

SARA ALBIERI

"MILAGRES E LEIS DA NATUREZA EM PIERCE E HUME"

FILOSOFIA

RELATÓRIOS DE PESQUISA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA — UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
C.P. 476 — CEP 88040-900 — FLORIANÓPOLIS, SC
FONE 31-9248 — FAX 34-4069 — E-MAIL FIL@BRUFSC.BITNET

ANO II - N° 16 - SETEMBRO DE 1994

FILOSOFIA: RELATORIOS DE PESQUISA
PRÉ-PUBLICAÇÕES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Estas *Pré-publicações* se destinam a veicular os resultados das pesquisas realizadas pelos professores do Departamento de Filosofia da UFSC. Os textos aqui apresentados não estão acabados, mas ainda em fase de elaboração, para serem enviados posteriormente a revistas especializadas. Os autores esperam contar com críticas e sugestões dos leitores, para chegarem a textos finais mais maduros e ricos. O Departamento de Filosofia espera com esta forma antecipada de divulgação gerar um clima de constante e produtivo debate entre seus professores e alunos.

Rosa M.L. Bergallo
Coordenadora de Pesquisa e Extensão

Ano I (1933) - Ns. 1 a 8:

1. A Abordagem Arquegenealógica da Sexualidade.
ALVACI R.P. NIEHUES
2. A Distinção Observável/Inobservável no Empirismo Construtivo de van Fraassen. - LUIZ HENRIQUE DE A. DUTRA
3. A Ontologia Parmenídica em Aristóteles.
ARLENE REIS
4. Violência, Agressão, Força...
SONIA T. FELIPE
5. O Anarquismo ético de Robert Nozick.
SONIA T. FELIPE
6. Lévy-Bruhl: A Pré-Lógica e o Irracional.
JOAO E.P.B. LUPI
7. A Concepção de Justiça Pública em John Rawls.
SONIA T. FELIPE
8. O "Ethos" da Ciência: Uma Questão Polêmica.
ALBERTO O. CUPANI

Ano II (1994) - Ns. 9 - 12:

9. O Problema da Separação (Chorismos) em Platão.
LUIS FELIPE B. RIBEIRO
10. Neopirronismo na Filosofia da Ciência.
LUIZ HENRIQUE DE A. DUTRA
11. Crítica Pontiana à Filosofia "Reflexionante." e a Idéia da Reflexão "Reversível". - MARCOS JOSÉ MULLER
12. Elementos para uma Análise da Noção de Fim Moral na Ética a Nicômaco. DELAMAR J. V. DUTRA
13. A cosmologia de Orígenes. JOÃO EDUARDO PINTO BASTO LUPI.
14. Epistemologia en clave institucional. GUSTAVO ANDRÉS CAPONI.
15. A questão da linguagem em Aristóteles. ARLENE REIS.

MILAGRES E LEIS DA NATUREZA EM PEIRCE E HUME

Em dezembro de 1737 Hume --- então em Londres tratando da publicação do Tratado --- assim escreveu a Henry Home:

"Dispondo de uma carta franqueada, resolvi fazer uso dela; e por isso envio algumas "Reflexões sobre Milagres", que antes pensara publicar com o restante, mas as quais receio serem ofensivas, mesmo estando o mundo hoje como está ... Presentemente estou castrando minha obra, isto é, decepando suas partes nobres, para torná-la o menos ofensiva possível ... Trata-se de um ato de covardia pelo qual me recrimino, embora creio, nenhum de meus amigos o faça." (leeters, I, p.24-5)

As tais "partes nobres" teriam provavelmente interessado o público leitor: o Tratado, sabemos, não teve melhor recepção por essa castração. Já quando Hume, posteriormente, decidiu incluí-las na primeira Investigação, a seção X, "Dos Milagres", tornou-se das mais famosas.

É certo que boa parte do interesse pode ter sido provocada pela retórica anti-religiosa, de que é exemplar o parágrafo final:

"Sendo que, de modo geral, podemos concluir que a Religião Cristã não somente foi desde o início acompanhada de milagres, mas mesmo atualmente não será aceita por qualquer pessoa razoável sem eles. A simples razão não é suficiente para convencer-nos de sua veracidade: e quem quer que seja movido pela Fé para concordar com ela, está consciente de um milagre contínuo em sua pessoa, que subverte todos os princípios de seu entendimento, e lhe dá uma determinação de crer no que é mais contrário ao costume e à experiência." (EU, 131)

Porém de modo geral, o ensaio, ao colocar sob suspeita o testemunho em favor de milagres e prodígios de toda espécie, acaba por discutir a antureza da evidência que apoia as crenças que tomamos por verdadeiras, e em que condições as pretendemos justificadas. Enfim, traz a discussão teológica para o terreno epistemológico.

