

Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o *velho* Problema da Indução

Loryne Viana de Oliveira¹

RESUMO

Este trabalho visa revisitar a obra do ilustre filósofo David Hume para reconstruir sua exposição acerca do que viria a se tornar o célebre problema da indução. A questão de como podemos passar da observação de “*n* covos são pretos” para a asserção “*todos* os corvos são pretos” é o problema da indução. Dado o papel central deste problema em nosso conhecimento, de forma mais pronunciada na busca por regularidades nomológicas na natureza, resta analisar a estrutura das inferências indutivas para detectar sua origem e este é o empreendimento de Hume. Este trabalho pretende ainda avaliar as interpretações do argumento do filósofo escocês, redimensionando a tradicional leitura cética das conclusões de Hume para as confrontar com outras possíveis conclusões.

PALAVRAS-CHAVE

David Hume; Problema da Indução; Epistemologia Naturalizada; Ceticismo.

¹ Loryne Viana de Oliveira é mestrandista em Educação Profissional pelo Instituto Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil. E-mail: loryne@ymail.com.

Skepticism and non-skepticism: David Hume and the *old* Problem of Induction

ABSTRACT

This work aims to revisit the work of the renowned philosopher David Hume to reconstruct his exposition of what would become the famous problem of induction. The question of how we can move from the observation of "*n* bolts are black" to the assertion "*all* crows are black" is the problem of induction. Given the central role of this problem in our knowledge in a more pronounced way in the search for nomological regularities in nature, it remains to analyze the structure of these inductive inferences to detect their origin and this is Hume's enterprise. This work intends yet to evaluate the interpretations of the Scottish philosopher's argument, reshaping the traditional skeptical reading of Hume's conclusions to confront it with other possible ones.

KEYWORDS

David Hume; Induction; Naturalized Epistemology, Skepticism.

O Problema e sua história

De um ponto de vista lógico-analítico, podemos definir argumentos indutivos, ao contrário de dedutivos, como aqueles que excedem a informação de suas premissas¹. Um exemplo de indução é o argumento:

O corvo c_1 é preto.
O corvo c_2 é preto.
⋮
O corvo c_n é preto.

Logo, todo corvo é preto.

A análise de n corvos não garante que *todos* corvos sejam pretos, já que o corvo $n+1$, não incluso na observação, pode ser branco. Uma nova evidência frente ao argumento indutivo acima dado, como a adição da informação a respeito de $n+1$, modifica radicalmente o conjunto de conclusões por ele licenciada, o que diz respeito ao caráter não-monotônico de argumentos indutivos, isto é, argumentos que são sensíveis à adição de novas informações e que são opostos aos argumentos monotônicos que são argumentos que restam inalterados quando uma nova informação é adicionada.

Entretantes, a construção histórica da questão da regularidade e justificação da indução remonta a Aristóteles, quando este dá a definição de indução como sendo o “o método de raciocínio que parte de um conjunto de coisas individuais para concluir acerca da totalidade” (ARISTÓTELES, 2007, p. 250), de modo que esta não atingiria um valor demonstrativo ou necessário, já que seu espaço amostral é o mesmo que o do fato, quer dizer, da totalidade de instâncias de efetiva constatação.

Filodemo, relatando o trato pós-aristotélico da questão, apresenta a querela entre Estoicos e Epicuristas. Para os primeiros, em consonância com Aristóteles, a indução não constitui ciência, uma vez que a passagem do particular para o universal não pode dar-se a partir de uma constatação dos fatos que nos são imediatamente circundantes, uma vez que tal procedimento não garante a necessidade da proposição (DE LACY, 1941). Para os

¹ Russell (2008) irá questionar este aspecto. Ele argumenta que a dedução pode oferecer conhecimento novo. “Podemos agora ver que fornece, pelo menos em certos casos. Se já sabemos que dois e dois são quatro, e se sabemos que Brown, Jones são dois, assim como Robinson e Smith, podemos deduzir que Brown e Jones e Robinson e Smith são quatro. Isto é conhecimento novo, que não está contido nas nossas premissas, porque a proposição geral “dois e dois são quatro” nunca nos disse que há pessoas como Brown, e Jones e Robinson e Smith, e as premissas particulares não nos dizem que há quatro deles, ao passo que a proposição particular deduzida diz-nos efetivamente estas duas coisas” (RUSSELL, 2008, p. 138)

segundos, a generalização indutiva é válida desde que a conclusão não seja contrariada.

