

HUME E A RACIONALIDADE DO CONHECIMENTO CAUSAL *

Diz uma velha lenda que Hume levou o empirismo até às últimas consequências: até ao cepticismo, ou mesmo coisa pior. Na interpretação da filosofia de Hume, também já se falou muito de irracionalismo, de psicologismo e de desespero epistemológico. E também se disse que a teoria humeana da inferência causal ocupa a posição mais central de todas, no próprio coração do cepticismo do filósofo escocês, devido sobretudo ao seu "associacionismo". Mas em anos mais recentes o mito do Hume céptico – defensor de um cepticismo mais radical do que o seu próprio e assumido "cepticismo mitigado" – tem sofrido um certo descrédito, tendo até mesmo sido publicado um livro a proclamar a relevância da *defesa* da inferência causal na filosofia humeana¹.

Pessoalmente não pretendo a chegar ao extremo de afirmar a existência de uma defesa deliberada da inferência causal nessa filosofia, inclinando-me preferencialmente para a ideia mais moderada de que a contribuição de Hume constituiu sobretudo uma tentativa de *explicação* dessa inferência, bem como da crença causal que a acompanha. O problema da impossibilidade de justificar logicamente esse tipo de inferência foi suscitado pelo próprio filósofo, conforme tem sido reconhecido por todos os filósofos, de Kant a Quine, e historicamente as tentativas de defesa da

* Esta é a versão portuguesa, consideravelmente modificada, de *Hume's Empiricism and the Rationality of Induction*, texto apresentado no XX Congresso Mundial de Filosofia em Boston, em Agosto de 1998. A versão inglesa foi publicada em *Modern Philosophy*, