crentes em milagres estejam a sustentar crenças perfeitamente razoáveis. Ademais, seria pura arbitrariedade atribuir credibilidade presente aos testemunhos daqueles que hoje, com base em boas razões, acreditam em milagres, mas negá-la aos homens do passado.

Hume exige, mas não sabemos o que ele entende por um “número suficiente de testemunhas”, nem tampouco o que seria um “senso inquestionável da realidade”. O fato é que se um milagre ocorrer realmente perante os olhos de uma pessoa de pleno gozo de suas faculdades cognitivas, nada parece impedir que o seu testemunho seja crível. Ademais, não há qualquer bom motivo *prima facie* para duvidar da sinceridade e racionalidade das pessoas religiosas. A religiosidade, como tal, não é um atestado de credulidade irracional. Existem ateus e agnósticos que negam o milagre por tê-lo na conta do improvável, mas para o crente, apesar de julgá-lo raro e assombroso, o considera provável e factível, pois tem a crença de que Deus existe. Ou seja, os crentes não acreditam em milagres por pensarem que a realidade pode dar conta, por si só, de ressuscitar um morto, mas por terem a fé de que Deus existe e pode fazer isso. Assim, em certas circunstâncias, dadas as evidências, é absolutamente racional manter a crença de que um morto voltou à vida. O ateu ou agnóstico, descrente nos milagres, nega a confiabilidade do testemunho do crente em virtude do seu compromisso *prévio* com a manutenção da ordem natural. O crente, em contraste, por acreditar em um domínio no qual as noções de probabilidade do ateu descrente nos milagres não se aplicam, pode seguir as evidências aberto aos testemunhos de milagres. Acrescente-se ainda que existem muitas pessoas de fé que são cuidadosas com as suas crenças, respondendo positivamente apenas aos testemunhos que percebem certa conformidade com as melhores evidências disponíveis.

Quanto à ideia de Hume de que é próprio das nações bárbaras e ignorantes a crença em milagres, podemos perguntar: será que toda a Europa cristã que acredita em milagres (incluindo

aqui os grandes intelectuais da escolástica) era composta de bárbaros e ignorantes? Evidentemente que não. Tal como no passado, há crentes em milagres no presente de todos os níveis intelectuais, caso em que seria pura arbitrariedade ter descrédito pelos que acreditavam em milagres no passado, enquanto consideramos credíveis os que hoje afirmam terem tido experiências com milagres.

Sobre a alegação de que jamais houve um evento miraculoso bem estabelecido pela evidência do testemunho, e que jamais poderia haver um testemunho humano com força suficiente para provar um milagre e torná-lo um genuíno fundamento para qualquer sistema religioso (*EHU*, 10, §35), Hume usa o argumento do desacordo entre as diversas religiões, que é a ideia de que se um milagre de uma religião *R* ocorreu como descrito, então temos uma evidência de que os deuses da religião *R* existem; mas se um milagre de uma religião *S* ocorreu como descrito, temos uma evidência de que os deuses da religião *S* existem. Por conseguinte, se é verdade que se os deuses da religião *R* existem, então os deuses da religião *S* não existem, e assim vice-versa, então a evidência em favor dos deuses de *R* será uma contra-evidência da existência dos deuses de *S*, e assim vice-versa. O problema com este argumento é que, na maioria esmagadora dos casos, aquilo que alegadamente é evidência da obra de um deus, não implica a não existência de um deus diferente. Portanto, basta que haja tal compatibilidade para que, com base em outras razões adicionais, os milagres de uma religião *R* possam servir como evidências em favor de outra religião *S*.

Com efeito, vejamos agora mais de perto o (*AECM*) de Hume. Pois bem, como se pode ver, em (3) Hume estabelece que se algo é um milagre, então há sempre uma experiência uniforme contrária a ele. Ademais, em qualquer caso em que estejamos perante o testemunho que um milagre ocorreu, devemos dosar a evidência testemunhal a favor da ocorrência do milagre com a nossa evidência indutiva de que o milagre não ocorreu. Segundo a premissa (4), a ocorrência do milagre é mais provável do que a sua não ocorrência se a evidência testemunhal em favor do milagre for maior do que a evidência indutiva que dispomos previamente em favor da não ocorrência do milagre. Assim, com base na premissa (3), Hume conclui facilmente que a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de que o milagre não ocorreu é sempre maior do que a evidência testemunhal que dispomos em favor do milagre. Assim, a partir da premissa (1), segundo a qual é sempre mais razoável acreditar naquilo que é mais provável, e em (2), em que a evidência testemunhal em favor de um milagre deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor da não ocorrência do milagre, só restará concluir que a crença em milagres é sempre irracional. Tal conclusão de Hume, como se vê, põe uma triste barreira epistêmica entre as testemunhas de milagres e os ouvintes de tais

testemunhas, pois nada do que elas digam superará a evidência em favor das regularidades uniformes. Hume, portanto, conclui contra a possibilidade da existência de testemunhas críveis de milagres.

Para que alguém seja considerável crível – a testemunha de um milagre, por exemplo – , é preciso satisfazer certas exigências, tanto em relação ao sujeito (satisfazendo os “marcos de excelência” já mencionados, por exemplo), como em relação a um ambiente, bem como em relação a um certo tipo de declaração, à competência na interpretação de eventos, etc. Pois bem, se alguma testemunha não preenche todos os requisitos para a credibilidade, nós geralmente negamos o testemunho. Contudo, além das testemunhas de milagres, para Hume, em geral não satisfazerem os requisitos para a credibilidade, mesmo que satisfizessem, ainda assim seria irracional acreditarmos em milagres, porque a evidência da uniformidade é sempre maior. Com efeito, dado que *a priori* o milagre está na conta do improvável, a crença nele será sempre irracional, independentemente de qualquer testemunho que se apresente. Ou seja, mesmo havendo um ou mais testemunhadores críveis, a evidência contra os milagres não é jamais superada. O argumento, portanto, parece ser construído de tal forma que nenhum milagre putativo possa jamais ser tido como milagre, o que é uma estratégia não muito virtuosa de argumentação. Assim, Hume entende que os testemunhos dos milagres não conseguem superar a evidência indutiva prévia em desfavor dos milagres, pois há sempre uma uniformidade contrária ao milagre, bem como uma barreira intransponível, que é a inviolabilidade das leis.

Sabe-se, no entanto, que o próprio Hume menciona casos de supostos milagres acerca dos quais há testemunhos que parecem satisfazer todos critérios de um bom testemunho. No entanto, para o mesmo Hume, ainda assim é razoável não acreditar em tais relatos, e ele dá o exemplo do túmulo do Abade de Paris (*EHU*, 10, §27):

Onde encontraremos número tão grande de circunstâncias, concordando na corroboração de um único fato? E o que temos a nos opor a uma tal nuvem de testemunhas, exceto a impossibilidade absoluta ou natureza miraculosa dos eventos que elas relatam? E isso certamente, aos olhos de todas as pessoas razoáveis, será considerado como uma refutação suficiente.

Como se vê, Hume está, surpreendentemente, descartando como *irrelevantes* os critérios que ele mesmo escolheu como sendo conjuntamente suficientes para apoiar o miraculoso, o que faz provavelmente por uma razão: para ele, se milagres não são possíveis, então nenhum testemunho que afirme o oposto será verdadeiro, pelo que nenhuma testemunha que declara a ocorrência de milagres terá peso maior em favor do milagre. O argumento fica acentuado, pois se o milagre é uma impossibilidade metafísica (*AMCM*), então nenhuma evidência indutiva

pode tornar razoável a crença de que um evento que é uma impossibilidade metafísica de fato ocorreu, caso em que não é possível que a crença em milagres se torne razoável. Deixaremos para ver depois se a estratégia de Hume de evocar a inviolabilidade das leis funciona, mas é preciso pontuar mais uma vez que não é uma estratégia argumentativa virtuosa começar construindo um argumento de forma tal que nenhum milagre putativo possa jamais ser tido como milagre.

A premissa (1) do argumento de Hume diz que é sempre mais razoável acreditar naquilo que é mais provável. Mas qual é a noção de probabilidade que Hume pressupõe aqui? Se a sua noção não for plausível, o argumento não se sustentará. Pois bem, para responder a pergunta acima, devemos primeiro explicar quando uma hipótese é confirmada pelos indícios, pois uma hipótese é mais provável quando é confirmada pelos indícios. Ora, segundo o *Teorema de Bayes*, uma hipótese será confirmada pelos indícios se, e somente se, os indícios forem mais prováveis de ocorrer se a hipótese for verdadeira ao invés de ser falsa (é a chamada probabilidade posterior das evidências). Por exemplo, o túmulo vazio e a disposição ao martírio das testemunhas da ressurreição confirmam a hipótese que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos se, e somente se, for mais provável encontrar o túmulo de Jesus vazio e as testemunhas terem disposição ao martírio se Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos do que se Deus não o tivesse ressuscitado. No entanto, se for igualmente provável que o túmulo estivesse vazio e as testemunhas tivessem disposição ao martírio caso Deus tivesse ou não ressuscitado Jesus dos mortos, então as evidências em causa não confirmariam a hipótese de que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos, caso em que ela não seria mais provável.

Em termos de *Teorema de Bayes*, conforme vimos no Cap. 2, queremos ter uma alta *probabilidade posterior da hipótese* – isto é, $P(h/e\&k) > 0,5$ –, ou seja, queremos que a probabilidade de que a hipótese seja verdadeira se certas evidências particulares ocorrem seja alta. No entanto, a probabilidade posterior da hipótese só pode ser alta se, e somente se, ela for maior do que a *probabilidade prévia da hipótese*, isto é, se for maior do que a probabilidade da hipótese ser verdadeira apenas com base no nosso conhecimento de fundo. Contudo, a probabilidade posterior da hipótese é maior do que a probabilidade prévia de h se, e somente se, o *poder preditivo da hipótese* (ou a *probabilidade posterior das evidências*, isto é, a medida de qual provável é que certos fenômenos particulares ocorram se a hipótese é verdadeira) for maior do que a sua negação – $P(e/h\&k) > P(e/\neg h\&k)$. Com efeito, devemos investigar quando uma hipótese é confirmada pelos indícios, pois queremos saber se o *poder preditivo da hipótese* é alto, e assim determinar se a *probabilidade posterior da hipótese* é alta.

Assim sendo, há uma condição necessária para a chamada probabilidade posterior do milagre (dado o testemunho) ser alta – isto é, ser maior do que 0,5 –, que é o poder preditivo da hipótese ser alto. Hume, no entanto, dá ênfase exagerada à *probabilidade do milagre ter acontecido dado apenas o nosso conhecimento de fundo* – $P(M/k)$. Assim, obviamente, sendo o milagre algo raro – como de fato o é –, será sempre algo improvável. Ademais, se Hume ainda pressupõe que há sempre uma uniformidade contra os milagres, o evento será sempre improvável. No entanto, Hume não percebe que é preciso atentar para o potencial explicativo da ocorrência ou não do milagre, conforme o *Teorema de Bayes* estabelece, ou seja, se o poder preditivo da hipótese ou da sua negação é alto. Hume simplesmente se apressa ao concluir que a improbabilidade do milagre é tão alta que nenhuma quantia de evidência será suficiente em seu favor, o que é um erro.

Hume, no entanto, parece avançar em dado momento para uma consideração sobre o potencial explicativo da ocorrência ou não do milagre, através da sua famosa máxima, que diz (*EHU*, 10, §13): “não há testemunho que seja suficiente para estabelecer um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza, que sua falsidade seria ainda mais miraculosa do que o fato que se propõe a estabelecer”. Formalizada por Earman, a máxima de Hume diz o seguinte: $P(M/t(M)) > 0,5 \rightarrow P(M/t(M)) > P(\neg M/t(M))$ – o que inclui, como se vê, a evidência específica advinda do testemunho¹¹¹. Mas, em essência, o que a máxima quer dizer? Muito já foi escrito sobre isso, mas, ao que parece, quer dizer apenas que um evento miraculoso será sempre mais improvável do que a falsidade do testemunho em apoio a ele. Ou seja, que a falsidade do testemunho em apoio ao milagre será sempre mais provável do que o evento miraculoso. Assim, para Hume, *a falsidade do testemunho em favor do milagre é sempre mais provável*. No entanto, não é de todo claro por que a falsidade do testemunho será sempre mais provável. Hume parte da premissa de que eventos extraordinários exigem evidências extraordinárias – veja-se, por exemplo, a passagem (*EHU*, 10, §24), em que Hume parece dizer que sempre haverá um número esmagadoramente maior de evidências contrárias ao milagre, de modo que é preciso, em prol do milagre, uma evidência extraordinária. E qual é a evidência extraordinária exigida? Hume então saca da manga a sua carta: a uniformidade da natureza. Ao contrário do que se pode pensar, Hume depois parece tentar explicar a razão de ser da regularidade da natureza, com base na inviolabilidade das leis naturais, como uma forma de fortalecer seu argumento. No entanto, como veremos, ele acaba não sendo feliz na sua estratégia.

¹¹¹ Conforme vimos no ponto3, Earman acusa a máxima de Hume de ser uma tautologia inútil, pois, no final das contas, diz apenas que um milagre só é algo mais provável, dado o testemunho em seu favor, se for mais provável do que a sua negação, isto é, só é mais provável se for mais provável - o que é trivial.

Bem, ao contrário do que Hume pensou, se voltarmos ao *Teorema de Bayes*, veremos que a questão não é se a quantidade de evidências em prol do milagre é grande, mas sim se a evidência é mais provável dado que o evento de fato ocorreu do que não ocorreu, isto é, que o poder preditivo da hipótese seja alto. Não se pode pressupor que há uma experiência uniforme contra os milagres, como se soubéssemos que todos os milagres relatados são falsos. Tal pressuposto, ademais, não passaria de simples petição de princípio. Hume, porém, conforme estamos argumentando, em dado momento tenta fornecer a razão de ser da uniformidade da natureza, com base justamente na necessidade das leis. Assim, o testemunho de um milagre que vai contra uma uniformidade, vai também contra a lei que governa a uniformidade, mas a estratégia de Hume funciona.

Insista-se, no entanto, que para determinarmos o poder preditivo de cada hipótese, é necessário olharmos *sem preconceitos* para as evidências em cada caso, pois pressupor a alta improbabilidade prévia do milagre para vencer qualquer valor da probabilidade do potencial explicativo do milagre sobre a não ocorrência do milagre é um erro palmar.

De igual modo, avaliar a probabilidade do evento ter ocorrido contra a confiabilidade da testemunha do evento, é algo demasiado forte à racionalidade de nossas crenças. Evidente que, por certo ângulo, é bastante improvável que o noticiário de amanhã noticie que o meu número foi o sorteado da loteria – é aparentemente mais provável, neste sentido, que o noticiário esteja errado. No entanto, se considerarmos que o meu número foi realmente o sorteado, não só é muito provável que o meu número foi sorteado, senão que também efetivo. A questão é que é preciso analisar as evidências. Mas se Hume pressupõe certa uniformidade *a priori* contra o milagre, depois fica fácil dizer que devemos “colocar na balança” o testemunho e a nossa experiência prévia: o milagre sempre sairá perdendo. No entanto, pressupor a uniformidade da natureza é rigorosamente, em matéria de argumento, nada. Contudo, se Hume resolve explicar a uniformidade em termos de leis metafisicamente invioláveis, a coisa muda. Mas será que o argumento de Hume é salvo de todo evocando leis invioláveis contra as testemunhas?

A isto explicamos: é verdade que se um milagre é metafisicamente impossível, então é também impossível haver evidência daquilo que não pode existir. Ocorre, contudo, que a premissa humeana de que milagres devem ser violações de leis da natureza não é plausível, conforme já mostramos: se Deus existe e as leis da natureza são metafisicamente necessárias, é ainda perfeitamente possível que Deus realize os fenômenos que todos julgamos ser miraculosos sem violar qualquer lei natural. Portanto, neste caso, o apelo às leis invioláveis não pode solapar o peso da evidência testemunhal em prol dos milagres. Assim, se Deus existe e

pode realizar milagres sem violar leis, o testemunho de milagres ainda é viável, e a probabilidade da ocorrência miraculosa particular é algo que pode variar de caso a caso.

5.2.1 Hume e a Epistemologia do Testemunho

Outro problema com o (*AECM*) de Hume, diz respeito à epistemologia do testemunho a ele subjacente. A premissa (2) do argumento diz o seguinte:

(2) A evidência testemunhal em favor de um milagre *M* deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$.

Para essa premissa ser verdadeira, a concepção reducionista de testemunho terá de ser a mais plausível. Mas será a concepção reducionista de testemunho a mais plausível? Se houver uma concepção não-reducionista do testemunho mais plausível, ou alguma concepção híbrida (como defenderemos que há), então já não será nada claro nem evidente que essa premissa do argumento de Hume é verdadeira. E não sendo ela uma premissa verdadeira, a conclusão cai com o argumento.

Uma passagem importante em que Hume mostra a sua concepção sobre o valor ou estatuto epistêmico do testemunho é a seguinte (*EHU*, 10, §8):

A razão pela qual atribuímos qualquer crédito a testemunhas e historiadores não é derivada de qualquer conexão que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas porque estamos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles.

Não há dúvidas de que boa parte de nossas crenças são adquiridas por meio da palavra falada ou escrita de outras pessoas (bem como por meio de outras formas possíveis de comunicação). O testemunho, portanto, parece ser uma fonte importante de aquisição de crenças. A epistemologia do testemunho nos apresenta, em geral, duas teorias rivais sobre o estatuto epistêmico do testemunho: o reducionismo e o não-reducionismo.

A teoria reducionista tem antepassados teóricos no próprio Hume. Segundo ela, o valor ou estatuto epistêmico do testemunho é redutível ao que não é testemunhal, a saber: à percepção sensorial, à memória, à inferência indutiva, etc. Neste sentido, como já aludimos, o ouvinte não pode contar apenas com o relato da testemunha, pois tem que atentar para a correspondência entre o que é falado e a experiência prévia com fatos correspondentes. Assim sendo, uma testemunha só será considerada crível se as instâncias do seu testemunho encontrarem respaldo na realidade, tal como vivenciada pelas experiências prévias do ouvinte, de modo que se possa

assentir indutivamente ao testemunho. O testemunho, portanto, não é uma fonte básica de conhecimento.

Uma definição clara para a teoria reducionista é fornecida por Faria, qual seja (2017, p. 282):

(TR¹¹²) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse B tem razões positivas, não-testemunhais, suficientemente boas para aceitar o testemunho de A. Ou seja, a garantia testemunhal é *reduzível* à garantia da percepção, memória, e inferência indutiva.

Faria (2017) ainda distingue duas formas de reducionismo de testemunho: o reducionismo global e o reducionismo local. O primeiro trata da garantia para aceitar o testemunho em geral como uma fonte fiável de crença; em contraste, o segundo trata da garantia para aceitar o testemunho em particular como uma fonte fiável de crença. Em ambas as formas, contudo, a garantia testemunhal se reduz à elementos não-testemunhais.

O problema com as perspectivas reducionistas, em suma, é que elas são exigentes demais quanto à garantia testemunhal, de modo que muitas crenças testemunhais para as quais temos intuitivamente garantia acabam sendo descartadas como se não a tivessem, como é o caso de crianças que adquirem crenças intuitivamente garantidas a partir do testemunho de seus pais, apesar de ainda não terem sofisticação intelectual para fazerem uma sofisticada indução inferencial. Pois bem, e contra a forma global de reducionismo, podemos argumentar que ela constrói uma barreira praticamente intransponível entre o ouvinte e a justificação da sua crença testemunhal, dada a pura e simples inviabilidade de checar uma ampla variedade de relatos para então podermos concluir, com razões positivas, que o testemunho em geral é fiável.

E contra a forma local de reducionismo, podemos pontuar que a maioria das pessoas comuns não conseguem fazer uma inferência sofisticada para todos os casos em que a garantia testemunhal parece acontecer, como, por exemplo, quando uma pessoa comum vai ao médico e recebe dele o testemunho de que certo remédio serve para o seu problema estomacal. Parece intuitivo que há garantia para se acreditar no testemunho do médico quanto à eficácia do remédio prescrito, apesar de nem todos serem capazes de inferências indutivas sofisticadas a ponto de justificar a crença de que certo remédio é de fato propício à cura de certa enfermidade. Portanto, com base em tais problemas, podemos concluir que o reducionismo do testemunho não parece ser uma teoria plausível do testemunho.

¹¹² “TR” para *Teoria Reducionista*.

Há, por outro lado, a teoria rival: o não-reducionismo. Em linhas gerais, ela estabelece que a garantia testemunhal é de valor ou estatuto epistêmico irreduzível, isto é, não se reduz à nada não-testemunhal. Assim sendo, o testemunho não exige necessariamente razões positivas não testemunhais. Um exemplo disso é o caso já aludido de crianças que acreditam no testemunho de seus pais como fonte irreduzível, básica, de crença. A respeito disso, Plantinga, que é caudatário da visão não-reducionista de testemunho, diz o seguinte (2018, pp. 217-218):

As crianças pequenas, ao que parece, foram crenças acerca dos estados mentais de seus pais muito antes de chegarem a uma idade em que sejam capazes de fazer inferências indutivas. A capacidade de formar crenças desse tipo não é algo que se adquire por meio do aprendizado indutivo; ao contrário, faz parte do nosso equipamento cognitivo natural e original.

Assim, por exemplo, na perspectiva não-reducionista as crenças com base no testemunho se assemelham às de memória. Ao que parece, não cremos que comemos pão e queijo no café da manhã com base em qualquer argumento: apenas lembramos. Portanto, a conclusão sobre o que comemos no café da manhã parece se apoiar sobre outro fundamento que não o raciocínio. Os antepassados teóricos do não-reducionismo remetem à Thomas Reid, que disse sobre o testemunho não menos que (1983, p. 281): [...] o sábio autor da natureza plantou na mente humana uma propensão para confiar no testemunho humano antes que possamos dar uma razão para fazê-lo”.

Ademais, na teoria não-reducionista é facultativo a posse de razões positivas em favor do testemunho, mas não é facultativo a ausência de razões negativas ou contrárias, isto é, a ausência de derrotadores não-derrotados de crenças, isto para que escapemos à irracionalidade ou à irresponsabilidade doxástica. Neste sentido, Faria fornece a seguinte definição para a teoria não-reducionista do testemunho (2017, p. 285):

(TN¹¹³) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse B não tem derrotadores não-derrotados para o relato ou testemunho de A.

Mas também há problemas com tal teoria. Em linhas gerais, seu maior problema é que ela é demasiado permissiva, pois é possível a atribuição de garantia testemunhal a casos em que intuitivamente ela não se aplica, visto que a garantia testemunhal (segundo a visão não-reducionista, repita-se) pode ser adquirida na completa ausência de razões positivas da parte do ouvinte. Por exemplo, imaginemos que alguém encontra nas redes sociais um link que remete

¹¹³ “TN” para *Teoria Não-Reducionista*.

a uma matéria jornalística, sobre um fato para o qual não tem qualquer evidência contrária. No entanto, a matéria é falsa. Contudo, com base na teoria não-reducionista, basta que o leitor não tenha derrotadores não-derrotados para a sua crença, e ela estará assegurada. A consequência indesejada, como se vê, é que isso permite a credulidade irresponsável. Outro exemplo que podemos dar é o seguinte: imaginemos que o chefe da cozinha presidencial tem a obrigação de provar a comida do presidente antes de servi-lo, para ver se há nela algum veneno. Certo dia, ele deixa sua obrigação para um subordinado de confiança, que diz já ter provado a comida do presidente. Confiando apenas no seu testemunho, o chefe oferece a comida ao presidente, que é envenenado e morre em seguida. Como se vê, neste caso, seria preciso razões positivas a favor de que não havia morte na comida. Portanto, com base em tais problemas, podemos concluir que o não-reducionismo do testemunho não parece ser uma teoria plausível do testemunho.

5.2.2 Uma Proposta de Teoria Híbrida do Testemunho

O filósofo português Domingos Faria (2017) desenvolveu uma interessante teoria da garantia epistêmica, a qual chamou de “Fiabilismo Evidencialista Funcional ou Virtuoso”, vindo depois a aplicá-la ao problema da garantia testemunhal. Vamos aqui propor que a sua teoria da garantia testemunhal parece ser a mais plausível e, portanto, mais plausível do que a teoria humeana do testemunho, caso em que iremos concluir que a premissa (2) do (AECM) de Hume é falsa.

A teoria da garantia epistêmica de Faria se enquadra na chamada *epistemologia das virtudes*, que é uma família de teorias que busca fundamentar o conhecimento no próprio agente epistêmico moralmente virtuoso, que apresenta ou não traços de virtudes cognitivas. A melhor teoria epistemológica das virtudes, segundo Faria, é a *fiabilista* (2017, p. 229), que consiste basicamente na ideia de que as virtudes são faculdades de formação de crenças fiáveis e funcionais, ou seja, faculdades que funcionam apropriadamente e são fiáveis. A teoria da garantia epistêmica defendida por ele consiste no seguinte (2017, p. 230):

(FEF¹¹⁴) Uma crença *p* tem garantia para *S* sse:

- (1) *p* é interna ou subjetivamente justificada para *S*, i.e., *p* é uma resposta apropriada à evidência *E* de *S*; e *S* não tem derrotadores não-derrotados de *p*;
- (2) *p* é externa ou objetivamente justificada para *S*, i.e., *p* resulta em *S* de um processo da forma ‘produzir *p* com base na evidência *E* e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de *S*’ que é fiável em condições normais. (Ou seja, a probabilidade condicional objetiva de *p* ser verdadeira, dada a evidência *E* e a função apropriada de *S*, é alta em condições normais);

¹¹⁴ “FEF” para *Fiabilismo Evidencialista Funcional*.

(3) *p* é formada num ambiente epistêmico favorável, i.e., a crença *p* de *S* é segura, sendo que o sucesso cognitivo *seguro* de *S* é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos.

Se a teoria de Faria for a mais plausível ou verdadeira, então satisfeitas as três condições apresentadas por ele, podemos dizer que uma crença de um sujeito epistêmico tem *garantia suficiente para o conhecimento*. No entanto, apesar da garantia suficiente para o conhecimento possuir elevado estatuto epistêmico positivo, não significa que não existam crenças com estatutos epistêmicos de *menor grau*. Ora, se nem todas as condições estabelecidas forem satisfeitas, mesmo assim, segundo Faria, uma dada crença ainda pode ter algum estatuto epistêmico positivo. Por exemplo, se se satisfaz a primeira condição, a crença tem *justificação subjetiva*; se são satisfeitas as duas primeiras condições, a crença tem *justificação objetiva*.

Não iremos aqui esmiunçar a procedência ou não da teoria da garantia epistêmica de Faria; iremos, antes sim, apenas assumi-la como a mais plausível, para então mostrar a sua aplicação ao problema da garantia testemunhal, defendendo que a teoria híbrida do testemunho é mais plausível que as demais. Pois bem, aplicando a (FEF) à garantia testemunhal, temos a seguinte teoria (2017, p. 287):

(FEFT¹¹⁵) Para cada falante, *A*, e ouvinte, *B*, *B* acredita que *p* com garantia com base do testemunho de *A* sse:

- (1) *p* é subjetivamente justificada para *B*, i.e., (i) *B* acredita *p* com base do conteúdo do testemunho de *A*, (ii) *B* tem um dado grau de evidência para aceitar o testemunho de *A*, (iii) *B* não tem derrotadores não-derrotados para aceitar o testemunho de *A*;
- (2) *p* é objetivamente justificada para *B*, i.e., (i) o testemunho de *A* é fiável, (ii) *B* é um recetor fiável, com módulos apropriadamente funcionais, do testemunho de *A*;
- (3) *p* é formada num ambiente epistêmico favorável, i.e., a crença *p* de *B* é segura, sendo que o sucesso cognitivo seguro para *p* é atribuível significativamente à manifestação dos processos e módulos cognitivos de *A* e *B*.

Explicamos a (FEFT) conforme a definição dada acima. À partida, percebe-se que o modelo assume que há vários níveis de estatuto epistêmico positivo para o testemunho: desde o nível mais básico, da justificação subjetiva ou internista do testemunho, passando por um nível mais objetivo do testemunho, de justificação externista, até o nível mais avançado, onde se tem garantia suficiente para o conhecimento.

Em (1), isto é, no nível mais elementar da justificação, temos as condições que conjuntamente estabelecem uma teoria híbrida de testemunho, assimilando elementos do reducionismo e do não-reducionismo, quais sejam: (a) é necessário uma condição de ausência de derrotadores não-derrotados de crenças; mas em (b) também são necessárias razões positivas

¹¹⁵ (FEFT) para *Fiabilismo Evidencialista Funcional do Testemunho*.

para se aceitar o testemunho em questão. Portanto, a condição (a) não é suficiente para assegurar o nível mais básico de garantia testemunhal – contra o não-reducionismo. E a condição (b) não concebe “razões positivas” apenas como “inferências indutivas”, o que seria restrito demais – contra o reducionismo. O ponto de equilíbrio, portanto, se estabelece: permanece a cláusula da ausência de derrotadores não-derrotados, mas acrescentando à cláusula de presença de razões positivas uma concepção mais moderada de “evidência”.

Na cláusula (ii), Faria menciona um “dado grau de evidência”, para indicar a relevância do evidencialismo moderado – que é moderado porque a evidência pode ser doxástica ou não-doxástica, inferencial ou não-inferencial. As evidências requeridas podem não ser muitas vezes explícitas à mente, mas nem por isto deixam de ter papel fundamental nas vidas epistêmicas dos sujeitos. Ademais, Faria (2017, p. 290) ainda esclarece que uma concepção mais moderada de “inferência indutiva” para a garantia testemunhal não precisa exigir sempre que um ouvinte A observe uma conformidade geral entre o relato de um falante B e a verdade. Há casos em que é suficiente que o ouvinte A observe uma conformidade *geral* (i) dos relatos produzidos em um contexto de certo tipo, (ii) ou de relatos de certo tipo, (iii) ou de relatos de falantes de certo tipo, etc., e a correspondente verdade. Por exemplo, um estudante de medicina acredita que o relato do seu professor (o maior especialista na sua área, diga-se) sobre a relevância de uma droga contra o câncer corresponde à verdade, pois o relato de pessoas desse tipo (isto é, que são os maiores conhecedores na sua respectiva área) geralmente corresponde à verdade. Então, com os dados que o estudante de medicina tem sobre a fiabilidade de pessoas como o seu professor, ele pode gerar uma inferência indutiva para ele aceitar o seu testemunho.

Assim, se não é exigido o mesmo grau de evidência para todos os casos de testemunho, basta saber como podemos determinar o *grau* de evidência necessário. A resposta de Faria é, segundo nosso juízo, criativa e plausível, qual seja: o grau de evidência necessário *será sensível ao contexto epistêmico e ao tipo de agente do testemunho em questão*. Parece plausível que apenas com base na relação de confiança estabelecida entre uma mãe e seu filho pequeno – isto é, um modo elementar de evidência não-inferencial, em que a criança percebe, por exemplo, que sua mãe sabe mais do que ela –, a criança possa aceitar o testemunho de sua mãe de forma racional quando ela diz “a sandália está atrás da porta”. Em contraste, se um investigador criminal pergunta a um suspeito se foi ele quem cometeu certo crime, e ele nega, parece que estamos perante um caso que requer boas inferências indutivas, ou quando uma aluna acusa seu professor de tê-la reprovado em virtude dela ter negado se submeter aos assédios seus sexuais. Neste caso, parece ser preciso fazer boas inferências indutivas para determinar se há verdade ou não no relato da aluna. Em suma, parece que diferentes contextos de testemunho colocam

exigências diferentes quanto ao grau de *evidência* que os receptores do testemunho devem possuir. Portanto, o grau ou tipo de evidência parece ser sensível ao contexto e ao agente do testemunho em questão.

No entanto, como podemos determinar qual é o contexto que exige um nível mais elevado ou menos elevado de evidência? Faria argumenta (2017, p. 290) que, por um lado, as comunidades epistêmicas existem com características específicas, e, por outro lado, em cada uma delas há mecanismos tanto de *aquisição* como de *transmissão* de informações. Ou seja, mecanismos que são responsáveis por trazer informações para dentro da comunidade pela primeira vez, e mecanismos que são responsáveis por transmitir e distribuir essas informações pela comunidade. Para a aquisição de novas informações, é plausível pensar que as regras são mais exigentes, para ser possível controlar a qualidade das informações dentro da comunidade; em contraste, para a transmissão de informações que já estão presentes na comunidade, as regras são menos exigentes, para permitir que tais informações sejam alcançadas mais facilmente pelos componentes do grupo. No entanto, para haver um nível maior de estatuto epistêmico positivo (objetivo ou externo, que é o segundo nível), é necessário que o testemunho dado por um sujeito S seja fiável, e que o receptor também seja fiável, com módulos apropriadamente funcionais, do testemunho de S. Sobre isto, Faria dá o seguinte exemplo (2017, pp. 290-291):

Por exemplo, suponha-se que o José conhece a Maria há mais de dez anos tendo evidências muito fortes para pensar que ela é uma fonte fiável de testemunho. No entanto, atualmente a Maria está a passar por uma crise pessoal que a afeta cognitivamente e ninguém está ciente. Por causa disso, em aflição a Maria relata ao José que lhe roubaram dinheiro, apesar dela não ter qualquer motivo para pensar que isso é o caso. Mas sem que a Maria se apercebesse, acidentalmente roubaram-lhe de facto dinheiro. O José, não detetando nada de errado, aceita prontamente o testemunho da Maria. Será que o José tem justificação objetiva ou conhecimento ao aceitar aquele relato?