Frente à impossibilidade de conhecer todos os particulares possíveis, conforme exigência de Aristóteles (384-322 a.C.), Sexto Empírico (II/III d.C.) irá afirmar que a indução será ou completa — aquela que percorre todos os particulares — ou incompleta — a que percorre apenas alguns particulares. Em crítica aos Epicuristas e ao próprio Aristóteles, Sexto Empírico radicaliza a posição estoica quando afirma que a indução completa é impossível, dado que os particulares são infinitos e ilimitados.

As discussões prosseguiram até Francis Bacon (1561-1626) que afirma ser demasiado frágil a indução completa. Este se alinha aos epicuristas e acredita que ao empregar a indução é possível, através do método de tabelas por ele proposto para selecionar e classificar as experiências, determinar a forma natural — conceito este que se aproxima da concepção de *substância* aristotélica (BACON, 1973).

Deste modo, onde Aristóteles enxerga um impedimento à necessidade, Bacon deposita no procedimento empirista, a possibilidade de atingir conhecimento necessário, uma vez que axiomas se derivam de graus sucessivos até a generalidade capaz de capturar a essência das coisas (BACON, 1973). Com o emprego crescente de procedimentos indutivos nas ciências desenvolvidas na segunda metade do século XVII, a questão de sua validade retorna com força nas reflexões de Hume, sobretudo no por ele enunciado *mecanismo do hábito*, que apresentaremos de forma aprofundada na próxima seção.

A formulação clássica do problema da indução: mecanismo do hábito de Hume

David Hume (1711-1776) foi um dos mais influentes empiristas, juntamente com John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753) e, certamente, um dos fundadores da filosofia moderna, justamente por revolucionar a forma de encarar o problema da indução. Além disso, Hume representou um elo fundamental entre Francis Bacon e Immanuel Kant (1724-1804), ao apresentar uma nova forma de formular problemas filosóficos, que seria: ao invés de dar ênfase à questão ontológica de se há substância material, o filósofo em tela concentrou-se no estudo da natureza humana, sendo esta a única ciência do homem (HUME, 2000).

Hume ele mesmo se definiu como um filósofo da natureza humana e acreditava que a mente humana pertence à natureza, algo que contrastava com outros pensamentos vigentes em sua época como o lançado por Descartes (1596-1650), que imaginava a mente humana como algo transparente a si mesma, conhecida por introspecção, portanto,

passível de ser analisada e conhecida *a priori*.

Em uma perspectiva genealógica, precursora de Kant e Nietzsche (BARAQUIN; LAFFITE, 2007), Hume tinha como principal interesse explicar as atividades de julgar, pensar, sentir e crer empreendidas por nós. Seu enfoque era experimental, observacional². Tal perspectiva o permitiu dosar a metafísica presente nos demais sistemas da época, empreendendo uma crítica ao dogmatismo metafísico da época.

Hume começou sua busca no Tratado da Natureza Humana, TNH (1740), que traz os desdobramentos mais detalhados de seu sistema e que mais tarde foi reformulado em duas partes, a Investigação sobre o Entendimento Humano (IEH, 1748) e Investigação sobre os Princípios Morais (1751). Nestas últimas obras, alguns posicionamentos presentes no TNH são reelaborados de forma condensada e outros abandonados.

Ao apresentar, na seção I do TNH, uma reflexão sobre os caminhos da filosofia que lhe era contemporânea e introduzir seu projeto, percebemos que para ele, não é o caso de se ignorar o que chamou de filosofia abstrusa, muito menos de adotar sem medidas uma filosofia que se restrinja ao senso comum, como ocorre com o que ele denomina filosofia simples, mas antes, de buscar um compasso entre ambas (HUME, 1995).