Hume inicia a seção X da primeira Investigação dizendo ter descoberto um argumento que, se justo, servirá aos sábios e prudentes como "um cheque permanente a todo tipo de ilusão supersticiosa." (EU,110) O argumento se desdobra a partir de uma definição proposta de milagre: "um milagre é uma violação das leis da natureza." (EU,114) Assim, em termos humanos, ele sempre se apresenta como um evento que contraria uma experiência até então uniforme e inalterada. Temos exemplos de experiências desse tipo: que todos os homens morrerão; que o chumbo não pode por si ficar suspenso no ar; que o fogo consome a madeira e é apagado pela água. Eventos como estes, que justamente pela experiência uniforme que temos deles, julgamos estarem de acordo com leis da natureza, nos parecem ocorrer de maneira invariável e infalível --- a não ser, justamente, que um milagre os impeça. É possível então dizer que, se toda experiência uniforme implica numa prova (EU, 56) dispomos de provas completas e diretas contra a existência de qualquer milagre, o qual só terá credibilidade se puder apoiar sua evidência numa prova mais forte. (EU,115)

A consequência disso, que deve atuar como uma máxima geral orientando nossa atitude em relação a toda evidência apresentada em favor de milagres, é que "nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a não ser que seja

tal que sua falsidade seja mais miraculosa do que o fato que tenta estabelecer." (EU, 116) O bom investigador avalia as evidências de que dispõe confrontando-as e atribuindo peso maior à mais provável. nesse tipo de investigação, trata-se de decidir casos de evidência conflitante.

" Essa contrariedade de evidência pode provir de diferentes causas: da oposição de depoimentos contrários; do caráter ou do número das testemunhas; da maneira pela qual formulam o seu depoimento; ou da união de todas essas circunstâncias. Nutrimos suspeitas sobre uma questão de fato quando as testemunhas se contradizem uma às outras; quando são poucas e de caráter duvidoso; quando têm um interesse qualquer no que afirmam; quando prestam o seu depoimento com hesitação ou, pelo contrário, fazendo asseverações violentas. Há muitas outras particularidades dessa espécie que podem diminuir ou destruir a força de um argumento derivado do testemunho humano." (EU, 112-3)

A evidência que apoia os relatos de milagres e prodígios é sempre conflitante, pois não há depoimento em favor deles a que não se oponha um sem-número de testemunhos. Basta considerar os milagres relatados pelas diversas religiões. Se cada religião costuma invocar eventos miraculosos para confirmar suas verdades e estabelecê-las sobre fundamentos sólidos, não é possível que todos esses milagres possam ser aceitos como verdadeiros ao mesmo tempo. Os relatos de milagres e prodígios devem ser considerados como tendo força igual, e portanto capazes de se anularem mutuamente quando contrários. Hume considera que "todos os prodígios das diferentes religiões devem ser considerados como fatos contrários, e as evidências desses prodígios, sejam elas fracas ou fortes, como opostas umas às outras." (EU, 122) Assim, se algum testemunho se apresentar como contraditório, tudo o que temos a fazer é confrontá-lo com a experiência dispo-

nível, de modo que entre duas experiências opostas, uma destrua a outra na proporção de sua força. O critério último para decidir no caso de evidência conflitante é sempre o da experiência; " só a experiência dá autoridade ao testemunho humano; e essa é a mesma experiência que nos garante as leis da natureza." (EU, 127)

* * *

Em junho de 1901, Charles S. Peirce, a propósito do ensaio sobre os milagres de Hume, assim escreveu ao secretário da Smithsonian Institution, Samuel Langley:

"O argumento de Hume nada tem a ver com as Leis da Natureza. Esta é a dificuldade." (1) Não era a primeira vez que Peirce era tão peremptório acerca disso. Em carta de 20 de abril do mesmo ano, já asseverara ao secretário não haver "grande relevância na ocorrência da palavra lei na definição que Hume dá de um milagre", ou não haver "conexão íntima entre a concepção de Lei da Natureza e o argumento de Hume contra os milagres"...