A resposta é que Maria dá a José um testemunho para o qual ela não possui nenhuma evidência, caso em que não é fiável ou conducente à verdade e, portanto, o testemunho em si mesmo impede o José de adquirir conhecimento ou um estatuto epistêmico mais objetivo. Assim sendo, parece que para algum sujeito epistêmico possuir um grau mais elevado de estatuto epistêmico positivo (objetivo), é necessário que o relato seja fiável. No entanto, ainda para o nível objetivo, é preciso algo mais, a saber: que o receptor também seja fiável (2017, p. 291):

[...] imagine-se que a Maria, devido a algum problema cognitivo, é um agente epistêmico compulsivamente bondoso de tal forma que é incapaz de pensar mal ou duvidar dos outros mesmo quando as circunstâncias o exigem de forma óbvia. Dessa

forma, mesmo quando a Maria tem disponíveis evidências para pensar que p.e. alguém está a mentir, enganar, trair, etc., ela não consegue acreditar nisso. Perante isso será que ela pode estar objetivamente justificada ao aceitar o testemunho de alguém ou ter conhecimento?

A resposta de Faria é dizer que não, pois Maria perdeu a sua *capacidade* de ser sensível à presença de derrotadores para as suas crenças testemunhais. Mesmo que o relato da testemunha seja fiável, a Maria permanece sem um estatuto epistémico mais objetivo, pois não é um receptor viável e apropriadamente funcional do testemunho, e não pode livremente analisar as evidências e derrotadores disponíveis.

Por fim, para o nível mais elevado de estatuto epistémico positivo (garantia suficiente para o conhecimento) é preciso algo a mais, a saber (2017, p. 292): o ambiente epistémico que o sujeito se encontra deve ser favorável de tal forma que o seu método para formar crenças com base no testemunho seja *seguro*. Tal condição serve para lidar com os chamados casos de “sorte epistémica”, aplicados às crenças testemunhais. Faria dá o seguinte exemplo (2017, p. 292):

Por exemplo, ao chegar a Lisboa pela primeira vez, a Maria pergunta à pessoa mais próxima que vê e que lhe parece de confiança, o José, por direções para a Torre de Belém. O José disse-lhe que no Cais do Sodré ela terá de apanhar o elétrico 15E com direção a Algés. Mas suponha-se que apesar do José saber as direções e ser fiável no seu testemunho, ele é a única pessoa fiável naquela parte da cidade que está repleta por incompetentes e mentirosos (contudo, a Maria - ou qualquer outro estrangeiro - não tem qualquer contra-evidência para desconfiar nem notaria qualquer diferença relevante no José comparativamente com as restantes pessoas).

Maria escolheu um testemunho fiável com base na mera sorte: sua crença facilmente poderia ter sido falsa. Maria não está em um ambiente epistémico favorável, caso em que o seu método para formar crenças com base no testemunho não é seguro. Assim, quando um sujeito se encontra em circunstâncias em que ele formaria muito facilmente uma crença falsa com base no mesmo método de acreditar em um testemunho de certo tipo, então não pode haver garantia suficiente para o conhecimento.

Aplicando isso ao problema dos milagres, a ideia de que as crenças testemunhais de milagres não reúnem qualquer grau relevante de estatuto epistémico positivo, pode ser lida de duas maneiras: por um lado, como uma leitura individualista, estabelecendo que a crença em questão não tem estatuto epistémico se o sujeito da crença não estiver na posse de alguma inferência apropriada que suporte a sua crença; e, por outro lado, como estabelecendo que a crença em questão não tem estatuto epistémico se não houver disponível uma inferência apropriada para suportar essa crença. No primeiro caso, um sujeito epistémico não reúne estatuto epistémico positivo se ele acredita nos milagres, por exemplo, apenas com base no

testemunho, ou seja, não-inferencialmente. No segundo caso, não reúne estatuto epistêmico positivo se a sua crença em milagres não conta com qualquer inferência apropriada disponível que a suporte.

Em uma perspectiva não-inferencialista, as duas teses estão erradas. Já em uma perspectiva inferencialista extremada, as duas teses são verdadeiras. No entanto, Faria defende um modelo inferencialista moderado, para o qual a primeira tese é falsa, mas a segunda é provavelmente verdadeira quanto ao grau de justificação objetiva e da garantia suficiente para o conhecimento. Assim, segundo o modelo inferencialista moderado, a crença de um sujeito S pode ter estatuto epistêmico positivo mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar a sua crença; no entanto – aqui entra o elemento comunitário já aludido –, na comunidade epistêmica de S terá de haver alguma inferência apropriada disponível para suportar a crença de S, caso em que essa crença seja suscetível de ter justificação objetiva e garantia para o conhecimento.

Pois bem, aplicando tudo isso à crença em milagres, pode-se dizer que ela pode ser apropriadamente básica para o próprio sujeito dessa crença no nível mais elementar de justificação, ou seja, ele pode assentir à crença em milagres com base apenas no testemunho, e ainda assim ter estatuto epistêmico positivo quanto à justificação subjetiva. No entanto, só terá justificação objetiva (ou até garantia suficiente para o conhecimento) na medida em que houver disponíveis bons argumentos em favor de tais eventos miraculosos na sua comunidade epistêmica. Faria (2017, p. 349) ainda pontua que, quanto à justificação subjetiva, só haverá necessidade de os crentes buscarem evidências inferenciais caso forem confrontados com *derrotadores* para as suas crenças em milagres, para evitar a credulidade e a irresponsabilidade epistêmicas. No entanto, se não estão cientes de tais derrotadores, o modelo não requer que todos os sujeitos que acreditam nos milagres cristãos possuam eles próprios inferências apropriadas: desde que elas existam e estejam disponíveis na comunidade, as crenças testemunhais em milagres de um sujeito S que não têm inferências apropriadas que as suporte pode ter justificação objetiva e garantia para o conhecimento, se determinadas pessoas (os especialistas, por exemplo) de dentro da sua comunidade epistêmica possuem tais inferências.

Aqui uma comparação pode ser estabelecida com as crenças científicas, que gozam de grande prestígio público. Não há qualquer evidência não-inferencial direta e imediata de certos entes da física (os átomos e elétrons, por exemplo), mas mesmo assim tais crenças científicas possuem um elevado estatuto epistêmico positivo, pois, de alguma forma, são sustentadas por boas inferências. No entanto, boa parte das pessoas que possuem tais crenças não contam com qualquer inferência sofisticada em favor delas; muitas vezes – o que é comum dentro das

universidades —, se parte do testemunho de pessoas consideradas como críveis e detentoras de boas inferências, e então, com base apenas na evidência não-inferencial do testemunho da autoridade, aceita-se uma série de verdades. Ou seja, apesar de nem todos terem boas inferências, estas estão de alguma forma *disponíveis* na comunidade epistêmica dos crentes na ciência; e se não houver tais inferências, as crenças científicas não têm um estatuto epistêmico relevante. E mais: mesmo que a maioria dos crentes nas entidades inobserváveis da física não estejam cientes de que há boas inferências em favor de tais entidades na sua comunidade científica, basta apenas que tais inferências estejam de fato disponíveis nela, e que exista uma cadeia testemunhal pela qual eles recebem apropriadamente essas crenças. Assim, só se o crente der de cara com um *derrotador* para a sua crença em um entidade física, poderá ser necessário, em tais circunstâncias, buscar saber se há e quais são as boas inferências disponíveis na sua comunidade em favor da sua crença.

Portanto, no caso dos milagres, imaginemos que a crença na ressurreição de Jesus tem um relevante estatuto epistêmico positivo. Neste caso, é necessário que *de fato* hajam boas inferências para essa crença disponíveis na comunidade epistêmica dos cristãos. De maneira semelhante ao que acontece com os crentes em entidades físicas inobserváveis, os crentes em milagres em geral não precisam estar cientes de que há bons argumentos ou inferências em favor da ressurreição de Jesus, pois, repita-se, se há uma cadeia testemunhal apropriada na qual a crença na ressurreição de Jesus está baseada com bons e respeitáveis argumentos ou inferências, então é possível acreditar em milagres de maneira a ter algum estatuto epistêmico positivo. Em suma, tanto é possível que seja racional ou razoável crer em milagres com base apenas no testemunho, como também que seja necessário uma cadeia testemunhal que esteja de maneira última ancorada em fundamentos não-testemunhais, que são inferências ou argumentos que suportam tais crenças. Ademais, se parece plausível supor que é exigido um elevado nível de evidência se estivermos em contextos de aquisição de informações para a comunidade epistêmica em questão, então nem todos os relatos de milagres deverão ser aceitos facilmente dentro da comunidade; mas, quanto aos que já são aceitos, basta apenas um nível mais elementar de evidência, quanto à transmissão da informação.

Com efeito, uma vez que a premissa humeana de que “(2) A evidência testemunhal em favor de um milagre M deve ser sempre dosada com a evidência indutiva que dispomos previamente em favor de $\neg M$ ” pressupõe a concepção reducionista de testemunho, segue-se que ela é implausível. Em suma, mostramos que há uma concepção filosófica do testemunho mais plausível que a de Hume, a saber, uma concepção híbrida, a chamada (FEFT), em que crenças em milagres podem ser racionais, e a crença no testemunho de milagres pode ser basicamente

apropriada quanto ao estatuto epistêmico mais elementar, a saber, a justificação subjetiva ou internista.

6 A DEFINIÇÃO DE MILAGRES

No ponto 5 desta dissertação fizemos uma análise crítica do *Argumento Metafísico Contra os Milagres (AMCM)*, e do *Argumento Epistêmico Contra os Milagres (AECM)*. Quanto ao primeiro argumento, defendemos que Hume tem razão quanto ao aspecto modal: se as leis naturais são metafisicamente invioláveis, então nem mesmo um ser onipotente, como Deus, as pode violar. Mas insistimos que Hume equivocou-se quanto ao que caracteriza o que um milagre é, visto que não é necessário que os milagres sejam violadores de leis naturais metafisicamente necessárias. Quanto ao segundo argumento, apontamos uma série de erros na aplicação da lógica indutiva ao problema da crença em milagres via testemunho, e em seguida argumentamos em favor de uma teoria híbrida do testemunho, com base na qual concluimos que a teoria reducionista de Hume é implausível.

Neste último ponto investigaremos a questão da definição de milagres. Conforme veremos, Hume entende que os milagres são intervenções intencionais na natureza por parte de uma divindade ou de algum agente imaterial, de modo a violar as leis da natureza. Uma vez que já tratamos exaustivamente do aspecto modal da condição de violação, daremos aqui atenção a outros aspectos da definição de Hume. Faremos nossa análise à luz do debate contemporâneo que se estabeleceu entre os filósofos Stephen Mumford (2001), Steve Clark (2003) e Morgan Lock (2003), com atenção especial ao entendimento de Santo Tomás sobre o problema dos milagres. Conforme veremos, Mumford oferece uma definição dupla para milagres, que dispensa a agência intencional, dispensa a necessidade de que só Deus pode fazer milagres, e contraria a ideia de que a criação do mundo não pode ser um milagre. O debate se seguirá com Clark atacando as premissas de Mumford, e Luck vindo em defesa das teses de Mumford. Após apresentar o debate, faremos uma apresentação sintética da visão de Santo Tomás sobre os milagres, com base na síntese do dominicano Antônio Royo Marín, para então analisarmos criticamente a opinião dos três filósofos analíticos mencionados, finalizando dando razão ao Aquinate. Ademais, faremos também uma análise crítica da abordagem modal de Mumford na questão da intervenção divina, mostrando os seus pontos fortes e fracos.

6.1 Stephen Mumford: Milagres, Metafísica e Modalidades

No artigo “Miracles: metaphysics and modality” (2001), o filósofo Stephen Mumford oferece duas definições complementares de milagre, quais sejam:

(D) um milagre é: *df* um evento natural E com uma causa sobrenatural E_s .

&

(D*) um milagre é = *df* um evento natural E com uma causa sobrenatural E_s e não há outras causas naturais, $E_1, E_2, \dots E_n$, na cadeia causal entre E_s e E .

Com efeito, vê-se que as definições acima não fazem qualquer referência à agência intencional sobrenatural, e reduzem-se a causação de eventos, sejam estes sobrenaturais ou naturais. Consequentemente, para Mumford, os milagres incluem os três seguintes tipos de casos:

- (1) Casos em que agentes sobrenaturais causam *acidentalmente* eventos naturais.
- (2) Casos em que agentes sobrenaturais não pretendem causar eventos naturais, mas, no entanto, os causam, *tendo as suas vontades controladas ou forçadas*.
- (3) Casos em que as causas sobrenaturais de eventos naturais *não são agentes de todo*.

Assim, para que um evento se qualifique como um milagre, não é necessário que ele seja causado por um agente sobrenatural que pretenda que esse evento aconteça, pois basta a mera causação sobrenatural de eventos naturais, conforme estipulado em (D). Assim, na visão de Mumford, casos como (1), (2) e (3) seriam considerados miraculosos¹¹⁶.

6.1.1 Mumford e a Definição de Milagres: Considerações Preliminares

Como podemos observar, a segunda definição, (D*), é acrescentada por Mumford de modo complementar à (D), pois lhe parece que (D) é ampla demais para capturar todos os casos que a noção de milagre comporta. Por exemplo, (D) implica que todo e qualquer evento que tenha como causa (próxima ou remota) um evento sobrenatural, deve contar como um milagre; consequentemente, todo evento resultante do ato divino de criação do mundo deverá ser miraculoso, pois será efeito natural de uma causa sobrenatural (mesmo que remota). Com efeito, se tanto o mais regular nascer do sol como o mais espantoso nascimento virginal podem ser considerados igualmente miraculosos, então já não resta qualquer motivação para continuarmos falando de milagres. Para evitar tamanho desconforto, Mumford propõe uma definição

¹¹⁶ Steve Clarke, porém, discorda de Mumford, e argumenta em seu artigo “Response to Mumford and another definition of miracles” (2003) que casos como (1), (2) e (3) não podem contar como eventos miraculosos, pois não envolvem a intencionalidade. Morgan Luck, por sua vez, discorda da resposta de Clarke, e argumenta no seu artigo “In defence of Mumford’s definition of a miracle” (2002) que Mumford é quem está com a razão: (1), (2) e (3) podem realmente envolver casos miraculosos, mesmo sem o apelo à intencionalidade. Avaliaremos aqui tanto os argumentos de Mumford, como os aportes de Clarke e Luck.

complementar, (D^*), como sendo uma variante complementar de (D), que nos diz que o milagre pode ser algo causado diretamente por Deus.

O objetivo central de Mumford em seu famoso artigo é demonstrar que os milagres são *logicamente possíveis*, pelo que apresenta uma análise modal da natureza metafísica das leis naturais, insistindo que é possível defender a possibilidade lógica dos milagres e uma noção realista das leis da natureza¹¹⁷. Segundo Mumford, dizer que milagres são logicamente impossíveis acarreta um conjunto muito forte de pressuposições filosóficas, por exemplo, acarreta a crença na impossibilidade da interação causal do sobrenatural com o natural.

Lembre-mos que Mumford define “milagre” como qualquer ato causal intervencionista de uma entidade sobrenatural¹¹⁸. Assim sendo, a definição é tal que se utiliza da *ação sobrenatural* para definir o que o milagre é. Portanto, segue-se que se não há mundo sobrenatural, não há milagre. Mas não se segue que se não há mundo sobrenatural, é *impossível* haver milagre, pois ainda que o mundo sobrenatural não exista, ele poderia existir; e se ele existisse, milagres existiriam. Assim, é um mundo possível com relação ao mundo em que não há sobrenaturalidade aquele em que há sobrenaturalidade; portanto, a possibilidade de haver sobrenaturalidade e milagres é acessível a partir de um mundo em que não há sobrenaturalidade. Assim, da inexistência do sobrenatural no nosso mundo, podemos concluir a impossibilidade lógica de milagres no nosso mundo, mas não concluir a impossibilidade lógica *simpliciter*. Com efeito, se for logicamente impossível haver um mundo sobrenatural, então será logicamente impossível a interação causal ou milagres no nosso mundo.

A negação do “mundo sobrenatural” é um compromisso essencial do naturalismo¹¹⁹, que pode tanto negar que exista tal coisa como um mundo para além do natural, como afirmar que a noção de sobrenatural é em si mesma algo incoerente. Mas o naturalismo, ao menos *prima facie*, não está comprometido com a tese de que é logicamente impossível que qualquer coisa exista fora do mundo espaço-tempo. O compromisso do naturalismo parece ser apenas com se negar a dizer que qualquer ocorrência tenha uma causa sobrenatural, ou seja, se algo agiu como uma causa, o naturalismo diria que é uma causa natural, ou seja, ainda que haja “espíritos”,

¹¹⁷ Mais precisamente, Mumford (2004) é um disposicionalista, caso em que é um *anti-realista* com relação às leis. Ele pensa que o conceito de lei da natureza é uma metáfora enganadora, e que o que existe de fato são as *disposições*. Contudo, podemos dizer que Mumford é um realista com relação à necessidade natural, pois acredita que existe a necessidade natural extramental, mas não pensa que tal necessidade se expressa na forma de uma lei.