Neste movimento de equilíbrio entre filosofia simples e abstrusa, Hume anuncia a necessidade de barrar os limites de uma metafísica que se atenha a um estudo teórico com resultados contraintuitivos e que até então não tinha revelado nenhum resultado digno de nota, afastando-se ao extremo do cotidiano. A investigação metafísica para Hume é limitada pelo método experimental e deve servir aos mesmos propósitos educativos e sociais aos que servem a filosofia simples. Nossa investigação teórica tem de ser satisfeita, assim como necessitamos de uma ciência humana que tenha utilidade prática e apelo social. Para saber até onde *pode* chegar uma investigação sobre princípios, Hume busca as margens da mente humana (HUME, 2004). Qualquer estudo metafísico deve ser pautado por condições determinadas de entendimento: só há algo para ser dito sobre aquilo que podemos conhecer. Os limites de nosso conhecimento só ficam claros após um estudo de nossa forma de pensar, agir, julgar, sentir:

Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do homem, pois são objetos do conhecimento dos

² Outra diferença marcante aqui é que Hume não admitiria a possibilidade do estudo da mente de forma introspectiva e solipsista, como ocorre com o estudo empreendido por Descartes. Hume estuda o comportamento humano em situações sociais normais.

homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios.” (HUME, 2000, p.20).

Para estudar a mente é necessário identificar os elementos mais simples com os quais a mente pode lidar. Para tanto, Hume lança sua *teoria das ideias*, classificando a totalidade da experiência humana como percepções. Hume as dividiu em duas categorias. As mais vivas e fortes ele chamou de *impressões*, enquanto as menos vivas e fortes foram chamadas de *ideias*:

Entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou exercemos nossa vontade. E as impressões são distintas das ideias, que são percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes, quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades acima mencionadas (HUME, 2004, p.34).

Outra distinção feita por Hume diz respeito aos objetos da razão humana que são de dois tipos: relações de ideias e questões de fato. As primeiras correspondem asserções intuitivas ou demonstrativamente certas como, por exemplo, as verdades matemáticas ou aritméticas. As segundas correspondem a todo raciocínio que não implica contradição, embora seja da mesma natureza que as primeiras, este objeto da razão não é apurado da mesma forma e a evidência de sua verdade tampouco é a mesma. Como exemplo de uma questão de fato Hume apresenta a célebre hipótese de que o sol não nasça amanhã. A inteligibilidade da hipótese já configura seu *status* de não contraditória:

Assim, pode ser um assunto digno de interesse investigar qual é a natureza dessa evidência que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou registros de nossa memória (HUME, 2004, p.54)

As ideias têm de se relacionar entre si para que haja um fluxo de pensamento coeso. Anteriormente, no TNH, Hume havia encontrado sete princípios de conexão, mas reduz este número para três na IEH. São elas: semelhança, contiguidade, e causa e efeito. Para Hume, raciocínios em questões de fato são fundados em relações de causa e efeito, portanto a investigação que deve ser empreendida questionará os pressupostos de tal relação.

É a relação de causa e efeito que nos permite extrapolar os limites de nossa memória e experiência sensível. Há, nesta relação, uma inferência de conexão entre o fato

presente e o fato posterior. A busca pela natureza desta evidência está intimamente ligada à como acontece essa conexão entre causa e efeito em nosso entendimento. Tal relação não está de nenhuma forma presente nos objetos percebidos, e não pode ser conhecida de outra forma a não ser através da experiência:

Nenhum objeto jamais revela pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que os produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem o auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato (HUME, 2004, p.56).

E como o poder pelo qual um objeto produz outro jamais pode ser descoberto apenas por meios de suas ideias, é evidente que só podemos conhecer as relações de causa e efeito pela experiência, e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos. Não há um só fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos, tais como estas aparecem a nós, ou que pudéssemos prever sem a ajuda de nossa memória e experiência (HUME, 2000, p.98).