Essa correspondência começara no início de abril daquele ano, quando o professor Langley convida Peirce a escrever sobre a mudança na idéia de "leis da natureza" desde o tempo de Hume. Langley achava que o ceticismo de Hume, tal como expresso em seu ensaio sobre os milagres, teria dado início a uma ruptura com a crença racionalista do século dezoito-

(1) Citamos a correspondência entre Peirce e Langley a partir da reprodução de Philip Wiener, Charles S. Peirce-Selected Writings, cap.18, p.279-88

to na certeza das leis da natureza. Peirce escreve então, em menos de uma semana, um primeiro manuscrito, intitulado "Hume e as Leis da Natureza", que deixa o secretário insatisfeito, já que este pede a Peirce que acrescente "algumas palavras a respeito da mudança da visão comum acerca do significado de leis da natureza entre o tempo de Hume e o nosso." Peirce responde que isso o levaria a discutir os tipos principais de inferência científica, e em maio, envia ao Instituto um segundo manuscrito intitulado "O Tratamento adequado de Hipóteses", que é imediatamente recusado como leitura difícil. A 1º de junho Peirce envia a Langley um terceiro manuscrito, "Hume acerca de Milagres e Leis da natureza", que, depois de sofrer vários reparos do secretário, alguns recusados por Peirce, acaba por receber o título final de "As Leis da Natureza e o Argumento de Hume contra os Milagres", mas terminou inédito.

De início, o leitor deste ensaio de Peirce tende a partilhar dos receios de Langley, e submeter o texto às mesmas questões, já que, a princípio, não lhe parece de todo óbvio que o argumento de Hume nada tenha a ver com as leis da natureza. Acaso Peirce pensaria negar que as leis da natureza constituem uma espécie de conhecimento uniforme e generalizador, e que os milagres se apresentam como fatos extraordinários justamente porque contrariam as expectativas de uniformidade autorizadas pelas leis? Será preciso desenrolar a meada do texto de Peirce, para recuperar com clareza o seu fio condutor.

Peirce e o Argumento de Hume

Atendendo ao pedido para que comentasse o estado das idéias no tempo de Hume, Peirce observa que, na época da publicação do ensaio, por volta de 1748, o público inglês já estaria perfeitamente habituado com ataques à literalidade dos milagres relatados pelos evangelhos, argumentos estes popularizados sobretudo por Woolston e Annet. Segundo Peirce, Woolston dirigia-se especialmente aos milagres históricos, procurando desmontar a evidência que os apoiava, caso a caso. A novidade do argumento de Hume é que este pretendia oferecer um princípio geral que pudesse dar conta de todos os relatos de milagres, de modo a dispensar a análise detalhada dos casos particulares. Peirce não diz, mas essa redução dos casos particulares a um único princípio explicativo é fruto de uma postura metodológica; o newtonianismo, que Hume reivindica,² recomenda tanto a generalidade como a economia dos princípios explicativos.

De todo modo, na leitura de Peirce, o argumento de Hume, como o de Woolston, diz respeito aos milagres históricos. Isto quer dizer que o argumento visa sobretudo os relatos, os testemunhos acerca de milagres contidos em documentos. Neste caso, os milagres a que Hume se refere não se apresentam aos nossos dados perceptuais como se fôramos nós as testemunhas oculares desse eventos. O argumento de Hume não prevê como tratar os milagres experienciados diretamente.

A leitura de Peirce livra Hume de uma objeção comum a esse tipo de argumento: "tem sido observado com frequência que a definição de um milagre enquanto uma contração à ordem da natureza é auto-contraditória, porque tudo o que sabemos da ordem da natureza é derivado de nossa

observação do curso dos eventos do qual o assim chamado 'milagre' é parte." (LH, 294) Ora, os milagres de Hume não são observados diretamente. Eles fazem parte de relatos de supostas observações e experiências, e enquanto tal têm o estatuto de hipóteses que visam explicar supostos eventos, não só miraculosos, como extraordinários. E é contra esse tipo de hipótese explicativa que o argumento de Hume se levanta, como "uma suspeita a respeito de todos os raciocínios desse tipo." (LH,295) Mas, diz Peirce, devemos suspeitar dessa suspeita: ela pode surgir, não da sólida lógica de nosso conhecimento das leis naturais, mas apenas de uma subjetividade carregada de opiniões pré-concebidas. Implícitamente, Peirce parece temer que tal atitude se afirme como uma fúria retrógada contra outros inusitados --- aqueles que revolucionam as leis e os modelos de explicação bem estabelecidos.