¹¹⁸ Mumford não está preocupado aqui com uma noção mais fraca de intervenção, tal como agir no mundo por meio de influência nas probabilidades ou nos sentimentos das pessoas. Ele está falando de efeitos específicos levados a cabo por uma entidade sobrenatural.

¹¹⁹ Vejamos uma das maneiras de se caracterizar o naturalismo, seguindo a opinião de Armstrong (2002, p. 193): “O termo ‘Naturalismo’ é frequentemente usado de maneira bastante vaga, mas eu irei entender por meio dele a doutrina de que nada existe exceto o único mundo do espaço-tempo”.

deuses, etc., todos eles seriam causas naturais, e não sobrenaturais. Resumindo, não há sobrenaturalidade no nosso mundo – dirá o naturalista.

Assim, para o naturalismo ser falso não bastaria que existissem entidades como deuses, “fantasmas”, “demônios”, etc., pois tais entidades teriam de ser, além de tudo, sobrenaturais. O que isso quer dizer? Quer dizer que tais entidades teriam que estar para além da natureza; para além da possibilidade de as apreendermos dentro de alguma ciência causal. O que um naturalista diria é que *se* tais entidades existem, elas devem fazer parte do sistema da natureza e têm um modo geral, apreensível e natural de interferir na realidade. Portanto, como se ver, o naturalismo (*prima facie*) não implica a impossibilidade lógica do sobrenatural. Entidades sobrenaturais só não poderão interagir com os objetos naturais se houver algo que torne essa interação contraditória. Como parece não haver – dirá Mumford –, então parece ser logicamente possível tal interação. Assim, Mumford defende a seguinte opinião: parece que há um mundo possível com entidades sobrenaturais e naturais, então, a partir desse mundo, é possível que as entidades sobrenaturais entrem em interação com o mundo natural, e é possível que elas não entrem, logicamente falando. Assim, que elas entrem em interação é logicamente possível. A conclusão, portanto, é a seguinte: o naturalismo não é necessariamente verdadeiro, pois há pelo menos um mundo logicamente possível em que entidades sobrenaturais existem e interagem causalmente com o mundo natural.

O descrente em milagres pode até conceder a premissa de que é logicamente possível um mundo sobrenatural, e argumentar que mesmo que o mundo sobrenatural exista, ainda assim é impossível a interação entre um mundo definido como o mundo do espaço-tempo, e um mundo definido como além do espaço-tempo. Ou seja, argumentar contra a possibilidade lógica da interação do sobrenatural com o natural, e fazê-lo com base em argumentos independentes, uma vez que está longe de estar claro para o naturalista como o sobrenatural poderia causar qualquer coisa no mundo natural, se a ação não for por meio de algo existente no espaço-tempo. Trata-se, portanto, de tentar estabelecer que *mesmo* que o mundo sobrenatural exista, ainda assim é logicamente impossível que entidades sobrenaturais interfiram causalmente no mundo natural.

Contra a estratégia naturalista acima, Mumford simplesmente argumenta que fazer com que a interação causal entre os mundos natural e sobrenatural seja logicamente impossível é mais uma afirmação muito forte, pois exige que não haja situação logicamente possível em que essa interação aconteça. Ora, mas pressupondo que existam leis de interação entre os mundos (natural e sobrenatural), tais leis de interação não podem se restringir da maneira como é sugerida pelo naturalismo. Pode ser que hajam leis de outro tipo, isto é, *leis metafísicas que*

regulam a interação entre os mundos (natural e sobrenatural). Assim, não parece ser logicamente impossível a interação entre mundos.

6.1.2 Mumford e a Definição de Milagres: Aspectos Modais

Para Mumford, os milagres podem ou não acarretar violações de leis da natureza. No caso de acarretarem, Mumford pontua que devemos evitar as noções de leis da natureza de inspiração humeana, as chamadas leis de *superveniência humeana*. E se se assume uma visão das leis que acarreta a noção de necessidade natural, e conjuntamente que milagres violam as leis, então se segue que, se milagres são possíveis, então o que é naturalmente impossível pode (logicamente) ser real, e o que é naturalmente necessário pode (logicamente) não ser real. A alegação de Mumford de que a noção de milagres como violações das leis da natureza exige a rejeição da teoria humeana das leis (segundo a interpretação tradicional, de viés regularista e anti-realista), pois baseia-se na ideia de que se as leis naturais são apenas enunciados gerais das regularidades sem exceção que ocorrem no mundo natural, então todos os eventos naturais deverão ser “cumpridores das leis”, dado que as leis sobreviriam aos eventos. Assim, se se compreende um milagre como implicando uma violação de uma lei da natureza, e as leis como enunciados de regularidades sem exceção, então, necessariamente, se tivermos boas razões para acreditarmos que um evento dito miraculoso ocorreu, teremos, simultaneamente, uma boa razão para dizermos que a suposta lei violada não era, na verdade, uma lei da natureza; ou, se era, não contemplava a variante que resultou no evento dito miraculoso. Com efeito, tudo o que acontecer no âmbito do mundo natural deverá caber em uma explicação natural mais completa, caso em que todos os supostos milagres serão sempre absorvidos pelas leis, tornando-se, conseqüentemente, eventos não-miraculosos (se se pressupõe que a condição de violação é essencial ao milagre). Ou seja, de modo mais sintético: não há como ser humeano com relação às leis e ao mesmo tempo manter que milagres, como violadores de leis da natureza, são realmente possíveis.

Segundo um entendimento necessitarista, se um evento é tido como uma exceção *permissível* a uma lei, então se ele ocorrer, não implica que a lei era uma falsa lei da natureza; em contraste, se um evento é tido como uma exceção *não permissível* a uma lei, então se ele ocorrer, implica que a lei violada era uma falsa lei da natureza. A questão modal central, segundo Mumford, é se os casos de exceção *permissível* às leis estão dentro ou fora do escopo da possibilidade natural. A solução humeana (segundo a leitura tradicional), como já vimos, é meramente analítica, pois tenta resolver a questão com base na mera definição de leis como

resumos ou sistematizações de eventos, sem qualquer compromisso com um pano de fundo necessitarista do mundo. Assim, é impossível haver milagres porque é impossível uma lei da natureza ser violada; e é impossível uma lei da natureza ser violada unicamente em função da sua definição.

Mumford, no entanto, ao contrário da tradição humeana, acredita que as leis da natureza devem possuir algum tipo de força reguladora¹²⁰, e que as violações dessas leis devem ser uma possibilidade lógica. Com efeito, ele introduz uma distinção modal extra (visto que a sua tendência é disposicionalista), que é a noção de *naturalmente necessário* (N_n), algo que respeita o axioma da necessidade, a saber: $(\Box p \rightarrow p)$ ¹²¹. Ou seja, enquanto tudo o que ocorre é naturalmente possível, algumas coisas que ocorrem também são naturalmente necessárias. É justamente o caso das chamadas leis que *não têm exceções naturalmente permissíveis*, segundo as quais alguns eventos seriam naturalmente impossíveis, em virtude de serem violações às *leis naturalmente necessárias*. Mumford dá o seguinte exemplo (2001, p. 197):

Assim, um caso de atração gravitacional entre dois objetos, baseado em uma relação de cubo inverso entre massas e distância, seria naturalmente impossível, *mas logicamente possível por essa razão*. Conseguimos, portanto, criar um espaço entre as modalidades lógica e natural.

O espaço lógico que Mumford permite aos milagres está tanto dentro da possibilidade natural, como também fora da possibilidade natural. Assim, conforme já aludimos, Mumford acredita que intervenções sobrenaturais no mundo natural não são necessariamente violações de leis naturais, pois há milagres que são consistentes com as leis naturais, mas outros não são. Os milagres consistentes com as leis da natureza são eventos sobrenaturalmente causados que de outra forma teriam sido (i) naturalmente causados, ou (ii) não teriam sido causados por nada, ou (iii) possivelmente teriam sido causados naturalmente. Mas há os milagres que não são consistentes com as leis da natureza. Neste caso, Mumford está a permitir que algo naturalmente impossível possa ser causado sobrenaturalmente ($\neg \Diamond p \& p$), bem como que algo possa ser naturalmente necessário mas não ser real (não existir) ($\Box p \& \neg p$). Por exemplo, digamos que em certas condições seja naturalmente necessário que um homem morra (em uma fornalha de fogo

¹²⁰ Ao mesmo tempo em que Mumford permite que as leis tenham uma força reguladora, ele também aplaude o disposicionalismo de Lowe, aceitando um aristotelismo das propriedades. Para Mumford, a força reguladora das leis é somente na medida em que elas estabelecem um padrão que, logicamente, pode ou não ser violado. Mas em última instância, Mumford reduz as leis às disposições. Isso é compatível com a ideia dele desenvolvida em “Laws in Nature” (2004), em que as leis são reduzidas a disposições de particulares.

¹²¹ E como é óbvio, tudo o que é naturalmente necessário é naturalmente possível, isto é, $\Box p \rightarrow \Diamond p$ (prova: $\Box p \rightarrow p$, $p \rightarrow \Diamond p$, portanto $\Box p \rightarrow \Diamond p$).

aquecida sete vezes, por exemplo), mas, por intervenção sobrenatural, imaginemos que o homem acabe por não morrer queimado: algo naturalmente impossível foi causado sobrenaturalmente, e algo naturalmente necessário não ocorreu. Portanto, segundo Mumford, isso significa que devemos estar preparados para abandonar o axioma da necessidade, no caso da necessidade natural, se uma certa classe de milagre deve ser logicamente possível, a saber: os milagres logicamente possíveis, mas naturalmente impossíveis. E, de semelhante modo, que devemos estar preparados para abandonar o axioma da possibilidade ($p \rightarrow \diamond p$), no caso da possibilidade natural, pois nem tudo o que ocorre é naturalmente possível, pois, uma vez que pode haver milagres, e se um milagre ocorre fora do limite do naturalmente possível, então não há razão para estender esse limite para incorporá-lo, conforme orientação da teoria humeana. Ou seja, não há razão para que todo evento com uma causa sobrenatural (um milagre) seja considerado naturalmente possível; na verdade, pode ser que o evento seja apenas *sobrenaturalmente possível*, caso em que é logicamente possível, segundo as palavras de Mumford.

Contudo, lembremo-nos que Mumford diz que há leis de interação entre o natural e o sobrenatural. Ora, se tais leis existem, elas são necessidades ou naturais, ou sobrenaturais. Como elas não são naturais, pois não tratam exclusivamente da natureza espaço-temporal, então elas têm de ser leis sobrenaturais. Assim, para Mumford, parece antes que devemos dizer que há uma necessidade sobrenatural do que dizer que há uma necessidade lógica com relação a uma entidade sobrenatural, caso em que a rejeição dos axiomas da possibilidade e da necessidade no que diz respeito à modalidade natural é apenas uma indicação de que, para Mumford, a modalidade natural não é a absoluta, senão que algo como uma “modalidade sobrenatural”.

Mumford quer mostrar que as modalidades nômica (ou natural) e lógica não são inteiramente co-extensivas, e pedagogicamente tenta fazê-lo distinguindo-as por meio de dois subscritos, a saber: \Box_n e \Diamond_n para necessidade e possibilidade naturais ou nômicas; e \Box_l e \Diamond_l , respectivamente para necessidade e possibilidade lógicas. Assim, permitir a possibilidade lógica de milagres requer, segundo ele, a aceitação de: (i) $\Diamond_l (\neg \Diamond_n p \& p)$, isto é, a rejeição do axioma da possibilidade, e (ii) $\Diamond_l (\Box_n p \& \neg p)$, a rejeição do axioma da necessidade¹²². Com isso, Mumford acredita ter mostrado como é possível permitir exceções às leis da natureza (os milagres), tanto as permissíveis como as não permissíveis. Mas terá

¹²² Contudo, Mumford adverte: a negação do axioma da possibilidade não deve ser confundido com o axioma da possibilidade lógica ($P \rightarrow \Diamond_l P$), que permanece sendo verdadeiro. Ademais, a modalidade nômica ou natural permanece respeitando o princípio de que $\Box_n P \rightarrow \Diamond_n P$.

Mumford razão nas suas considerações modais? Serão elas realmente relevantes ao problema da possibilidade *real* dos milagres? Veremos as respostas posteriormente. Por hora, seguiremos com a nossa exposição, seguindo pelos problemas acerca do conceito de milagres.

6.1.3 Mumford e a Definição de Milagres: Aspectos Conclusivos

Conforme já mencionamos, (*D* & *D**) não se referem, à partida, a nenhuma divindade específica de qualquer religião, nem mesmo implicam que a causa sobrenatural que intervém na ordem natural seja divina. Implicam, isto sim, que a causa do milagre está além do âmbito daquilo que é natural. Pois bem, se tudo aquilo que possui poderes causais e está além do natural puder ser considerado divino, então a implicação se dá; mas se não há tal implicação, então não é requerido que seja uma causa divina. Evidentemente, no caso de haver causas não-divinas para os milagres, temos que qualquer evento causado na ordem natural por um anjo, ou até mesmo por outro agente sobrenatural subordinado a uma divindade superior, tal como “uma ‘máquina’ sobrenatural, um comitê de deuses, um fantasma, e assim por diante” (2001, p. 192), será considerado, segundo Mumford, algo miraculoso. Com isso, busca-se ter vantagem explanatória, pois as definições não pressupõem, segundo Mumford, nenhum compromisso com qualquer visão particular do sobrenatural, caso em que poderiam ser aceites independentemente da visão religiosa adotada pela pessoa.

Com efeito, dada a escolha de Mumford por definições que trabalham apenas com causação de eventos, na qual em uma ponta temos um evento que é uma causa sobrenatural, e na outra um evento que é um efeito natural, não é necessário que se um evento é miraculoso, ele deve ser um evento bom, isto é, um evento que acarrete um bom estado de coisas, pois se (*D*) estabelece que a causa do milagre é apenas um evento sobrenatural, então até mesmo as intervenções do Diabo (um ser sobrenatural, com poderes causais, e mau) no mundo natural devem contar como miraculosas, apesar de não serem (como *prima facie* parece ser) eventos bons. Com efeito, decorre outra conclusão – contrária, por exemplo, a opinião de Santo Tomás –, qual seja: que Deus não é o único capaz de realizar milagres. Portanto, se até mesmo o Diabo pode fazer milagres, segue-se que Mumford está aberto aos chamados “maus milagres”. Mumford acrescenta que um evento natural causado pelo Diabo levanta os mesmos problemas metafísicos e modais que um evento natural causado por Deus, caso em que a natureza boa ou má das causas ou dos efeitos são irrelevantes para as questões modais envolvidas na questão dos milagres.

No fim do seu artigo (2001), Mumford testa a sua definição em três casos especiais e emblemáticos. O primeiro diz respeito à tese teísta clássica de que a ordem criada é mantida no ser continuamente por Deus, isto é, que participa do ser por uma intervenção divina contínua, sem a qual deixaria de ser. De acordo com (*D*), a persistência do mundo também é miraculosa, pois seria em virtude da intervenção sobrenatural na ordem natural, caso em que o significado dos milagres estaria sobremodo enfraquecido, uma vez que agora teríamos “milagres” abundantemente, isto é, em qualquer lugar em que algo existe, só existe porque Deus está intervindo continuamente para mantê-lo no ser. Ora, contra tal resultado desagradável, Mumford responde que, apesar da abundância miraculosa, alguns ainda veem razão para agradecer a Deus até mesmo por cada momento de sua existência, caso em que (*D*), mesmo diante da tese da intervenção divina contínua, parece permanecer concordando com as nossas intuições. Ou seja, a própria persistência na existência poderia ser considerada miraculosa de modo subjetivo, para quem quer que agradeça a Deus por isso.

O segundo caso remete aos milagres que possuem significado religioso, tal como a água se transformando em vinho, ou o mar se abrindo para o povo de Israel atravessar. Evidentemente, de acordo com (*D*), tanto os milagres subjetivos (quando alguém agradece a Deus pela sua existência), como os milagres do segundo caso (a água transformando-se em vinho) são miraculosos. Contudo, Mumford diz que para distinguirmos os últimos dos primeiros basta destacar que os primeiros são aqueles que não implicam a violação de uma lei natural como evidência de uma intervenção sobrenatural, poderosa e boa, enquanto os últimos implicam isso.

Por fim, o terceiro caso disputa a questão do milagre por intervenção direta ou indireta. Ora, de acordo com (*D*), a criação do universo não conta como milagre. A solução de Mumford, como já aludimos, foi criar um novo sentido para milagres, (*D**), em que a criação do universo conta como milagre em sentido direto. Assim, Mumford acredita ter dado conta dos atos tidos como miraculosos que são subsequentes à criação do mundo, bem como da própria criação do mundo. Alguns milagres, segundo Mumford, ocorrem mais tarde do que uma intervenção sobrenatural direta pode explicar, e mesmo assim são considerados milagres. Por exemplo, diz-se que foi um milagre que os israelitas tenham chegado à Terra Prometida, no entanto, a chegada em si mesma não parece ter sido miraculosa, mas sim a intervenção sobrenatural divina que causou a divisão do Mar Vermelho, possibilitando a chegada do povo ao seu destino. Portanto, não é de todo adequado dizer que a chegada dos israelitas foi um milagre diretamente, senão que eles chegaram graças a um milagre anterior (direto), que foi a abertura do Mar Vermelho.