Hume quer estender essa constatação de que questões de fato dependem inteiramente da relação de causa e efeito para regularidades de outro tipo: regularidades mais familiares como, por exemplo, o movimento que se segue ao choque entre duas bolas de bilhar e todas outras regularidades que parecem estar no curso geral da natureza. Neste domínio Hume prevê uma maior resistência de nossa parte em aceitar que também respondam a um tipo de conhecimento proveniente exclusivamente da experiência e a uma predisposição a imaginar que apenas uma consulta à razão poderia nos conduzir a determinados resultados tais quais o movimento de um corpo após colisão com outro. Causa é algo diverso de seu efeito, que é arbitrário, e não se pode presumir um do outro *a priori*:

Imaginamos que, se tivéssemos sido trazidos de súbito a este mundo, poderíamos ter inferido desde o início que uma bola de bilhar iria comunicar movimento a uma outra por meio do impulso, e que não precisaríamos ter aguardado o resultado para nos pronunciarmos com certeza acerca dele. Tal é a influência do hábito: quando ele é mais forte, não apenas encobre nossa ignorância como chega a ocultar a si próprio, e parece não ser presente simplesmente porque existe no mais alto grau (HUME, 2004, p.57).

O problema é também identificar as bases que sustentam esse conhecimento empírico, isto é, sua justificação. Não encontramos um argumento para aceitar que a conclusão de inferências de causa e efeito seja baseada em nossos processos de entendimento. Efeitos são arbitrários em relação às causas e não implica em contradição imaginar um efeito diverso a determinada causa. Nesse sentido, então como procedemos para transformar um hábito particular como “*este presente pão me está servindo de*

alimento” para “*caso coma um pão semelhante amanhã, este também me alimentará*” ou até mesmo para “*pães alimentam*”? E nesse aspecto é importante lembrar que, mesmo nossa experiência não se baseia em um “*pão universal*”, mas sim em um “*pão particular*” (HUME, 2004):

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos objetos que lhe foram dados, e apenas diante aquele preciso período de tempo; mas porque se deveria estender essa experiência para o tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? (HUME, 2004, p.63).

Esta inferência do entendimento extrapola para uma consequência lógica necessária. Neste caso, a mente humana se prolonga para afirmar algo a mais e, longe de ser intuitivo ou demonstrável, esse passo ou inferência, tampouco pode ser chamada de experimental, pois estaríamos supondo o que pretendemos investigar, ou seja: que há uma harmonia no curso da natureza.

Se é concebível que haja uma mudança no curso da natureza, tais regularidades são contingentes e o elo inferencial entre causa e efeito, não-tautológico. Em outras palavras, supor que qualidades sensíveis semelhantes irão ser sempre associadas a propriedades ocultas semelhantes é um equívoco. Apesar de nossa confiança em inferências indutivas, não há argumento que mostre sua fiabilidade.

Hume passa, então, a buscar entender o que nos leva, não só a fazer inferências desta natureza, mas também nos fiar nelas. Para ele o mecanismo que nos leva a considerar a experiência passada como um guia para o futuro funciona da seguinte forma: ao sermos expostos a uma grande quantidade de eventos *A* que reiteradamente se apresentam em conjunção temporal com eventos *B*, em futuras ocorrências de *A* teremos uma crença irrefreável na ocorrência de *B*. Isto se dá através de uma tendência geral presente na natureza humana, também chamada de *hábito*:

Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de sensação que denominamos calor. Recordamo-nos igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de causa e à segunda de efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra. Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos e são recordados. Mas em todos os casos em que raciocinamos a seu respeito, apenas um é percebido ou lembrado, enquanto o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada (HUME, 2000, p. 116).

No contexto de sua obra, Hume emprega a palavra hábito em diferentes acepções. Primeiramente a usa para enunciar uma *tendência geral da natureza humana*. Através dela, alguém que, por exemplo, chegasse ao nosso planeta recentemente e tivesse um aparato racional e reflexivo em perfeito funcionamento, poderia através da exposição a sucessivas regularidades, transpor estas regularidades para expectativas futuras, mesmo reconhecendo a ausência de qualquer raciocínio através do qual se possa conhecer estas conexões entre eventos regulares.

Esta tendência geral seria ainda a responsável pela formação de expectativas e hábitos particulares. Tal princípio não é conhecido diretamente por observação, mas sim, reconhecido pelos seus efeitos, ou seja, o conhecimento de tal princípio é ele mesmo fruto de uma indução:

Este princípio é o hábito ou costume. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é efeito do hábito. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última de uma propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem reconhecido pelos seus efeitos (HUME, 2004, p.74).