A leitura de Peirce confere ao argumento de Hume uma segunda imunidade. Se Hume se refere apenas aos milagres históricos, isto quer dizer que atinge apenas os milagres efetivamente relatados, e não todo e qualquer milagre. Em outras palavras, o argumento de Hume recusa apenas aqueles milagres relatados, mas não todos os milagres possíveis. "Não é propriamente um argumento contra milagres em geral, mas somente contra milagres históricos!" (LH,294) Isto quer dizer, nas palavras de Peirce, que Hume não avança nenhuma "definição metafísica de milagre". Se o argumento de Hume tivesse esse alcance, seria facilmente refutado por um argumento como o de Sto. Agostinho, por exemplo. Ele diria que o milagre apenas viola a ordem da natureza tal como a conhecemos; esta apenas representa o alcance e o limite de nossas capacidades, mas não a verdadeira ordem que é a de Deus. Nesse caso, de acordo com a definição ha-

bitual de milagre dos padres da igreja, um milagre é um ato além do poder do homem se não houver assistência divina. É fácil pressupor que, sendo-lhe acrescentada essa assistência, o ato milagroso abre uma brecha na ordem visível, uma espécie de acesso à ordem oculta, e portanto está ainda perfeitamente de acordo com as leis da natureza, desta vez, as verdadeiras. Peirce diz que, no fundo, Hume sustenta a definição corrente de milagre, apenas invertendo a conotação que lhe atribuíam os padres da igreja.

É verdade que o argumento de Hume, se toma os milagres historicamente, como quer Peirce, e portanto como questões de fato, não poderia mesmo negar a simples possibilidade dos milagres, sem contrariar um dos axiomas de sua teoria do conhecimento: "o contrário de toda questão de fato é sempre possível; porque nunca pode implicar em contradição e é concebido pela mente com a mesma facilidade e distinção como se estivesse conforme à realidade. Que o sol não nascerá amanhã é uma proposição não menos inteligível e não implica em maior contradição do que a afirmação de que nascerá. Em vão, portanto, tentaríamos demonstrar sua falsidade. Se fosse demonstrativamente falsa implicaria numa contradição, e nunca poderia ser distintamente concebida pela mente." (EU,25-6) Hume não poderia, sem contradição, ter avançado um argumento a priori contra os milagres, que os provaria demonstrativamente falsos. (2) O propósito mesmo do argumento de Hume é afastar como irrelevante a questão da possibilidade a priori dos milagres. O que deve ser enfatizado na definição de Hume, de

(2) Esta interpretação, defendida por R.Fogelin num polêmico artigo, não encontra suficiente amparo textual e principalmente contextual em Hume, e foi devidamente contestada por A. Flew. A questão ainda gera debate, como atestam os vários ~~por~~ artigos que visaram intervir nessa polêmica.

que um milagre é contrário ao curso comum da natureza, é, na interpretação clássica de N.Kemp-Smith, justamente o termo natureza, enquanto oposto a sobrenatural. Um evento inusitado ou extraordinário não é imediatamente, e apenas por essa razão, descrito como miraculoso. Antes, a atitude a adotar diante do alegado milagre é verificar se não se trata do meramente inusitado, e portanto como tal exigindo uma "investigação a respeito de suas causas naturais desconhecidas". A questão é mais "porque ele chegou a ser acreditado, não se de fato ocorreu." (3) Uma interpretação também partilhada por A.Flew: "O que Hume está tentando demonstrar a priori na Parte I (da Seção X) não é que, enquanto questão de fato, milagres não acontecem; mas que, da natureza mesma do conceito --- 'da natureza mesma do fato' --- deve haver um conflito de evidência necessário para mostrar que sim." (4)

Neste ponto, já é possível constatar que Peirce concede a Hume muito mais que as duras palavras de suas cartas permitiriam esperar. Na verdade, é preferível tomar por base as palavras mais cuidadosas de seu ensaio, por exemplo, quando admite que "a mesma concepção de lei da natureza que era mais largamente adotada nos dias de Hume é certamente aquela mais adotada agora." (LH,319) Talvez a linguagem mais dura de Peirce seja quando comenta o exame das probabilidades que Hume propõe em seu argumento, por exemplo quando assevera que "um homem sábio proporciona sua crença à evidência ...

(3) N.Kemp-Smith, Introduction to the Dialogues concerning Natural Religion, p.49

(4) A.Flew, Hume's Philosophy of Belief, p.176.

pesa os experimentos opostos; considera qual lado se apoia no maior número de experimentos: para tal lado se inclina, com dúvida e hesitação; e quando finalmente fixa seu julgamento, a evidência não ultrapassa aquilo que propriamente chamamos 'probabilidade'." (EU,111). Peirce, ao mesmo tempo que recupera o uso dos termos no texto humeano, procura desqualificar a analogia com a teoria da probabilidade; recorre a exemplos matemáticos para mostrar como a formulação humeana não tem rigor de vocabulário, e só pode ser entendida se, por via de uma exegese caridosa, deslocarmos os termos para os seus sentidos não expressos. (LH,306)

Por exemplo, o termo "crença" deveria ser corrigido para "expectativa". Do ponto de vista da teoria das probabilidades, o argumento de Hume confundiria aquelas probabilidades objetivas, tais como os fatos estatísticos em se apoiam as companhias de seguro, com as probabilidades subjetivas, mais fundadas na plausibilidade de os eventos não vi-rem a contrariar nossas noções pre-concebidas, mais fundados na expectativa do que na crença.

Outra longa discussão de Peirce é em torno do termo "evidência". Na visão de Peirce, o signo de que algo é um fato altamente convincente não significa que este signo seja uma evidência, no sentido que Hume parece empregá-lo. Peirce tem uma interessante metáfora para apresentar esse sentido: se há uma caixa fechada com um número determinado de bolas, parte de madeira, parte de marfim, e dela alguém vai retirando bolas, teremos, depois de algum tempo, a possibilidade de elaborar um prognóstico acerca da proporção das retiradas. Segundo Hume, devo chamar de evidência a essa predição necessária de um resultado numa dada proporção (conforme citamos acima). Ora, acontece que baseio minha predição nas retiradas,

mas, se não sei quais bolas ainda estão na caixa, não posso ter segurança de sua proporção futura. Em outras palavras, acerca da "caixa preta" da natureza, "a experiência passada não é 'evidência' da experiência futura, porque é bastante concebível que os arranjos do universo possam mudar." (LH, 309).

O que Peirce aponta como um paradoxo na postura de Hume é que as instâncias singulares de uma indução são tomadas como evidências independentes, enquanto que o mesmo Hume, em sua teoria da causalidade, defende que quando um evento ocorre de acordo com uma lei da natureza, não há real necessidade dessa ocorrência. Peirce aceita que, no sentido escolástico estrito, a ocorrência de uma lei da natureza não seja necessária: "dizer que um evento é necessário, no sentido estrito, significa que ele não somente ocorre, mas ocorreria em qualquer circunstância ." (LH,310) Neste sentido, não só os humeanos, mas qualquer um concordaria que o conhecimento experimental não é necessário. Contudo, é preciso acrescentar a esse sentido uma restrição: "é necessário aquilo que ocorreria em todas as circunstâncias que seriam ordinariamente levadas em consideração." Peirce exemplifica: "... não dizemos que a alternância de dia e noite é necessária, porque depende da circunstância de que a terra esteja em rotação contínua. Mas dizemos que por virtude da gravidade, todos os corpos próximos da superfície da terra devem receber continuamente uma aceleração composta para baixo. Porque isso ocorrerá sob todas as circunstâncias que plausivelmente levaremos em conta." Mesmo nesse sentido qualificado, Peirce concede que nem Hume ou qualquer humeano negaria isso. Mas o problema com a concepção de universo de Hume é que, ainda tomando como exemplo a gravitação, ele tomaria os eventos que compõem a ocorrência da gravidade como evidências independentes --- "uma pedra caindo não tem qualquer conexão

real com outra queda" --- sem levar em conta qualquer contínuo temporal, por exemplo, o fato de que a aceleração, que é aquilo em que consiste a gravitação, seja contínua. Enfim, a necessidade de Hume, ao mesmo tempo que atribui evidência às ocorrências individuais de uma lei, nega fundamento racional à mesma lei enquanto generalidade. Ora, exige Peirce, se Hume, afora o sentido escolástico, nega que uma lei da natureza seja necessária, deve explicar muito distintamente em que sentido isso se dá. "A objeção à concepção de Hume de 'lei da natureza' é que ela supõe que o universo seja completamente ininteligível, enquanto que, na verdade, a única garantia para qualquer hipótese deve ser que ela torne inteligíveis os fenômenos". (LH, 310-11)

Sem dúvida, trata-se de uma leitura que coincide, neste ponto, com a interpretação tradicional da teoria da ciência de Hume: aquela que vê seu ceticismo desembocar no irracionalismo. Contudo, é preciso lembrar que em sua teoria da indução (tradicionalmente tomada isoladamente e com ênfase no argumento cético) Hume recusa fundamento racional demonstrativo para a relação causal --- aquele que Peirce denomina o sentido escolástico estrito --- mas não a razão em geral. Há um exercício experimental da razão que nos permite falar em argumentos vindos da experiência num sentido que dispensa o fundamento. Exemplar é a nota da Seção V, primeira Investigação, onde Hume insiste em que a distinção comumente reconhecida entre razão e experiência como espécies de argumento radicalmente excludentes é "no fundo errônea, ou pelo menos superficial" :