6.2 Crítica de Steve Clarke a Mumford

Em resposta a Mumford, Steve Clarke argumenta em seu artigo “Response to Mumford and another definition of miracles” (2003) que a definição de milagres que é mais consistente com as nossas intuições ordinárias de milagres deve envolver a noção de *agência intencional*, ao contrário da mera causação de eventos da teoria de Mumford. Com efeito, a definição de milagres deve ser a seguinte (2003, p. 459):

(C) Um milagre é o resultado pretendido de uma intervenção no mundo natural por um agente sobrenatural.

Assim, casos de causação sobrenatural de eventos naturais miraculosos devem envolver intenções de agentes sobrenaturais, caso em que se exclui os três seguintes tipos de casos (que Mumford, em contraste, considera que podem contar como miraculosos):

- (1) Casos em que agentes sobrenaturais causam *acidentalmente* eventos naturais.
- (2) Casos em que agentes sobrenaturais não pretendem causar eventos naturais, mas, no entanto, os causam, *tendo as suas vontades controladas ou forçadas*.
- (3) Casos em que as causas sobrenaturais de eventos naturais *não são agentes de todo*.

Segundo Clarke argumenta, tais casos não podem ser de milagres, pois a mera causação sobrenatural de eventos naturais não é suficiente para estabelecer o que é um milagre, visto que é preciso envolver essencialmente a noção de agência intencional. Clarke não faz nenhuma consideração crítica à análise modal de Mumford quanto ao problema dos milagres e as leis da natureza, senão que se concentra apenas na questão da definição. Portanto, veremos os argumentos de Clarke contra as definições de Mumford com base nos três casos.

Sobre (1), Clarke dá o seguinte exemplo: imaginemos que Ísis, uma antiga divindade egípcia, pretenda afogar os escravos israelitas no Mar Vermelho. Ísis, porém, não é uma divindade com muita perícia em intervir no mundo natural, e acidentalmente faz com que o Mar Vermelho se abra, permitindo que os escravos israelitas fujam do Egito contra a sua vontade, e afogue, em lugar deles, o exército egípcio. Ora, em tais circunstância diríamos que a divisão do Mar Vermelho foi um milagre? A resposta de Clarke é não, visto que não foi algo pretendido intencionalmente pela divindade, senão que apenas resultado de pura sorte. Nem os israelitas, nem tampouco os egípcios considerariam tal evento um milagre.

Sobre (2), Clark pede que imaginemos que Moisés decida conduzir os israelitas em fuga do Egito. Imaginemos que Moisés contrate um necromante, para fazer com que Belzebu separe as águas do Mar Vermelho para o povo israelita atravessar. Contudo, Belzebu não quer que o

povo israelita saia do Egito. O necromante, portanto, faz um poderoso encantamento, e impele Belzebu, contra a sua vontade, a fazer com que o Mar Vermelho se abra e os israelitas passem. Neste caso, é inegável que aconteceu um evento maravilhoso, que envolveu a causação sobrenatural de um evento natural. Clarke, no entanto, diz que não parece ter sido um milagre, pois foi um evento que ocorreu no mundo natural mas que não foi pretendido por nenhum agente sobrenatural.

Por fim, sobre (3), Clarke começa chamando atenção para a alegação de Mumford de que até mesmo uma “máquina sobrenatural” poderia ser causadora de milagres. Ora, imaginemos uma máquina sobrenatural intervindo no mundo natural de modo aleatório, trocando a localização de dois crustáceos que vivem no Oceano Antártico, e que tal intervenção não acarrete qualquer consequência além da mera mudança dos dois crustáceos. Segundo a definição de Mumford, esse é um caso claro de evento miraculoso, no entanto, para Clarke, não parece ser um milagre, pois além de não ser um evento planejado ou intencionado, também não tem qualquer significado religioso. Assim, não parece ser em nada vantajoso o fato de a definição de Mumford acomodar um caso como esse.

Já em relação à crítica de Mumford à ideia de que a chegada dos israelitas na Terra Prometida não deve ser classificada como um milagre imediato, mas como um evento que ocorreu devido a um milagre imediato anterior, Clarke responde que assim como Mumford produziu um caso especial de (*D*), fazendo com que a chegada dos israelitas na Terra Prometida deixasse de contar como um milagre imediato, contando como milagre mediato, ele mesmo poderia fazer o mesmo com relação ao seu (*C*), a saber:

(*C**) Um milagre é o resultado inicial pretendido de uma intervenção no mundo natural por um agente sobrenatural.

Assim, a intervenção divina intencional de Deus ao abrir o Mar Vermelho, é um milagre em (*C**), mas não é em (*C*). Já a chegada dos israelitas à Terra Prometida, é um milagre em (*C*) e em (*D*), mas não é em (*D**) e em (*C**). E, ao contrário de (*D*) e (*D**), as definições de Clarke tem a vantagem de serem baseadas na agência intencional, não em meros eventos causais destituídos de intenção.

6.3 Crítica de Morgan Luck a Clarke: Em Defesa da Definição de Mumford

No artigo “In defence of Mumford’s definition of a miracle” (2003), o filósofo Morgan Luck sai em defesa da definição de milagre de Mumford, contra as críticas de Clarke. Para ele,

a definição de intenção neutra de Mumford é menos problemática do que a de Clarke. Basicamente, Luck examina cada um dos três casos contra a definição de Mumford, e oferece razões para rejeitar as críticas de Clarke.

Acerca do caso (1), lembremo-nos que Clark apresentou o caso de uma divindade egípcia, que acidentalmente causa a separação do Mar Vermelho, beneficiando o povo de Israel. Segundo Clark, o caso não parece ter sido miraculoso, pois não envolveu intencionalidade por parte da divindade. Em resposta, Luck se volta à questão da neutralidade religiosa. A primeira observação feita por ele é que a inclusão da qualificação de intenção coloca Clarke imediatamente em um ponto de vista religioso específico e particular, a saber: aquele para o qual o reino ou âmbito do sobrenatural contém agentes intencionais, à semelhança de seres humanos. Luck, em contraste, insiste que é preciso postular o mínimo possível de premissas sobre o sobrenatural, em vista da neutralidade religiosa. Por exemplo, há o caso dos hindus, para os quais Brahman é tido como impessoal e sem intenção. Ora, uma vez que há relatos de milagres espalhados por todas as religiões, personalizar o sobrenatural (ou a causa do milagre) é excluir *aprioristicamente* outros casos de milagres. Portanto, a não ser que se pretenda fazer uma defesa específica dos milagres de uma certa religião, é plausível admitir que um caso hipotético em que uma divindade (ou causa sobrenatural) causa acidentalmente um efeito no mundo natural deva ser considerado miraculoso.

Quanto ao caso (2), que diz respeito a um agente sobrenatural sendo forçado contra sua vontade a causar um evento natural – como Belzebu sendo forçado contra a sua vontade, através de magia, a abrir o Mar Vermelho –, Luck contrapõe com um caso de exorcismo realizado pelo próprio Jesus (Mc 1. 24-27), onde o nazareno ordenou que um espírito maligno saísse do endemoniado. Obviamente, o espírito não pretendia sair, mas foi forçado pela autoridade de Jesus. O que houve, portanto, foi Jesus fazendo com que um agente sobrenatural fizesse algo de maneira não intencional. Ora, mas segundo a definição de Clarke, Jesus não operou um milagre neste caso, senão que uma simples magia – o que não parece ser uma boa conclusão. Casos de intervenção sobrenatural no mundo natural que não são causados de modo intencional por agentes sobrenaturais são, na visão de Clarke, mais apropriadamente descritos como magia. Luck, no entanto, rejeita tal perspectiva, e oferece uma definição alternativa e própria de magia, a saber (2003, p. 466):

Magia refere-se à arte pela qual o sobrenatural é utilizado pelo natural para influenciar o natural [...] para que um ato seja considerado mágico, sua sequência causal deve começar e terminar no mundo natural, com o sobrenatural atuando como um intermediário.

Para ilustrar a definição, voltemos ao caso do exorcismo. Tudo começa com Jesus dando uma ordem para que uma entidade sobrenatural demoníaca deixasse o corpo de um homem. Trata-se, portanto, de um evento sobrenatural (a saída do demônio) com uma causa natural (a ordem de Jesus) – Luck chama isso de “milagre reverso”. Em seguida, após a ordem, o espírito maligno é forçado a deixar o corpo do homem, que só assim consegue recuperar sua consciência. Trata-se, portanto, de um evento natural (o homem passando a controlar o seu corpo) com uma causa sobrenatural (a saída do demônio). Assim, de acordo com a visão de Mumford, a saída do espírito intruso pode ser considerada como um milagre. Ora, mas como vimos, a definição de magia de Luck reduz-se a uma sequência causal que começa e termina no âmbito natural, sendo intermediada pelo sobrenatural – tal definição envolve um milagre sendo causado por um “milagre reverso”. Pelo dito, se segue a seguinte conclusão: a definição básica de Mumford de milagre, *duplicada* com a nova definição de magia de Luck, produz o seguinte resultado: Jesus operou um milagre através do exorcismo. Em contraste, a definição de Clarke de um milagre adjunta à sua compreensão de magia, dá um resultado inadequado, a saber: Jesus não operou um milagre pelo exorcismo.

Por fim, como vimos, o caso (3) trata de uma “máquina sobrenatural” trocando aleatoriamente a localização de dois crustáceos no Oceano Antártico. A alegação de Clarke é que o evento em questão é religiosamente insignificante; portanto, parece intuitivamente errado considerá-lo como sendo um milagre. Luck discorda do argumento de Clarke, e apresenta duas razões. Em primeiro lugar, alega que a significância religiosa pode se seguir tanto de uma causação sobrenatural intencional, como também de uma não intencional; portanto, não é o caso de que todos os milagres serão religiosamente significativos. Ou seja, é possível que um agente sobrenatural cause intencionalmente um evento natural sem significância religiosa, caso em que o simples fato de um evento ser sem significância religiosa não implica que ele não tenha sido um milagre. Em segundo lugar, Luck alega que Clarke incorre no erro de confundir epistemologia com metafísica. Segundo Luck, o argumento de Clarke implica que não há nada de *intrinsecamente* religioso sobre um evento natural com uma causa sobrenatural, pois o significado religioso, para Clark, depende da mente de criaturas humanas que o interpretem como tal. Ora, mas se assim for, então a criação do universo não foi um milagre até que agentes humanos existissem para dar algum significado religioso para ele. Ou seja, é como se a criação do mundo fosse em si mesma religiosamente insignificante, em função de uma mera questão epistêmica. Luck, no entanto, patrocina a ideia de que o evento em si ou é imbuído de significância religiosa ou não, independentemente do que as criaturas digam sobre ele, pois a

significância religiosa é intrínseca a um evento natural com uma causa sobrenatural (divina), de modo que a definição de milagre de Mumford implica que há uma significância religiosa para a criação do universo, se a causa sobrenatural for divina.

6.4 Crítica das Visões Anteriores e Defesa da Caracterização Tomista de Milagres

Após apresentarmos a querela entre Mumford, Clark e Luck acerca da noção de milagres, veremos em seguida os pontos fracos dos seus argumentos. Defenderemos, ademais, a caracterização tomista de milagres como sendo a mais adequada. Começaremos pontuando os problemas na abordagem modal de Mumford ao problema dos milagres.

6.4.1 Mumford e a Questão Modal

Conforme mencionamos anteriormente, Mumford pretende mostrar unicamente que, em uma concepção razoável das relações modais, os milagres são logicamente possíveis. Portanto, não pretende defender a tese mais forte de que milagres são metafisicamente possíveis, mas apenas, repita-se, logicamente possíveis.

A primeira crítica que podemos fazer contra Mumford é que o seu projeto é demasiado modesto. Que milagres sejam logicamente possíveis, não é algo muito impressionante, pois, para algo ser logicamente possível, basta que não viole os axiomas clássicos da lógica, e milagres, ao menos *prima facie* não parecem violar axioma lógico algum. Mumford usa a noção de “sobrenatural” para definir o que é um milagre, mas não quer defender que o mundo sobrenatural seja uma possibilidade real, senão que apenas uma possibilidade lógica. Seu projeto, portanto, é demasiadamente modesto. E dizemos que é um projeto modesto, porque, por exemplo, também é uma possibilidade lógica que uma formiga carregue um elefante, mas disto não se segue que seja realmente possível. A estratégia de Mumford está correta unicamente à luz do seu projeto de defender que se milagres resultam da ação do sobrenatural, então é preciso mostrar que o mundo sobrenatural é logicamente possível e, assim, que milagres são logicamente possíveis. Ora, defender a possibilidade lógica de milagres só não seria trivial se Mumford estivesse lidando com algum sofisticado argumento em favor de que entidades sobrenaturais são auto-contraditórias, ou que milagres acarretam alguma espécie de contradição, o que não é o caso. Portanto, a nossa crítica ao projeto de Mumford parece ser justa.

Ademais, um argumento robusto contra a possibilidade de milagres não pode ser baseado na mera estratégia de definir milagre de modo a implicar a ação sobrenatural, para em seguida dizer que como não há mundo sobrenatural, logo não há milagre. Em contraste, um argumento robusto contra a possibilidade de milagres é aquele que permanece firme e independentemente da existência ou não do sobrenatural, pois, sendo os milagres *metafisicamente impossíveis*, nem mesmo um ser onipotente será capaz de realizá-los – e é contra a possibilidade metafísica de milagres que deve direcionar-se um argumento relevante contra os milagres.

Mumford, porém, tem razão quando diz que aquele que nega a possibilidade lógica de milagres, reclama para si um ônus enorme, pois não funciona argumentar que se o mundo sobrenatural não existe, então é impossível haver milagre, pois ainda que o mundo sobrenatural não exista, ele poderia existir, e se ele existisse, milagres provavelmente existiriam. Portanto, o argumento daquele que nega que milagres são logicamente possíveis, deve ser na direção de demonstrar que um mundo sobrenatural é logicamente impossível, e assim, se se assume que milagres implicam a ação do sobrenatural, restará apenas concluir que milagres são logicamente impossíveis. Entretanto, parece ser trivial, conforme já apontamos, argumentar que milagres são logicamente possíveis, justamente em virtude de não haver aparentemente argumentos interessantes que buscam demonstrar que o sobrenatural é logicamente impossível.

Mumford, contudo, tem razão ao dizer que se há um mundo (logicamente) possível com entidades sobrenaturais e naturais, então a partir desse mundo é (logicamente) possível que as entidades sobrenaturais entrem em interação com o mundo natural, e é (logicamente) possível que elas não entrem; portanto, que elas entrem em interação é logicamente possível, caso em que podemos concluir que o naturalismo não é necessariamente verdadeiro em sentido lógico. Contudo, isso tampouco é uma verdade muito impressionante, visto que o naturalismo não se reduz às verdades lógicas. É verdade que o naturalista poderia argumentar contra a possibilidade lógica da *interação* do sobrenatural com o natural, baseando-se em argumentos independentes, mostrando, por exemplo, que ainda que exista o sobrenatural, permanece sendo logicamente impossível que haja uma interação do sobrenatural com o natural. Quanto a isso, Mumford responde que dizer que a interação causal do sobrenatural com o natural é logicamente impossível, é apenas outra afirmação muito forte, cuja demonstração está longe de ter sido dada. Por outro lado, é possível haver leis de interação do sobrenatural com o natural: leis que não se reduzem às leis que o naturalista reconhece como governando o âmbito apenas do natural. Assim sendo, não está claro como a interação do sobrenatural com o natural seria logicamente impossível.

Pois bem, o problema maior na argumentação de Mumford é quando ele tenta explicar que, quanto às leis da natureza, existem dois tipos de leis: (1) as fracas, digamos, que admitem exceções – às quais se aplica o caso da lei “todos os corvos são pretos”, por exemplo –, e (2) aquelas leis que não admitem exceções – às quais se aplica o caso da lei acerca da velocidade da luz, por exemplo. Ora, em primeiro lugar, a proposição “todos os corvos são pretos” é uma generalização universal, que pode dizer-se “lei” apenas no sentido de “lei interna”, ou seja: se for o caso de haver uma predicação essencial entre algo ser corvo e ser preto, então é uma “lei interna” que todos os corvos são pretos. A instância que confirmaria tal lei seria um particular (um corvo preto), não uma relação causal (como o sal se dissolvendo em água, por exemplo). E como este último caso é justamente aquele que diz respeito às leis da natureza propriamente, Mumford acaba confundindo as coisas.