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos, jamais saberíamos como adequar meios à fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (HUME, 2004, p.77).

Em segundo lugar, Hume usa a palavra para se referir a um hábito particular de perceber eventos particulares como: este fogo *A* causa um calor *B*:

E é certo que estamos aventando aqui uma posição que, se não é verdadeira, é pelo menos muito inteligível, ao afirmarmos que, após a conjunção constante de dois objetos – calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez –, é exclusivamente o hábito que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro (HUME, 2004, p.75).

Logo, sem o embasamento da experiência sensitiva ou da memória, nossas inferências seriam meramente hipotéticas. Toda inferência ou investida argumentativa correlata apoia-se ou na memória ou nos sentidos, sob pena de criar um elo puramente conjectural entre nossos raciocínios. Nós esperamos que do fogo se siga o calor, e está acima de nossas possibilidades esperar de forma sincera um resultado diferente deste. Cada uma de nossas propensões nesse sentido levantam mais que expectativas, cada uma

delas requer para si uma crença no que se seguirá de um evento particular qualquer.

Esta diferença sutil entre crença e ficção não foge à investigação empreendida por Hume. Ele analisou o que significa a crença e a tomou como fundamental seu papel na distinção entre regularidades que geram expectativas e as que não geram. Não temos simplesmente expectativas de que o fogo aqueça, não é o caso que apenas concebemos calor ao ver a chama de uma vela, nós cremos que há calor nas imediações da chama. Conceber é, por exemplo, entender o que diz alguém que enuncia algo. Crer é um conceber com algo mais:

Deve-se reconhecer que em todos os casos em que discordamos de alguém, nós concebemos ambos os lados da questão; mas, como só podemos crer em um deles, segue-se evidentemente que a crença deve produzir uma diferença entre a concepção a que damos nosso assentimento e aquela de que discordamos. Podemos misturar, unir, separar, embaralhar e alterar nossas ideias de modos diferente. Mas até que apareça um princípio que fixe uma dessa diferentes situações, não temos realmente nenhuma opinião. E esse principalmente, uma vê que claramente não acrescenta nada a nossas ideias precedentes, pode apenas mudar a maneira como as concebemos (HUME, 2002, p.124).

[...] torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na maneira como são concebidas e no sentimento que trazem à mente. [...] a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações. (HUME, 2004, p.83)

A crença, então, funciona em termos de fortalecimento de ideias, dá às ideias mais vividez, peso e influência ao se associar a uma impressão. Nesse sentido, é como um sentimento que surge espontaneamente dentro desta conjuntura. Não há espaço para ceticismo: as regularidades, através da confiança depositada nas experiências passadas, imprimem um padrão de juízos futuros que normatiza nossas predições.

Resta explicar como — embora não haja algo linear, demonstrável e cuja própria forma assegure uma conexão entre uma causa e seu efeito — a natureza ainda não mudou seu curso e nossas expectativas continuem sendo confirmadas pela experiência. Para tanto, Hume enuncia uma harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias. Esta fez com que o princípio pelo qual cremos em regularidades na natureza, ou seja, o hábito, não falhasse conosco e muito pelo contrário, tenha se tornado o responsável pelo sucesso de nossa sobrevivência. Este princípio asseguraria correção às nossas inferências indutivas passadas, mas nada diz sobre a futura validade desta sintonia entre nós e a natureza:

Há aqui, então, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e, embora desconheçamos por completo os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza. O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção e nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana. Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins e de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau. Aqueles que se encantam com a descoberta e contemplação das causas finais têm aqui um casto assunto em que empregar seu fascínio e admiração (HUME, 2004, p.88).

Ceticismo, Não Ceticismo e Naturalismo: prismas de um mesmo problema

Muito embora percebesse a relevância de indagações céticas e sua legitimidade frente a uma análise de escopo filosófico, é importante frisar que Hume não se declarou cético completo, bem como esteve sempre atento à impossibilidade de um ceticismo total. De um ponto de vista pragmático, até mesmo Hume assumirá serem incabíveis estas dúvidas, mas como filósofo inquiridor que era, não pôde deixar que tal inferência continuasse sem uma explicação:

As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: Constatei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparências semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes. Admitirei, se lhes agradar, que é correto inferir uma proposição da outra; e sei, de fato, que essa inferência sempre é feita (HUME 2004, p. 64).

E embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos levá-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito da semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos (HUME, 2004, p. 66).

As tradicionais interpretações céticas enxergam Hume como sugerindo que argumentos indutivos não fornecem nenhuma evidência real ou embasamento para suas conclusões, assim, inferências indutivas são irracionais e injustificáveis e suas premissas não tornam suas conclusões mais prováveis.

Stove (1973), um dos expoentes desta interpretação, defende que Hume incorre em um ceticismo indutivo ao desdobrar de forma errônea as consequências do falibilismo indutivo, segundo o qual as premissas de um argumento indutivo nunca asseguram suas

conclusões a um nível de certeza absoluta. Ainda para Stove (1973), o que Hume promove é a ideia de que apenas argumentos dedutivos válidos podem aumentar a probabilidade de sua conclusão.

Há ao menos dois pontos insatisfatórios nesta leitura cética. O primeiro deles parte do escrutínio em torno dos métodos empregados por Hume. Se “uma tentativa de introdução do método de raciocínio experimental nas ciências morais” é o subtítulo do TNH, pode-se notar que Hume admite o uso do método experimental, admitidamente indutivo. Caso a conclusão de Hume frente ao seu próprio argumento da falibilidade indutiva fosse um ceticismo indutivo, o mesmo método deveria ser abandonado.

Em compasso com o subtítulo da obra, Hume não abre mão do uso de inferências indutivas ao longo de suas análises do comportamento humano, mesmo as feitas após a tessitura do argumento no TNH. Os partidários do ceticismo humeano poderiam replicar que isso seria uma indicação de quão psicologicamente inevitável é este mecanismo indutivo que portamos.

De acordo com esta concepção, o TNH não somente denunciaria a falibilidade da indução, mas também colocaria em ação instanciarções da própria teoria apresentada no texto. Para Garrett (1997), a mesma teoria psicológica que nos relega a uma inescapável prática indutiva também implica que continuaremos aprovando epistemicamente nosso envolvimento nela desde que ela continue sendo bem sucedida. Em outras palavras, embora os partidários da leitura cética usem diversas passagens das quais pode-se depreender falta de validade epistêmica da indução, para Garrett (1997), nenhuma das passagens do TNH ou da IEH o afirma incisivamente.

Caso Hume desejasse provar, através do fato de que a indução não se baseia nem em argumentos demonstrativos ou prováveis ou que a indução seria irracional e injustificada, ele estaria sendo inconsistente em decorrência da ausência de um momento posterior no qual ele nos concede a conclusão cética de forma categórica e explícita, embora inadvertidamente continue fazendo uso irrestrito de inferências deste tipo após apresentar sua irracionalidade e ineficácia como garantia.

Por outro lado, dispomos das recentes leituras não céticas que se apresentam basicamente em quatro diferentes versões. Essas leituras são: Beauchamp e Rosenberg (1981), Arnold (1983), Broughton (1983) e Baier (1991). Em comum, elas dividem a hipótese de que Hume teria empregado a palavra *razão* em um sentido diferente do

interpretado até então.

Apesar de dar ênfases diferentes à questão, todas as interpretações não céticas têm uma concepção em comum, a saber, a de que Hume assume inferências indutivas como não determinadas pela razão, e o faz em crítica às pretensões racionalistas de que alguns argumentos indutivos são demonstrativos e, na verdade, desejaria nos demover da ideia de que inferências indutivas poderiam ser sustentadas e justificadas *a priori*.

Estas abordagens restam enfraquecidas por se embasarem em uma distinção que nunca foi declarada em nenhum trecho das obras de Hume. Como observa Garrett (1997), em ocasião semelhante, na qual Hume tem de adotar um sentido diverso do corrente para algum termo ele nos faz uma advertência com relação ao termo *probabilidade* que Hume usa em um sentido vulgar, partilhado pelos demais filósofos de sua época, para depois restringir a um sentido específico que ele irá tratar em uma seção específica do TNH. Por que Hume não teria o mesmo cuidado ao usar o termo *razão* em outro sentido que não o corrente em sua época?