" Se examinarmos os argumentos que, em qualquer das ciências acima mencionadas (moral, política, física) passam por ser simples efeitos do raciocínio e da reflexão, veremos que eles

vão finalmente terminar em algum princípio ou conclusão geral que não podemos explicar senão pela observação e pela experiência. A única diferença entre eles e aquelas máximas que são vulgarmente consideradas como o resultado da pura experiência é que os primeiros não podem ser estabelecidos sem algum processo racional e alguma reflexão sobre o que observamos, a fim de distinguir as circunstâncias que o rodeiam e deduzir as suas consequências; ao passo que nas segundas o acontecimento objeto de experiência tem uma semelhança exata e completa com aquele que inferimos em resultado de uma situação particular." (EU, 44)

Vemos que Hume leva em conta não só aquelas informações básicas obtidas por semelhança completa, mas também aquelas obtidas através da reflexão acerca dos dados da experiência, estas sim, típicas da elaboração científica. Esta operação racional dos dados da experiência permite a Hume a formulação das hipóteses da ciência moral --- política e histórica --- que ele quer construir nos moldes do newtonianismo. Um método experimental de testar hipóteses, mas também de encontrar princípios explicativos, os mais simples e gerais: estes, sim, com a força de leis da natureza, no sentido restrito que Peirce advoga.

Certamente, apesar da admissão (já citada), de que a concepção de lei no tempo de Hume era basicamente a mesma que no seu, Peirce enfatiza certas diferenças com suas críticas. Mas estas diferenças nos parecem mais de ordem metafísica que epistemológica. Senão, examinemos a descrição que faz Peirce de sua própria noção de lei.

Ele começa por ir aos físicos e à sua prática, para recuperar o uso vago e por vezes caprichoso que fazem da expressão. Trata-se da "designação de uma verdade física de um tipo bastante geral, exata em sua definição e tomada como verdadeira sem exceção, num alto grau de precisão." (LH, 289)

Contudo, Peirce nota que muitas verdades cabem nessa descrição sem que mereçam o título de leis da natureza. Por outro lado, outras, mal enunciadas, e que apenas se aproximam da verdade, comportando inúmeras exceções, são, não obstante, assim designadas. Há contudo, pelo menos dois traços comuns a esse gênero de verdades que são chamadas leis da natureza. Um deles é que cada lei dessas é uma generalização de resultados de observações. Reunidas, mas não selecionadas já que observações não podem ser escolhidas tendo em vista os resultados que se pretende, mas apenas ser uma amostra representativa de uma observação que se pretende bem feita e conforme às condições dos fenômenos --- uma colheita dos frutos de sementes conhecidas, representativos, mas não selecionados. A pertinência da distinção é evidente: uma seleção poderia ignorar eventos relevantes que não lhe conviessem.

A segunda característica é que leis não podem ser tomadas como a coincidência casual e aleatória daquelas observações em que se baseia, nem tampouco como uma generalização subjetiva, mas, nas palavras de Peirce, "de uma natureza tal que a partir dela se possam retirar uma série determinada de profecias ou predições com respeito a outras observações não incluídas entre aquelas nas quais baseou-se a lei; a experimentação irá verificar essas profecias, embora talvez não absolutamente (o que seria o ideal de uma lei da natureza), contudo de modo geral." (LH, 290) Mas atenção: esta generalização que, a partir de uma coleção de observações, estende os princípios observados para as situações futuras, ainda não observadas, breve, esta indução, deve cuidar para não se constituir como uma "mera fabricação de engenhosidade", uma "generalização subjetiva": estas "falsas induções em geral se revelam ao ousarem predições que a natureza rapidamente desmente, desmanchando-as como "castelos de cartas". (LH, 290-1)

Qual então a definição peirceana de lei da natureza? "Uma generalização preditiva a partir de observações". (LH, 291 n) (5) Esta, um resumo da descrição peirceana do procedimento científico que em nada contraria a descrição humeana desse mesmo processo. ao contrário, Peirce parece formular a questão de um modo que leva em conta exatamente aquele que se notabilizou como sendo o "problema de Hume" : uma indução sem apoio numa demonstração racional que, como a de Peirce, funda-se na observação, constroi-se como uma previsão acerca do ainda não observado, e dispõe de graus diversos de credibilidade e de certeza conforme se constitua numa prova --- argumentos da experiência que não deixem lugar a dúvida ou constestação (EU, 56) --- ou apenas numa probabilidade. Ou mesmo desmorona-se como um castelo de cartas nas previsões fracassadas, desmentidas, caso das generalizações "subjetivas", das crenças falsas.