Em segundo lugar, um milagre, segundo Mumford, é apenas um acontecimento que tem uma causa sobrenatural. Assim, a sua possibilidade lógica torna-se evidente: dado um qualquer p determinado por uma lei L sem exceções, p ocorreria caso Deus não intervisse. Mas digamos que Deus intervém e p não ocorre. Pois bem, isto quer dizer apenas que aquele $\neg p$ específico tem uma causa sobrenatural e viola uma lei da natureza sem exceções, mas é logicamente possível porque se trata de modalidades distintas. Ocorre que, se o sobrenatural viola leis naturais, então essas leis já não são necessárias em um sentido mais relevante – isto é, metafísico –, dado que podem ser violadas. Assim sendo, para darmos sentido ao argumento de Mumford, teríamos que admitir que o mundo composto de natural e sobrenatural deve envolver as suas próprias possibilidades e impossibilidades. Ou seja, para Mumford, talvez devamos pensar como absoluta a possibilidade sobrenatural, e não a possibilidade natural. Por isso a rejeição dos axiomas da possibilidade e da necessidade no que diz respeito à modalidade natural é apenas uma indicação de que a modalidade natural não é absoluta, senão que a sobrenatural (como se fosse a metafísica). Com efeito, como o conjunto das possibilidades lógicas é o mais amplo conjunto de possibilidades, a partir de qualquer outra possibilidade – como a possibilidade sobrenatural – Mumford pode derivar a possibilidade lógica, e então se segue que o sobrenaturalmente possível será também logicamente possível.

No entanto, por exemplo, apesar de podermos falar das leis da física como necessidades físicas, a questão é que se algo é fisicamente necessário (por exemplo, que nenhum objeto ultrapasse a velocidade da luz), e depois dissermos que tal lei é por fim metafisicamente contingente, estaremos apenas dizendo que ela não é necessária no sentido mais relevante do termo, e que não tem a força contrafactual que presumivelmente as ciências dão às suas leis. No entanto, para Mumford, nada no conceito de necessidade natural parece nos obrigar a aceitar

que um acontecimento p naturalmente necessário ocorre no mundo atual, pois o conceito de necessidade natural só obriga – segundo ele pensa – a aceitar que p ocorre no mundo atual *caso* esteja para lá da intervenção sobrenatural. Mas, admitindo tal coisa, seríamos obrigados a admitir também que as leis são metafisicamente contingentes, e aquilo que chamados de leis nada mais são do que uma forma enganadora de falarmos sobre algo que no nosso mundo atual é verdadeiro apenas acidentalmente (em sentido metafísico).

Ademais, outro equívoco no parecer de Mumford sobre os aspectos modais dos milagres diz respeito à noção do que é fisicamente impossível intrinsecamente. Conforme já destacamos, Mumford acredita que as intervenções sobrenaturais no mundo natural não são necessariamente violações de leis naturais, apesar de reconhecer que ainda é logicamente possível que alguns milagres sejam violações de leis naturais. Os milagres que não são consistentes com as leis da natureza, segundo Mumford, são aqueles em que Deus, de alguma forma, precisa agir de modo como se a lei fosse falsa. Por exemplo, se em certas condições é naturalmente necessário que um homem morra (se é jogado em uma fornalha de fogo, por exemplo), e a intervenção sobrenatural faz com que ele acabe por não morrer no fogo, então algo naturalmente impossível foi causado sobrenaturalmente, e algo naturalmente necessário não ocorreu. Assim, Mumford conclui que esse fato nos mostra que devemos estar preparados para abandonar o axioma da necessidade (no caso da necessidade natural), se uma certa classe de milagre deve ser logicamente possível, a saber, os milagres logicamente possíveis mas naturalmente impossíveis, e devemos estar preparados para abandonar o axioma da possibilidade (no caso da possibilidade natural), pois nem tudo o que ocorre é naturalmente possível, uma vez que pode haver milagres fora do limite do naturalmente possível. Mas será este um argumento razoável?

Podemos dizer que o erro de Mumford é não entender que aquilo que é naturalmente impossível não é que um homem não morra quando lançado em uma fornalha de fogo *apesar* da intervenção sobrenatural, senão que ele não morra queimado *excetuando* quaisquer intervenções sobrenaturais. Por exemplo, é naturalmente impossível que um homem permaneça vivo debaixo d'água por meia hora, e é assim em virtude das leis biológicas que governam o funcionamento do organismo humano. No entanto, nada impede que alguém permaneça meia hora debaixo d'água se Deus resolver fornecer o oxigênio diretamente em seus pulmões. Contudo, Mumford pensa que a intervenção divina, em casos assim, deve ser no sentido de violar uma lei natural, quando na verdade a ação divina pode adaptar-se às leis naturais. Portanto, como já mencionamos, a visão de Mumford quanto às leis naturais é no sentido de considerá-las metafisicamente contingentes, o que também é um problema. Em suma, apesar

de Mumford chamar nossa atenção para questões modais que às vezes passam despercebidas, ele acaba errando em vários níveis.

6.4.2 Mumford e Alguns Aspectos da Sua Definição

Quanto ao problema da definição de milagre, Mumford entende que o milagre deve ser um evento natural com uma causa sobrenatural (que não necessariamente deve ser divina). Tal definição implica que não é necessário que o evento miraculoso seja resultado de uma ação *intencional*. Portanto, na visão de Mumford, os seguintes casos contariam como miraculosos:

- (1) Casos em que agentes sobrenaturais causam *acidentalmente* eventos naturais.
- (2) Casos em que agentes sobrenaturais não pretendem causar eventos naturais, mas, no entanto, os causam, *tendo as suas vontades controladas ou forçadas*.
- (3) Casos em que as causas sobrenaturais de eventos naturais *não são agentes de todo*.

Mumford propõe uma definição complementar de milagre, com a finalidade de dar conta daqueles casos em que não há causas naturais intermédias entre a causa sobrenatural e o efeito final natural, para acabar indo de encontro ao ensino de Santo Tomás, de acordo com o qual a criação do mundo não pode ter sido um milagre, apesar de ter sido efeito da causação divina. Mumford também pretende que as suas definições sejam religiosamente neutras, isto é, que não impliquem que a causa do milagre seja divina, nem tampouco que seja uma divindade específica de alguma religião. Consequentemente, se a causa do milagre pode ser sobrenatural, mas não necessariamente divina, então temos que qualquer evento causado na ordem natural por um anjo, ou até mesmo por “uma ‘máquina’ sobrenatural, um comitê de deuses, um fantasma, e assim por diante” (2001, p. 192), poderá e deverá ser considerado miraculoso. Assim decorre que os milagres não precisam ser realizações boas, pois até o Diabo ou um demônio pode realizar milagres.

Consideramos, entretanto, que há muitos problemas com a teoria de Mumford quanto à noção de milagre, que só serão melhor explicitados após uma exposição da doutrina de Santo Tomás quanto aos milagres.

6.4.3 A Doutrina Tomista dos Milagres

Em nossa exposição da doutrina tomista acerca dos milagres, nos fundamentaremos na síntese de Antônio Royo Marín (1963), bem como no próprio mestre da escola. Antes de tudo, porém, que fique consignado que Santo Tomás não nos forneceu qualquer definição de milagre

em termos de condições necessárias e suficientes – tal como é comum na tradição analítica –, senão que apresentou um conjunto de características ou notas com base nas quais podemos perfeitamente identificar o que um milagre é. Pois bem, segundo Santo Tomás, o sobrenatural é tudo aquilo que está fora ou além da *ordem* natural das coisas *criadas*. Uma vez que o milagre é algo que excede ou transcende as forças de *toda* a natureza criada, segue-se que ele deve ter uma origem sobrenatural. Ademais, como só Deus está e pode obrar além de toda a ordem da natureza criada, segue-se que somente Deus pode fazer milagres. No caso dos anjos, que são seres criados, o Aquinate pontua que podemos classificá-los como “sobrenaturais” unicamente em virtude de serem participantes ou imitantes de modo mais pleno da vida de Deus, mas que permanecem sujeitos à ordem das coisas criadas. Assim sendo, uma vez que o anjo faz tudo o que pode fazer em virtude da sua própria potência, que é segundo a ordem da natureza criada, segue-se que ele não pode, por si mesmo, ser causa de milagres, pois não pode fazer algo fora da ordem das coisas criadas. Entretanto, Santo Tomás entende que Deus pode fazer milagres *por meio* de outros agentes (humanos, angélicos ou até irracionais), na medida em que os toma como causas instrumentais do seu poder divino.

A palavra “milagre”, no seu étimo, refere-se a tudo aquilo que é extraordinário, espanta ou faz maravilhar. Contudo, o sentido etimológico da palavra representa apenas uma nota accidental do que um milagre é, pois para que algo seja realmente um milagre, não basta que maravilhe, senão que tenha por causa o próprio Deus; estando, portanto, fora da ordem natural das coisas criadas. Aliás, é por isso mesmo que Santo Tomás dirá que não se pode chamar de milagre a criação do universo, nem sequer a divina moção das causas segundas, nem mesmo a conservação das criaturas no ser, mesmo apesar de serem ações próprias e exclusivas de Deus. Na *Suma Teológica*, o Santo caracteriza o milagre da seguinte maneira (I, q. 110, art. 4):

Há propriamente milagre quando algo se faz além da ordem da natureza. Todavia, para tanto não basta que algo se faça além da ordem da natureza de algo particular, porque então quando alguém lança uma pedra para o alto já faria um milagre, uma vez que isso estaria além da ordem da natureza da pedra. Portanto, considera-se milagre o que se faz para além da ordem da natureza criada inteira. Ora, isso só pode ser feito por Deus. Tudo o que um anjo realiza ou ainda outra criatura qualquer com sua potência própria acontece dentro da ordem da natureza criada, não sendo portanto milagre. Resulta daí que só Deus pode fazer milagres.

Insista-se que ao dizer que o milagre tem a propriedade de ser um evento ou fato excepcional ou incomum, o Aquinate não quer apenas indicar um sentido meramente subjetivo, isto é, no sentido de que não somos acostumados a dar de cara com milagres, senão que indicar um sentido realmente objetivo, de que algo acontece fora da ordem natural das coisas criadas.

Portanto, que um homem morto ressuscite é um milagre (e, portanto, um fato excepcional objetivamente), mesmo que Deus o fizesse muitíssimas vezes. É evidente, porém, que ninguém espera que um morto ressuscite por si mesmo e volte a viver, e é assim não por ser um fato muito improvável (tal como é improvável que um sujeito *S* tire o bilhete sorteado da loteria), mas em virtude do fato objetivo de que um morto, com base apenas nas leis naturais, não pode voltar a viver se uma causa sobrenatural não intervir. O milagre, portanto, é impossível no sentido de que as leis naturais, sozinhas, não podem realizar ou garantir o evento em questão. Portanto, se não há uma intervenção divina, então não há como milagres ocorrerem; mas, intervindo Deus, Ele pode realizar milagres efetivamente.

A caracterização que Santo Tomás faz para os milagres é complexa, e envolve certas categorias que, de certo modo, se interconectam. Para o Aquinate, os milagres podem ser caracterizados, em primeiro lugar, quanto ao seu grau, que divide-se em três, a saber: (1) quanto à substância do mesmo, (2) pelo sujeito em que se faz, e (3) quanto ao modo e à ordem em que se faz (*Suma Teológica*, I, q. 105, art. 8, resp.). Em segundo lugar, conforme pontua Marín (1963, p. 563), há em Santo Tomás uma distinção entre milagres (1) sobre a natureza, (2) contra a natureza, e (3) fora da natureza.

Em primeiro lugar, se excede o poder da natureza *quanto à substância do que é feito* quando, por exemplo, glorificasse um corpo mortal, dando-lhe a imortalidade não é algo comum ou próprio à natureza criada. Portanto, trata-se de um milagre em grau máximo. Em segundo lugar, quando uma coisa excede o poder da natureza, não quanto à substância do mesmo ou quanto àquilo que se faz, mas *quanto àquilo em que se faz*. Por exemplo, é da natureza criada o poder ou a virtude de produzir, por si mesma, a vida pela geração, e pela geração, conceder a visão a um ente no qual ela é devida. No entanto, a natureza não pode fazer tais coisas *em* um corpo morto, ou *em* um cego. Neste sentido, a ressurreição de uma pessoa morta, ou a restauração da visão de uma pessoa cega é um milagre em grau secundário, pois se excede o poder da natureza em relação a um sujeito em que naturalmente não seria possível. Finalmente, o poder da natureza pode ser ultrapassado *quanto ao modo e à ordem em que se faz*, por exemplo, quando alguém é repentinamente curado de febre pela virtude divina, sem o recurso de remédios naturais, ou quando o ar se condensa e precipita em chuvas de modo repentino, pelo governo divino, para atender a uma oração de petição.

Quando Deus faz algo na natureza que não pode ser feito de forma alguma pelas virtudes da própria natureza, então algo foi feito *sobre a natureza*. Por exemplo, quando Deus introduz a forma gloriosa nos corpos dos eleitos, ressuscitando-os dos mortos em um corpo imortal, ou quando introduz a forma de vida naquele que está morto, fazendo-o voltar à vida. Em segundo

lugar, quando Deus faz algo *contra a natureza*, o faz na medida em que existe na natureza uma disposição contrária ao efeito que Deus opera miraculosamente. Por exemplo, quando Deus preserva do fogo os três jovens jogados na fornalha, ou quando faz parar o fluxo do rio Jordão, ou quando mantém o machado flutuando sobre as águas do mesmo Jordão: a disposição de queimar permaneceu no fogo, a disposição de fluir em virtude da gravidade permaneceu nas águas do Jordão, e a disposição de afundar nas águas permaneceu no machado. No entanto, o efeito de Deus, contrário ao curso normal das coisas, fez com que miraculosamente os jovens não se queimassem, nem o Jordão se seguisse em seu curso, nem o machado afundasse na água. Por fim, em terceiro lugar, Deus também pode fazer algo que está *fora e além da natureza*. Por exemplo, quando produz um efeito que a mesma natureza pode produzir, mas não da maneira como Deus produz. Por exemplo, a natureza pode por si produzir rãs, mas não em número tão grande como foi no caso da praga das rãs no Egito.

Como bem destaca Marín (1963, p. 564), segundo Santo Tomás, o milagre não cabe nem é possível nas coisas que são metafisicamente impossíveis, pois tudo que é uma impossibilidade metafísica é uma impossibilidade absoluta *simpliciter*, isto é, não aceita exceção em nenhum mundo realmente possível. Quanto às leis da natureza, o que Deus pode decidir pela sua vontade é se criará ou não as instâncias atuais dessas leis, mas não que elas, enquanto verdades coexistentes com Deus, devam ser assim e não de outro modo. Todos os particulares individuais encerram em si mesmos uma ordem essencial, em virtude das propriedades que instanciam: todas as suas possibilidades de interações causais estão inscritas neles. Tal ordem essencial se cumprirá, desde que alguma coisa instancie a lei da natureza verdadeira.

Em suma, só Deus pode realizar milagres como causa eficiente principal. No entanto, enquanto causa principal, Deus pode usar causas secundárias instrumentais racionais (homens e anjos), ou até mesmo coisas irracionais (o bordão de Arão que floresceu, ou da burra de Balaão que falou). Mas, no caso do recurso divino às causas instrumentais, é capital destacar que estas não funcionam ou produzem o efeito por sua própria virtude, senão que em virtude da influência causal que comunica, transeuntemente, a causa eficiente principal, que é Deus mesmo. Ademais, nós não conhecemos toda a potência da natureza criada, de modo que quando algo se produz excedendo a ordem da natureza *tal como a conhecemos*, dizemos geralmente que se trata de um milagre, mas um milagre em relação a nós, isto é, (*quoad nos*).

6.4.4 Respostas às Críticas de Mumford, Clark e Luck

Mumford advoga pelo menos quatro premissas disputáveis ou polêmicas quanto à natureza dos milagres, quais sejam: (1) que a causa do evento miraculoso não precisa ser um agente intencional; (2) que Deus não é o único capaz de realizar milagres; (3) que o milagre não precisa ter um propósito benéfico; (4) e que a criação do mundo pode ser considerada um milagre. Pois bem, antes de analisar cada uma dessas premissas, é importante lembrar da definição de Hume de milagre (*EHU*, 10, §12, nota):

Um milagre pode ser definido precisamente como *uma transgressão de uma lei da natureza por uma volição particular da Divindade, ou pela interposição de algum agente invisível*.

Já vimos que não parece ser necessário que um milagre seja uma violação de uma lei da natureza, mas parece que é necessário que ele seja efeito de uma ação intencional divina. Hume concorda com a intervenção por um agente intencional, na medida em que diz “por uma volição particular da Divindade” – e aqui discorda do ponto (1) de Mumford –, mas discorda de que apenas Deus deve ser a causa do milagre, quando diz “pela interposição de algum agente invisível” – concordando, portanto, com o ponto (2) de Mumford. Pois bem, ao analisarmos cada uma das premissas de Mumford, daremos, conseqüentemente, resposta às teses de Hume.