Outro ponto salientado por Garrett (1997) é que este sentido hipoteticamente adotado por Hume está em desacordo com a própria conclusão do argumento. É o que fica claro quando Hume afirma que “não podemos apresentar razão alguma para estender ao futuro nossa experiência do passado; mas somos inteiramente determinados pelo costume quando concebemos um efeito seguindo sua causa habitual” (HUME, 1995, p. 81)

O trecho supracitado constitui evidência de que o horizonte para o qual nosso autor aponta é mais distante que a modesta pretensão da leitura não cética, segundo a qual os esforços de Hume seriam dirigidos ao privilégio da dedução acarretado pelo racionalismo.

É central ao argumento de Hume mostrar que inferências indutivas não são derivadas da razão por não poderem ser nem demonstráveis nem prováveis. As leituras não céticas são incapazes de mostrar que confiamos em inferências indutivas mesmo que estas não sejam argumentos prováveis.

A ênfase da leitura não cética orbita a afirmação feita por Hume de que não podemos ter argumentos demonstrativos que produzam conhecimento que provem a tese da uniformidade da natureza. Entretanto, este trecho do argumento, como Garrett (1997) o remonta e como nós o entendemos, é um trecho intermediário, no qual Hume ainda não desenvolveu totalmente seu pensamento, e torna o passo seguinte — provar que a tese da uniformidade da natureza também não se pode provar através de um argumento provável

— completamente supérfluo.

Caso o objetivo de Hume fosse mesmo atacar um uso racionalista estrito da razão, trataria pormenorizadamente a questão de se a indução pode ou não ser justificada por um argumento provável. Nenhuma das propostas não céticas escapa desse problema, já que para eles o que interessa é realçar os trechos em que Hume ataca o problema de se a indução pode ser demonstrada. A proposta de Hume é menos modesta que a feita por leituras não céticas e menos ambiciosa que o resultado da leitura cética. Nossa a questão estará entre as duas leituras já apresentadas.

Releitura do argumento humeano: justificações epistêmicas e psicologia cognitiva

O que Hume nos oferece é um discurso sobre como a indução não se apoia em um argumento demonstrativo³ ou em um argumento provável⁴. A sugestão de Hume para dissolver essa questão é justamente o princípio do hábito, exposto na seção 5 de sua IEH.

Por outro lado, Hume permanece se referindo às inferências indutivas, mesmo após este desenvolvimento, como *raciocínios* ou *inferências*. Ou seja, haveriam então inferências que fazemos que não são desdobramentos de nossa razão, e por *razão* Hume se refere à mesma coisa que Locke se referia ao usar o termo — nossa faculdade de fazer inferências ou produzir argumentos, e não em um sentido estritamente racionalista, como quer a leitura não cética, ou em um sentido epistêmico normativo, como desejam os partidários de Stove (1973).

Obviamente esta falta de lastro racional para a indução nos conduz a um questionamento teórico sobre a legitimidade da indução e sobre seu valor epistêmico. A ênfase é dada ao fato de que há uma outra causa para que façamos tais inferências mesmo que não baseadas na razão: essa causa é o formato último de nosso entendimento, em outras palavras, nos valemos delas pois pensamos de acordo com inferências desse tipo.

Disputas sobre o ponto central do argumento humeano advêm de uma confusão

³ Pois, como visto, tal demonstração teria premissas contingentes cujo contrário é absolutamente concebível e para ser demonstrativo, suas premissas deveriam ser necessárias (sua verdade deve ser estabelecida por meio de relação entre ideias).

⁴ Pois tal prova seria circular já que, ou se valeria de argumentos indutivos ou dedutivos, cujas premissas seriam contingentes já que partiriam de uma questão de fato.

entre o par que o filósofo enxerga em argumentos demonstrativos e prováveis e o par que se sobrepôs a este primeiro: argumentos dedutivos válidos e inválidos, respectivamente. Este segundo par se baseia exclusivamente na força e natureza da relação entre premissas e conclusão de um argumento.