Ambos parecem concordar em não tomar leis da natureza no sentido racionalista forte, admitindo a precariedade dessas certezas. Mas, enquanto Hume parece enfatizar a falta de fundamento racional do passo indutivo, Peirce parece preocupado com outro lado da questão: não o fundamento das leis, mas o seu caráter conjectural.

O cientista acha-se diante de fenômenos que procura generalizar ou explicar. Suas primeiras tentativas, embora sugeridas por essa experiência, não são mais que conjecturas, num processo de criação que envolve muito dos mecanismos psi-

(5) Em ingles "foreknowing", termo para o qual Peirce também utiliza, em outras passagens, os sinônimos "predictive" e "forecastive".

cológicos, muita "inspiração". Dentre estas, algumas são selecionadas para teste; e se dentre elas uma houver cuja validade um único experimento possa decidir, será boa economia começar por ela. "Nesta parte do trabalho, o cientista pode aprender algo da sabedoria do homem de negócios." (LH, 302) Até que uma das hipóteses seja provisoriamente adotada, e então testada pela sua implicação mais improvável e que possa ser submetida a experimentação. Se, feito o experimento, a predição feita a partir da hipótese falhar, este fracasso terá que ser cabal para ser conclusivo. Senão, a teoria defeituosa ainda poderá ser submetida a alterações. Mas, se não obstante sua implausibilidade, a predição seja verificada repetidas vezes, então "começa a brilhar a estrela do cientista".

É certo que, em sua prática, o cientista toma uma lei como se fora tão objetiva quanto os fatos de que ela visa dar conta. De início, uma lei recém-estabelecida difere de um fato diretamente observado apenas pela incerteza que ainda a cerca, de que esta seja realmente uma lei. Mas, com o tempo, a lei acaba por gerar tal certeza que acaba por ser "mais confiável que qualquer observação isolada". "Ela agora se ergue diante do cientista como o mais bruto dos fatos brutos. de modo algum uma fabricação sua; como se fosse sua exumação, quase uma questão de poder". Mas, depois dessa "cristalização da lei em fato bruto", ainda assim poderia ser derrubada por um roldão de novas observações. E na verdade, ela vive sob a pressuposição de que "chegará o tempo em que terá que ser reformada, ou talvez mesmo substituída." (LH,303)

Se em Peirce a lei da natureza é essa "certeza conjectural", ela não o é menos em Hume. Ao mesmo tempo que um fato isolado --- um milagre, por exemplo --- pode ser considerado pouco confiável em relação a um argumento extraído da experiência que não deixe lugar a dúvida ou contestação, por outro lado, quando Hume se refere a esses argumentos, eles são sempre designados como "hipóteses" ou "conjecturas", quer se trate dos de Newton ou de seus próprios. (6)

O problema teria então que ser mais uma vez deslocado, desta vez para a questão metafísica em torno da noção de uniformidade da natureza, para a concepção de uniformidade que Peirce supõe contra Hume. Em outras palavras, como se daria que nossas predições, embora tendo o caráter de aproximações estatísticas, contudo pareçam grosso modo coincidir com uma espécie de ordem dos fenômenos, com o curso da natureza? Peirce está preocupado com o fato de as leis poderem ser traduções mais ou menos exatas das relações entre os eventos. Tanto que, para ele, a questão das leis imediatamente põe outra pergunta: "Como pode a razão humana atingir tal conhecimento prévio (foreknowledge)"? (LH, 291)

Diz Peirce que embora Hume e seus contemporâneos admitissem essa questão, não iam além de tomar a uniformidade da natureza como "fato último" --- mais de acordo com a "opinião atéia que lhes era comum". A resposta, porém, deveria ter um tom finalista, mais de acordo com "a idéia predominante ... de evolução". (LH, 299)

(6) Ver especialmente EU, seções I e V; THN, II, i

"Como deveríamos responder?" indaga Peirce. "Não deveríamos dizer que o fato de que um homem possa atingir isso prova que existe uma razoabilidade energizante que molda os fenômenos em algum sentido, e que essa mesma razoabilidade operante moldou a razão do homem em algo semelhante à sua própria imagem?" (LH, 291)

Certamente não encontraríamos em Hume também a coincidência da sugestão evolucionista. Mas são curiosos os termos em que Hume aborda o assunto, nos breves parágrafos que encerram a apresentação de sua teoria da causalidade.