Com relação a (1), estabeleceu-se uma disputa entre Mumford e Clark (intervindo Luck) sobre se a causa do milagre deve ser um agente intencional – isto sempre no esteio de três situações, a saber: (1) casos em que agentes sobrenaturais causam acidentalmente eventos naturais; (2) casos em que agentes sobrenaturais não pretendem causar eventos naturais, mas, no entanto, os causam, tendo as suas vontades controladas ou forçadas; (3) casos em que as causas sobrenaturais de eventos naturais não são agentes de todo. Mumford e Luck defendem que é perfeitamente razoável admitir milagres em tais situações, enquanto Clark pensa que isso é incompatível com a nossa melhor intuição sobre o que é um milagre.

Em relação à primeira situação, Clark apresenta o exemplo de uma antiga divindade egípcia que, pretendendo fazer o Mar Vermelho se abrir para afogar os escravos israelitas, acaba afogando os soldados egípcios. Clarke pensa que se o fenômeno foi acidental, os israelitas não possuíam qualquer motivo para agradecerem pelo feito da divindade egípcia; afinal, foi um mero acidente. Um milagre, portanto, deve ser um evento realizado segundo a intenção do agente que o realiza, de modo que haja uma ligação entre a intenção e o ato realizado.

Segundo o nosso ponto de vista, Clarke tem razão. Imaginemos, por exemplo, que André é um homem generoso, e chega na sua casa do trabalho, trazendo consigo um carro de brinquedo para dar de presente ao Pedro, filho do seu vizinho de condomínio. O garoto tem um irmão muito parecido com ele, o Adriano, e André não consegue discernir geralmente quem é quem. Sem assinalar a identidade de Pedro, André acaba dando o presente para a criança errada, para o Adriano, que o recebe com muita felicidade, pois forma a crença de que o presente era para ele. A crença de Adriano é falsa: o presente era para seu irmão. Assim, ao descobrir o engano, o garoto vai tristonho e entrega o presente para o seu irmão, e não encontra mais qualquer razão para agradecer pelo presente que equivocadamente havia ganhado, pois, com razão, não havia nenhum presente para ele. A ideia pressuposta é que um presente que é dado a alguém por engano, não é um presente, mas apenas uma entrega de objeto.

Com efeito, antes de estabelecermos a analogia com os milagres, imaginemos outro exemplo. Digamos que o Carlos deixa cair de propósito uma nota de cem reais no chão – fazendo com a intenção de que o Lucas encontre e fique para ele de presente. Ora, mas acontece que outro rapaz, o Marcelo, passa primeiro e pega o dinheiro jogado no chão. A pergunta é a seguinte: Marcelo tem algum motivo para agradecer ao Carlos pelo dinheiro encontrado? Parece-nos que não: tê-lo-ia o Lucas, na medida em que o Carlos deixou o dinheiro cair para ele. No entanto, como só acidentalmente ficou para o Marcelo, a posse do dinheiro ao invés de ser a posse de um presente, tornou-se uma pura sorte. A analogia com o milagre fica estabelecida: assim como um presente entregue equivocadamente não é propriamente um presente, um milagre que se recebe em decorrência de uma causa sobrenatural que obra aleatoriamente não é um milagre.

Em defesa de Mumford, Luck se volta para a questão da neutralidade religiosa. Mas, em resposta, podemos dizer que se a inclusão da qualificação de intenção coloca Clarke imediatamente em um ponto de vista religioso específico e particular, a definição de Mumford não se sai melhor, pois se a causa do milagre deve ser sobrenatural, Mumford já se coloca no reino ou âmbito daquilo em que as causas dos milagres estão acima e além da ordem natural das coisas – excluindo os milagres das cosmovisões religiosas panteístas, por exemplo. Portanto, a neutralidade religiosa não é um bom guia para a noção de milagres. Para bem compreendermos o que é um milagre é preciso analisar o que está em jogo em fenômenos que claramente se desviam da ordem natural das coisas, e então tentar justificar com boas razões o que é característica essencial e acidental deste fenômeno.

Em relação à segunda situação, vimos que Clark insiste que os milagres não se enquadram nos casos em que agentes sobrenaturais são forçados a causar eventos naturais. No

entanto, Luck discorda, e menciona o caso em que Jesus expulsa um espírito maligno de um endemoniado, para mostrar que agentes sobrenaturais podem ser forçados contra a sua vontade a causar eventos miraculosos. Mas será que Luck está interpretando corretamente o caso em questão?

Bem, em primeiro lugar, Luck considera erroneamente que quando Jesus deu uma ordem para que o demônio deixasse o corpo do endemoniado, ocorreu um evento natural (a ordem de Jesus) com um efeito sobrenatural (a saída do demônio). Mas não: a ordem de Jesus não era uma mera ordem humana, senão que a ordem do próprio Deus encarnado. Portanto, a causa da expulsão do demônio não foi um evento natural, senão que uma causa agente sobrenatural. Ademais, o efeito da ordem de Jesus, que foi a saída do demônio, não foi unicamente sobrenatural. O que ocorreu foi duplo: um demônio deixando o corpo de um homem, que logo após se vê com o controle sobre as suas faculdades. Portanto, o efeito foi de ordem sobrenatural, mas não apenas sobrenatural, senão que também natural. Ademais, podemos acrescentar que, sob certo ângulo, se a caracterização tomista de milagres for a mais plausível, experimentos mentais como o de imaginar algum necromante ou mágico forçando Deus a fazer alguma coisa contra a sua vontade são absurdos em si mesmos, pois nada pode coagir ou foçar um ser que é onnipotente e soberano.

Por fim, o terceiro caso alega que pode haver milagres em casos em que as causas sobrenaturais de eventos miraculosos não são agentes de todo, somando-se a isto a premissa de Mumford de que não é necessário que a causa do milagre seja divina – aliás, nas palavras de Mumford, a causa do milagre pode ser até mesmo “uma ‘máquina’ sobrenatural” (2001, p. 192). Pois bem, o que decorre disso é que milagres não precisam ter significado religioso. Antes de darmos a nossa resposta, relembremos aqui a resposta dada por Clark, que, contrariamente à ideia de Mumford, ilustrou uma situação correspondente ao caso (3), onde uma “máquina sobrenatural” intervém no mundo natural de modo *aleatório*, trocando a localização de dois crustáceos no Oceano Antártico. Trata-se, segundo a definição de Mumford, de um caso de milagre, mas não parece sê-lo para Clark, pois além de não ser um evento planejado ou intencionado, não carrega consigo qualquer significado religioso; aliás, quem poderá agradecer por um evento que sequer é imperceptível?

Em resposta, podemos dizer que a própria ideia de uma “máquina sobrenatural” é em si mesma absurda, pela simples razão de que todo e qualquer ente composto de matéria e forma (uma máquina, por exemplo) é quantificado e está submetido às condições espaço-temporais. Já os entes sobrenaturais (as almas, os anjos e o próprio Deus) são formas separadas da matéria; portanto, simples (enquanto, segundo a doutrina tomista, só Deus é *simpliciter* simples).

Portanto, se se insistir na ideia de que pode haver “máquinas sobrenaturais”, mas imateriais, respondemos que persiste apenas o nome, mas não a coisa. Em segundo lugar, Mumford despreza que a ação intervencionista dos demônios no mundo natural não exclui a atuação de Deus sobre a vontade destes, uma vez que Deus é a causa primeiríssima na ordem do trânsito volitivo. Despreza igualmente que Deus, segundo Santo Tomás, é providente, ou seja, que ordena todas as coisas a seus fins, e ao Fim último, que é Ele mesmo. Deus, portanto, para Santo Tomás, pode, pela sua providência, permitir que os demônios façam o mal através de milagres, tanto para sacar bem maiores, como para serem mal de pena para os pecadores. Assim, se um demônio cura uma doença de alguém, por certo ângulo, o faz pela virtude divina, e, por outro ângulo, pela permissão de Deus. Tal permissão, repita-se, pode ser com vistas a sacar bens maiores, ou para administrar um mal de pena. No primeiro caso, Deus pode até permitir que um demônio confira poderes para que homem mate outro homem (um missionário em uma tribo indígena, por exemplo), e por meio da morte do mártir exercitar e fazer frutificar a fé de muitos outros. No segundo caso, Deus pode permitir que um demônio cure uma enfermidade, para que aquele que livremente rejeitou as graças atuais de Deus, possa permanecer no erro do pecado, sofrendo mal de pena. Portanto, que os demônios possam fazer milagres não implica que eles sejam causas primeiras de milagres.

Em terceiro lugar, acerca do significado religioso dos milagres, se já nos comprometemos com a ideia de que milagres exigem uma agência intencional sobrenatural, e que só Deus pode fazer milagres (seja diretamente ou por causas instrumentais), segue-se que todo e qualquer milagre terá certo significado religioso. No entanto, há algo dúbio na resposta de Clark, a saber, quando ele dá o exemplo de um milagre feito por uma “máquina sobrenatural”, trocando a localização de dois crustáceos no Oceano Antártico. Clark parece confundir o que nos faz *reconhecer* um milagre e o que nos faz *determinar* algo como um milagre. Hume, aliás, já apontou para esse erro, quando afirmou que a elevação de uma pena, sem a presença mínima da força do vento é um milagre tão real quanto a ascensão de uma casa ou de navio em pleno ar (*EHU*, 10, §12, nota). O que os distingue, no entanto, é que a subida miraculosa da pena pode até não ser percebida, enquanto a elevação de uma casa ou de um navio será sempre mais perceptível. Portanto, algo pode ser um milagre mesmo que sejamos incapazes de o *reconhecer* como tal. Portanto, ser um evento impressionante ou maravilhoso quanto à nossa percepção é apenas uma condição para que *acreditemos* tratar-se de um milagre, mas não é uma condição para que *seja* um milagre. No entanto, enquanto um evento for ou implicar que as forças da natureza foram excedidas, podemos dizer que ele é em si mesmo maravilhoso, seja perceptível ou não para nós. Portanto, podemos dizer que Clark está errado

se considera que um milagre só tem significado religioso se for reconhecível. No entanto, se assumimos que é mais plausível afirmarmos, com base nos fundamentos tomistas, que os milagres têm a Deus como causa, e se conjuntamente assumirmos a noção tomista de Deus, então não é plausível a ideia de que Ele faça milagres imperceptíveis sem qualquer propósito consciente. Deus pode, caso queira, mudar a localização de qualquer ente que habita no fundo do mar, mas não aleatoriamente, senão que com algum propósito fixo, independente de se o evento será reconhecido ou não como milagre.

Conexo ao que acabamos de dizer, podemos falar de caos em que o milagre considerado é realizado apenas em virtude do governo divino, ou seja, quando Deus não precisa intervir especialmente na natureza para realizá-lo: basta apenas a regência do seu governo sobre sua criação. Por exemplo, há casos em que há eventos reconhecidos como milagres, em resposta a uma oração de petição, mas que não implicam qualquer ação causal divina especial no mundo, ou seja, trata-se da ação de Deus através da própria ordem natural das coisas. Neste sentido, estamos tratando de um evento que não aconteceria unicamente dadas as causas naturais (lembrando que, para Santo Tomás, as causas naturais dependem continuamente de Deus tanto para persistirem no ser, como para se moverem), mas que também não aconteceria se alguém não fizesse uma oração de petição em prol do milagre. Neste sentido, apesar de ser simplesmente normal que comece a chover em certo lugar, no entanto, se se sabe que a chuva ocorre em resposta a uma oração de petição, o evento que em si mesmo continua normal, é percebido como miraculoso pelo fiel que fez a prece¹²³. Podemos dar outro exemplo. Imaginemos o caso de um homem piedoso e religioso, que está passando por um momento econômico difícil. Em oração, ele pede a Deus que providencie dinheiro para que ele compre a comida do mês. Em seguida, imaginemos que ele sai, desconsolado, para pescar, e no peixe capturado encontra uma joia preciosa. Imediatamente, ele forma a crença de que Deus atendeu a sua prece, realizando um milagre. Observemos que neste caso, Deus não precisaria atuar de modo a exceder o poder da natureza – poderia fazê-lo, fazendo surgir uma joia no ventre do peixe, impelindo-o depois a morder a isca –, pois poderia simplesmente atuar pela sua providência e governo, criado as circunstâncias para que o peixe pegasse a joia e depois aparecesse ali, no momento e lugar propício para ser pescado. Assim, no caso de ser apenas com base na providência e no governo divino, não se trataria propriamente de um milagre, pois para chover ou para o peixe portador da joia aparecer, Deus não precisaria exceder os poderes da natureza. No entanto, podemos dizer que foi um “milagre” subjetivamente, na medida em

¹²³ Aqui não estamos nos referindo a casos de chuva repentina, quando Deus realmente precisaria agir miraculosamente para causá-la.

que Deus fez com que as coisas ordinariamente fossem tais que funcionassem como respostas às orações de petição, servindo, conseqüentemente, *como milagres* no aspecto subjetivo, isto é, para aquele que pede a Deus pelo milagre e depois reconhece que sua prece foi ouvida.

Um último ponto a que devemos fazer consideração, é a estratégia de Mumford de tentar tornar a criação do mundo conceitualmente um milagre, contra a opinião de Santo Tomás. Conforme vimos, Mumford fornece uma dupla definição para milagre: com base em (D), estabelece, conceitualmente, que há milagres mediatos ou indiretos, e com base em (D*), estabelece que há milagres imediatos ou diretos. A criação do mundo seria um exemplo de milagre imediato ou direto, enquanto a chegada à Terra Prometida seria de um milagre mediato ou indireto. Pois bem, pensamos que é ser desnecessário trabalhar com definições duplas, de milagres imediatos e mediatos, pois se os milagres mediatos não envolvem propriamente qualquer atuação de intervenção divina, senão que acontecem unicamente em virtude *remota* de tal intervenção, não há milagre propriamente. Em sentido lato, é razoável que os israelitas considerassem a sua chegada na terra de Canaã um milagre, visto que isso parecia impossível para eles. No entanto, a aparente impossibilidade em causa assentava-se não na chegada em si mesma, senão que em ultrapassar os obstáculos que estavam no caminho, nomeadamente o Mar Vermelho e os desertos adversos. Portanto, parece ser apropriado e mais econômico dizer apenas que os ditos “milagres mediatos” não são, em sentido estrito, milagres. Ademais, Santo Tomás não considera a criação do mundo um milagre porque, embora só Deus possa criar, a criação do mundo, por sua própria natureza, não é feita por outras causas naturais¹²⁴. Quando Deus a operou, não ocorreu nada fora da ordem natural, pois esta sequer existia. A criação do mundo não pertence à ordem natural, senão que é a própria condição de possibilidade para ela. Assim sendo, nenhum poder da natureza é ultrapassado no ato da criação, pois, repita-se, é em virtude dela que a ordem natural passou a existir. Portanto, insistir que a criação do mundo pode ser um milagre não parece ser plausível.

¹²⁴ Aqui se poderia objetar, dizendo que o milagre máximo de tornar os corpos humanos imortais também estaria completamente fora da ordem das coisas naturais, caso em que não deveria ser considerado um milagre. Contudo, tal objeção simplesmente não procede, pois os corpos que Deus torna imortais estão inseridos na ordem das coisas naturais, criadas, caso em que a realização de tal milagre pressupõe essa mesma ordem. Ademais, a natureza, por si mesma, pode dar a vida aos corpos humanos, pela geração; Deus, e só Ele, pode fazer com que os corpos mortais participem *mais* da sua própria vida, dando-lhes não apenas a vida (algo que a natureza pode fazer), mas a vida imortal e gloriosa na beatitude.

7 CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação buscamos responder se os argumentos de Hume contra os milagres são procedentes. Como se viu, respondemo-lo de maneira detalhada, como também apresentamos argumentos mostrando como se pode estabelecer a possibilidade metafísica de milagres, e apontamos qual a maneira mais plausível de conceber o que um milagre é.

Antes, porém, de apresentarmos propriamente os argumentos de Hume contra os milagres, fizemos no ponto 2 uma investigação detalhada de alguns pontos fundamentais da epistemologia e metafísica de Hume, em virtude de uma dupla razão: por um lado, para mostrar que há um reflexo muito claro das teses gerais da filosofia de Hume sobre os seus argumentos contra os milagres, e, por outro lado, para mostrar que certas premissas do (*AMCM*) destoam dos fundamentos da metafísica e epistemologia de Hume.