Hume não se propõe a uma análise do valor epistemológico da indução, assim como não nega seu valor ou que seja uma forma de raciocínio. Sua análise se além ao que — feita a prova de que induções não se baseiam na razão — nos leva a fazer inferências desse tipo e, portanto, do mecanismo que partilhamos com animais. Este mecanismo nos faz projetar as conjunções constantes de eventos por nós experienciados para eventos futuros, e ainda gera uma crença a respeito desses casos futuros.

Essa é, para Garrett (1997), uma questão de psicologia cognitiva, enquanto a justificação da indução, essa sim, seria uma questão epistemológica por excelência. Assim, o argumento de Hume explicita que nenhum argumento pode dar conta da fiabilidade da indução sem pressupor essa fiabilidade, daí o fracasso em tentativas posteriores em resolver o problema da indução como proposto por Hume. Este fracasso é uma evidência da força do próprio argumento de Hume.

É possível concluir, portanto, que a fiabilidade da indução não pode ser justificada, nossa relação com o mundo apenas a pressupõe. Um espectro cético pode ser atribuído à Hume nesse quesito, a saber, o conhecimento humano é limitado, imperfeito. Para estas alegações pessimistas e céticas há passagens explícitas por toda obra de Hume, o que não credencia as leituras céticas de seu argumento.

Considerações finais

Nosso percurso argumentativo procurou apresentar um breve histórico do problema da indução até David Hume, o filósofo que propôs uma perspectiva radical sobre a indução. Para tanto, exploramos a construção da filosofia humeana segundo o fio condutor de sua proposta: examinar o entendimento humano, o que teve por requisito uma análise dos tipos de ideias (sensações e ideias), bem como uma análise acerca dos objetos para os quais o entendimento se dirige (questões de fato e relações de ideias), bem como a maneira pela qual este se organiza (semelhança, contiguidade e causa e efeito).

Este último de ideia se torna central, pois viabiliza extrapolar a memória e a

experiência sensível, e se radica no hábito enquanto tendência geral, o que incute crenças. Tais crenças não são vinculadas a uma dimensão epistemológica, senão psicológica (GARRET, 1997). Foi esta a defesa de Hume que buscamos evocar, o que afasta as pretensas leituras céticas e não céticas do problema como exposto por ele.

Finalmente, esperamos ter advogado pela posição de que a fiabilidade da indução não pode ser justificada, uma vez que está pressuposta. Assim entendemos que Hume não teve como objeto a análise o valor epistemológico da indução, já que não nega seu valor ou que seja uma forma de raciocínio. Desta maneira, advoga um ceticismo mitigado, para o qual o conhecimento humano é limitado, imperfeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTOTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. Bauru: EDIPRO, 2005.

_____. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

ARNOLD, Scott. Hume's Skepticism about Inductive Inference. *Journal of the History of Philosophy*, v. 21, p. 31-55, 1983.

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

BAIER, Annette. *A Progresso d Sentiments: Reflections on Hume's "Treatise"*. Cambridge; Harvard University Press, 1991.

BARAQUIN, Nöella; LAFFITTE, Jacqueline. *Dicionário universitário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BEAUCHAMP, Tom; ROSEMBERG, Alexander. *Hume and the problem of causation*. New York: Oxford University Press, 1981.

BROUGHTON, Janet. Hume's Skepticism about Causal Inference. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, p. 3-18, 1983.

DE LACY, Estelle. *Philodemus: on Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism*. Oxford: Lancaster Press, 1941.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Entre o ceticismo e o não-ceticismo: David Hume e o *velho* Problema da Indução | Loryne Viana de Oliveira

GARRETT, Don. Reason and Induction. *In: Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo. Unesp, 2004.

_____. *Resumo do Tratado da Natureza Humana*. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

_____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo. Unesp, 2000.

RUSSELL, Bertrand. *Os problemas da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

SEXTO EMPÍRICO. *Complete Works in 4 vols*. Tradução de BURY, R. Harvard: Harvard University Press, 2006.

STOVE, David. *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1973.