" Temos, pois, aqui uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias; e, embora nos sejam totalmente desconhecidos os poderes e as forças que governam o primeiro, vemos que os nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo encadeamento que as outras obras da natureza."

Na verdade, embora nossas inferências causais assemem em última instância num instinto --- o Hábito --- Hume nos sugere que é sábio --- razoável --- que seja assim:

" Condiz melhor com a sabedoria habitual da natureza garantir um ato tão necessário da mente por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as laboriosas deduções do entendimento. Assim como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais são eles atuados, também implantou em nós um instinto que faz avançar o pensamento por linhas de sucessão correspondentes às que estabeleceu entre os objetos, embora desconheçamos os poderes e forças de que depende totalmente esse curso e sucessão regular de objetos." (EU, 54-5)

A relevância da questão é reconhecida, articulados os seus termos. Sua investigação, porém, é relegada à indecidibilidade de toda asseveração de cunho metafísico. Hume

não toma para si esse encargo: "Aqueles que se deleitam com a descoberta e contemplação das causas finais têm aqui ampla matéria em que empregar o seu espanto e admiração." (EU, 55)
Nem Peirce : "Estas questões devem ser deixadas ao leitor para decidir a seu bel prazer". (LH,291)

Finalidade da natureza: mais um tema comum que Peirce e Hume detectam por trás de toda investigação acerca das leis da natureza, vale dizer, da natureza do conhecimento. A questão da finalidade é o horizonte metafísico que está por trás da investigação acerca da possibilidade do conhecimento. Tanto Peirce como Hume confiam nessa harmonização, nesse andar pari passu do curso da natureza e do curso de nossa ciência, embora ambos, tendo esse "norte" metafísico como consolo ou idéia reguladora, também o tem como limite, já que concordam que esse domínio dos "fatos últimos" como da "razoabilidade última" esteja para sempre fechado a toda investigação.

ABREVIACÕES

Mantive no corpo do texto as referências abreviadas às seguintes obras:

EU - An Enquiry concerning Human Understanding, de David Hume. Páginas da Edição Selby-Bigge.

LH - "The Laws of Nature and Hume's Argument against Miracles" de C.S.Peirce. In: Selected Writings.

BIBLIOGRAFIA

I - Obras de Peirce e Hume

HUME, David . An Enquiry concerning Human Understanding.
Selby-Bigge ed. Oxford, Clarendon Press, 1957.

_____. A Treatise of Human Nature. Selby-Bigge ed.
Oxford, Clarendon Press, 1967.

_____. The Letters of David Hume. J.Y.T.Greig ed.
London, Oxford University Press, 1932.

_____. Dialogues concerning Natural Religion. Norman
Kemp Smith ed. Scientia Verlag Aalen, 1964.

PEIRCE, Charles Sanders. Collected Papers of Charles Sanders
Peirce. C.Hartshorne & P.Weiss ed. Cambridge, Harvard
University Press, 1935. 6 v.

_____. Selected Writings. P.Wiener ed.
New York, Dover, 1966.

_____. Philosophical Writings of Peirce.
J.Buchler ed. New York, Dover, 1955.

II- Outras Obras

BERMAN, David. "Hume and Collins on Miracles". Hume Studies,
VI (2), 1980.

COLEMAN, Dorothy P. " Hume, Miracles and Lotteries". Hume
Studies, 14(2), 1988.

FERGUSON, Kenneth G. "An Intervention into the Flew/Fogelin
Debate". Hume Studies, XVII (2), 1992.

ELLIN, Joseph. "Again: Hume on Miracles". Hume Studies, XIX
(1), 1993.

- FLEW, Antony. Hume's Philosophy of Belief. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- _____. "Fogelin on Hume on Miracles". *Hume Studies*, XVI (2), 1990.
- FOGELIN, Robert J. "What Hume actually said about Miracles". *Hume Studies*, XVI (1), 1990.
- GASKIN, J.C.A. "Contrary Miracles Concluded". *Hume Studies*, XI (2), 1985.
- LANGTRY, Bruce. "Hume, Probability, Lotteries and Miracles." *Hume Studies*, XVI (1), 1990.
- NELSON, John O. "The Burial and Resurrection of Hume's Essay 'Of Miracles' ". *Hume Studies*, XII (1), 1986.