Ainda no ponto 2, aportamos uma série de críticas contra a filosofia de Hume. Em primeiro lugar, denunciámos que Hume, com o propósito de construir uma filosofia que não estivesse comprometida com os métodos tradicionais da filosofia escolástica, descambou em certo cientismo e empirismo incompatíveis tanto com a natureza da própria filosofia, como com aquilo mesmo que Hume fez enquanto filósofo. Mostramos com bons argumentos que o ceticismo de Hume quanto às nossas faculdades cognitivas conduz inevitavelmente ao problema da auto-derrota. Em seguida, mostramos que a ideia de que o conhecimento *a priori* pode ser reduzido à linguagem, e o conhecimento *a posteriori* é unicamente de verdades contingentes é algo completamente implausível. Apresentamos também as deficiências do chamado *Argumento da Negação (NA)* de Hume, que simplesmente passa de largo da demonstração de que a possibilidade lógica é absoluta, e acaba por confundir epistemologia com metafísica. Mas fizemos mais: argumentamos de maneira razoável, apontando que a modalidade lógica não pode exercer o papel da modalidade absoluta, mas que o pode a modalidade metafísica, que, conforme entendemos, é a base do (*AMCM*) de Hume. Ademais, pelos fundamentos de Kripke, defendemos que o anti-essencialismo de Hume não é mais plausível do que o essencialismo, de modo que, conforme fica claro no terceiro capítulo, qualquer que seja a teoria das leis que dependa do anti-essencialismo metafísico, estará, à partida, no campo do implausível. Argumentamos no sentido de mostrar que é mais plausível acreditar que nem tudo o que é logicamente possível é realmente possível, por um lado, e nem tudo o que é realmente necessário é logicamente necessário, por outro lado. Já quanto à doutrina de Hume da causalidade, vimos que ela assenta sobre o postulado de que não conseguimos dar uma justificação racional *a priori* ou *a posteriori* para as conexões necessárias (que são a base

da relação de causalidade); e mais, se a ideia-causa é distinta da ideia-efeito, então são conceitualmente separáveis, caso em que, de acordo com o (*PS*) de Hume, será possível que o efeito exista sem a causa na realidade, e assim vice-versa. Contudo, mostramos que o raciocínio de Hume baseia-se em uma série de teses implausíveis, de modo que rejeitamos a sua doutrina da causalidade. E sobre a falta de justificção dos nossos raciocínios indutivos, Hume argumentou também de modo implausível, pelo que mostramos tais problemas com base em Haack (1976), que propõe que não podemos abandonar a nossa confiança na indução e continuarmos a confiar na dedução.

No ponto 3 fizemos uma revisão nas principais interpretações contemporâneas sobre o argumento de Hume contra os milagres, pelo que investigamos as exegeses de Robert Fogelin (1990, 2003), Anthony Flew (1961, 1990), Joseph Ellin (1993), John Earman (2000), e Richard Swinburne (1968, 1970). E com base em tal investigação, propomos formulações próprias dos argumentos de Hume contra os milagres, que possuem em alguma medida elementos das interpretações tradicionais, mas também elementos novos e inéditos. Quanto ao argumento metafísico, defendemos que Hume pressupõe, contra a sua metafísica anti-essencialista, que a impossibilidade de violação das leis naturais é *metafísica*, ou seja, as leis naturais são metafisicamente necessárias. Quanto ao argumento epistêmico, defendemos que Hume usa a premissa da inviolabilidade das leis naturais de maneira acessória, para poder assim afastar qualquer possibilidade de fundamentação racionalmente para a crença em milagres por meio do testemunho.

Uma vez que o (*AMCM*) de Hume pressupõe que a natureza da impossibilidade dos milagres é *metafísica*, segue-se que ele pressupõe que as leis da natureza são metafisicamente necessárias. Mas serão as leis da natureza metafisicamente necessárias? As teorias que afirmam que sim, conforme vimos no ponto 4, são duas: o *Novo Governismo Platônico de Cid*, e a *Nova Teoria Aristotélico-Tomista das Leis* (formulada por nós). Conforme argumentamos, esta última teoria por nós formulada além de oferecer um modelo plausível em que as leis naturais são metafisicamente (ou fortemente) necessárias, não está comprometida com uma visão platônica das propriedades, e ainda consegue dar conta de explicar a complexa relação entre Deus e as leis da natureza. Grosso modo, no modelo aristotélico-tomista que propomos, uma lei natural não existe em função da vontade de Deus, de querer criar ou não diretamente uma lei, mas em termos derivativos, daquilo que Deus *poderia* criar (quanto às instâncias das leis) pela sua onipotência. Assim, podendo criar as instâncias dos universais governados pela lei, significa que pode criar certa instância de uma lei, pois criando as instâncias dos universais “ser água” e “ser sal”, cria, derivativamente, tais universais, caso em que cria também,

derivativamente, as suas relações necessárias (as leis naturais). Com efeito, a instância possível em Deus de uma lei natural (contida nEle como efeito extrínseco da sua onnipotência), fundamenta a lei como algo intemporalmente verdadeiro, pois o que é possível para Deus fazer o é em todos os momentos do tempo e em todos os mundos possíveis, e todas as relações verdadeiras possíveis entre os universais que ele pode criar (derivadamente, insista-se) são conhecidas por Deus com atualidade, por meio da sua *ciência de simples inteligência*; e aquelas leis naturais que ele conhece com atualidade no tempo, as conhece pela sua *ciência de visão*, pois a existência derivada destas depende da união da vontade divina à sua inteligência simples. Assim sendo, pensamos ter oferecido um modelo plausível que além de explicar a relação entre Deus e leis naturais metafisicamente necessárias, tem muitas outras vantagens explanatórias.

No ponto 5 fizemos uma análise detalhada dos argumentos de Hume contra os milagres, nomeadamente o (*AMCM*) e o (*AECM*), e concluímos que ambos não são procedentes. Em resumo, as razões que apresentamos foram as seguintes.

Quanto ao (*AMCM*), concordamos com Hume quanto à premissa da necessidade metafísica das leis naturais. Desta, segue-se realmente que não faz sentido falar em violações de leis naturais, pois não faz sentido falar na possibilidade da ocorrência de eventos que são realmente impossíveis. Ou seja, se milagres implicam a violação de leis da natureza metafisicamente necessárias, então milagres são metafisicamente impossíveis, inclusive para um ser onnipotente. No entanto, discordamos de Hume quanto ao seu entendimento do que é um milagre. Hume pensa que é necessário que um milagre deva envolver a violação de uma lei natural, o que é falso: Deus, caso seja onnipotente, pode perfeitamente bem causar um conjunto muito vasto de eventos considerados por todos como milagres, sem com isso violar qualquer lei natural. Com efeito, para demonstrar que algum x não é necessário, basta apenas mostrar como um $\neg x$ é possível, e para tal investigamos uma série de casos tidos como milagres, e mostramos como Deus poderia operá-los sem ter que violar qualquer lei natural.

Quanto ao (*AECM*), argumentamos que Hume erra quanto à lógica indutiva: é preciso atentar para o potencial explicativo da ocorrência ou não do milagre, conforme o *Teorema de Bayes* estabelece, ou seja, se o poder preditivo da hipótese ou da sua negação é alto. No entanto, Hume simplesmente corre para concluir que a improbabilidade do milagre é tão alta que nenhuma quantia de evidência será suficiente em seu favor, o que é um erro. Argumentamos também que a questão central não é (tal como Hume pensava) se a quantidade de evidências em prol do milagre é grande, mas sim se a evidência é mais provável dado que o evento de fato ocorreu do que não ocorreu, isto é, que o poder preditivo da hipótese seja alto. Não se pode pressupor à partida que há uma experiência uniforme contra os milagres, como se soubéssemos

que todos os milagres relatados são falsos – tal como Hume faz. Ademais, quando Hume tenta argumentar em prol da uniformidade da natureza, com base na necessidade das leis, erra também quanto à estratégia, pois, repita-se, se milagres não implicam necessariamente a violação de leis naturais, a uniformidade garantida pelas leis já não pode garantir a não ocorrência de milagres. Em acréscimo, além de respondermos a cada uma das críticas de Hume contra a credibilidade das testemunhas de milagres, fizemos uma apresentação da teoria do testemunho de Hume (reducionista), bem como da teoria rival (não-reducionista), e concluímos que a teoria da garantia epistêmica de Faria (2017), chamada “Fiabilismo Evidencialista Funcional ou Virtuoso”, aplicada ao problema da garantia testemunhal, consegue dar conta da racionalidade da crença em milagres, a partir de vários graus de estatuto epistêmico positivo, por meio de uma teoria híbrida da garantia testemunhal.

Por fim, no ponto 6, tratamos mais detidamente sobre a questão da definição de milagre, e defendemos que a caracterização dada por Santo Tomás aos milagres supera as críticas dos opositores. Mostramos que apesar de a abordagem modal de Mumford ao problema dos milagres ter certo valor, na medida em que esclarece certas noções que às vezes passam de lardo do debate acerca da relação entre as modalidades e os milagres, argumentamos que há uma série de erros e equívocos na visão dele, sobretudo por patrocinar a ideia de que milagres podem violar as impossibilidades naturais, como se estas já não fossem metafísicas. Quanto ao debate acerca do que o milagre é, vimos que Hume tanto defende que a causa do milagre pode ser um agente sobrenatural intencional (concordando com Santo Tomás), como também se abre para a possibilidade de outras causas não divinas serem causas de milagres. Mumford, apesar dos aportes de Luck, não conseguiu superar as teses tomistas de que a criação do mundo não deve ser considerada um milagre, bem como que a causa do milagre deve ser Deus e, portanto, um agente intencional. Mostramos, ademais, os erros e acertos da argumentação de Clark quanto à defesa da necessidade da intencionalidade na definição de milagre. Em conclusão, mostramos como uma variedade de eventos podem ou não serem considerados miraculosos; e estabelecemos, portanto, a fronteira entre o que é ou não é um milagre, sem precisar apelar à ideia de Mumford de que há milagres mediatos e imediatos.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, T. *Causalidade e Direção do Tempo: Hume e o Debate Contemporâneo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ALSTON, W. P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cornell University Press, 1991.
- ARMSTRONG, D. *What is a law of nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- ARMSTRONG, D. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BAYES, T. *An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances*. In: SWINBURNE, R. (Ed.). *Bayes's Theorem*. Oxford: Oxford University Press. *Proceedings of the British Academy* 113, 2002. p. 117–149.
- BAXTER, D. L. M. *Hume on Space and Time*. In: *The Oxford Handbook of Hume*. ed. Paul Russell. New York, NY: Oxford University Press, 2016.
- BEUCHOT, M. *El Problema de Los Universales*. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1981.
- BÍBLIA SAGRADA. *Edição da Família*. Petrópoles: Vozes, 2005.
- BOGHOSSIAN, P. *Analyticity*. In: eds. Hale, B.; Wright, C. *Blackwell Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997.
- BONJOUR, L. *A Rationalist Manifesto*. *Canadian Journal of Philosophy* 22 (sup1):53-88, 1992.
- BOYD, R.; GASPER, Philip; TROUT, J.D. (eds.) *The Philosophy of Science*. Cambridge & London: MIT Press. 1991.
- CAPALDI, N. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, 1975.
- CARNAP, R. *Intellectual Autobiography*. In: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Ed. Paul Artur Schilpp, pp. 3-38. La Salle: Open Court.
- CID, R. R. L. *O Que é Uma Lei da Natureza?*. 2011. 121p. Dissertação (Dissertação em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CID, R. R. L. *São as Leis da Natureza Metafisicamente Necessárias?*. 2016. 184p. Tese (Tese em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CLARKE, S. *Response to Mumford and another definition of miracles*. *Religious Studies*, 39, pp. 459–463, 2003.

- ELLIN, J. *Again: Hume on Miracles*. *Ihmw Studies*, v. 19. p. 203-212, 1993.
- EARMAN, J. *Bayes, Hume, and Miracles*. *Faith and Philosophy*, v. 10. i. 293-310, 1993.
- EARMAN, J. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. New York: Oxford University Press, 2000.
- FARIA, D. *Será a Crença em Deus Apropriadamente Básica? Defesa de Um Inferencialismo Moderado*. 2017. 396p. Tese (Tese em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.
- FLEW, A. *Fogelin on Hume on Miracles*. *Hume Studies*, v. 15, p. 141-144, 1990.
- FLEW, A. *Hume's Philosophy of Belief*. London: RKP, 1961.
- FOGELIN, R. J. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- FOGELIN, R. J. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- FOGELIN, R. J. *What Hume Actually Said about Miracles?* *Hume Studies*, V. 16, p. 81-86, 1990.
- GILLIES, D. *A Bayesian Proof of a Humean Principle*. *British Journal for the Philosophy of Science* 42: 255-6, 1991.
- GOWER, B. *David Hume and the Probability of Miracles*. *Hume Studies*, v, 16, n. I, p.17-31, 1990.
- HAACK, S. *The Justification of Deduction*. Source: *Mind, New Series*, Vol. 85, Nº 337 (Jan., 1976), pp. 112-119.
- HALE, B. *Modality* (1996). In. eds. Hale, B; Wright, C. *Blackwell Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997.
- HOLDER, R. *Hume on Miracles: Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God*. *British Journal for the Philosophy of Science* 49: 49-65, 1998.
- HOWSON, C. *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*. Clarendon Press. 2000.
- HUME, D. (1739/40) *A Treatise of Human Nature*. eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Clarendonn Press, second edition, 1978.
- HUME, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Nelson, second edition 1947.

HUME, D. (1748/77) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Clarendon Press, third edition, 1975.

HUME, D. *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2004.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009.

KATZ, J. J. *Realistic Rationality*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.

KITCHER, P. *Apriority and Necessity*. In: Moser, Paul K., org. *A Priori Knowledge*. Oxford University Press, Oxford, 1987.

KRIPKE, S. (1971) *Identity and Necessity*. In: *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume 1*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 1980.

LEWIS, D. *Countrafactuals*. Blackwell Publishing, 1973.

MARÍN, A. R. *Dios y su obra*. Madrid: BAC, 1963.

MILLICAN, P. *Twenty Questions about Hume's 'Of Miracles'*. In: (ed.) O'HEAR, Antony. *Philosophy and Religion*. Cambridge University Press, pp. 151-92 - "Hume's Sceptical Stance: 1. Induction", 2011.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Unesp, 2009.

MONTEIRO, J. P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

MORGAN, L. In: *defence of Mumford's definition of a miracle*. *Religious Studies* 39, pp. 465–469, 2003.

MOSSNER, E. C. *The Life of David Hume*. 2 ed., Oxford: Clarendon Press, 2001.

MUMFORD, S. *Laws in Nature*, London: Routledge, 2004.

MUMFORD, S. *Miracles: metaphysics and modality*. *Religious Studies*, 37, pp. 191–202, 2001.

MURCHO, D. *A Natureza da Filosofia e o Seu Ensino*. *Educ. e Filos.*, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 79-99, jul./dez. 2008.

MURCHO, D. *Epistemologia da Modalidade em David Hume*. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 12, 1997. pp. 441-449.

- MURCHO, D. *Essencialismo Naturalizado: Aspectos da Metafísica da Modalidade*. Angelus Novus, 2002.
- MURCHO, D. *Todos os Sonhos do Mundo e Outros Ensaios*. Edições 70, 2016.
- NAGEL, T. *A Última Palavra*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- NAGEL, T. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PLANTINGA, A. *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?* Tradução de Marcelo Cipolla. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLANTINGA, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- PLANTINGA, A. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993a.
- PLANTINGA, A. *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993b.
- PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- POLKINGHORNE, J. *Science and creation: the search for understanding*. Boston. Nova York: New Science Library/Random House, 1989.
- POPKIN, R. *Novas Considerações Sobre o Papel do Ceticismo no Iluminismo*. Tradução de Klebiano Barbosa de Souza e Paulo Jonas de Lima Piva. Revista Sképsis, v.?, n. 6, p. 67-92, 2011.
- PRICE, R. (1768) *On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles*. Dissertation IV of Four Dissertations, second edition (first edition was 1767), London: A. Millar and T. Cadell.
- PUTNAM, H. *Realism With a Human Face*. ed. James Conant. Harvard University Press, 1992.
- QUINE, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- REID, T. *Investigação Sobre a Mente Humana Segundo os Princípios do Senso Comum*. Tradução Aline Ramos. 1. ed., São Paulo: Vida Nova, 2013.
- RUSSELL, B. *Os Problemas da Filosofia*. Introdução, tradução e notas: Desidério Murcho. Edições 70, 2008.
- SMITH, K. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1941.
- SMITH, Q. *The metaphysical necessity of natural laws*. Philosophica: 67/1, 31-55, 2001.
- SOBEL, H. *Hume's Theorem on Testimony Sufficient to Establish a Miracle*. *Philosophical Quarterly* 41: 229-37, 1991.

SOBER, E. *Core Questions in Philosophy*. Prentice Hall, 2008.

SWINBURNE, R. *A Existência de Deus*. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergismo, 2015.

SWINBURNE, R. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

SWINBURNE, R. *Miracles*. *Philosophical Quarterly*, v, 18, p. 320-328, 1968.

SWINBURNE, R. *The Concept of Miracle*. London; Macmillan, 1970.

TEIXEIRA, C. *A Priori*. In: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TEIXEIRA, C. *O Conhecimento da Lógica: Uma Defesa do Racionalismo*. 2003. 114p. Dissertação (Dissertação em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

TOMÁS, S. *Suma Contra os Gentios*. 2 vols. Trad.: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina, 1990.

TOMÁS, S. *Suma Teológica*. 9 vols. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOOLEY, M. *The Nature of Laws*. *Canadian Journal of Philosophy*: 7/4, 1977.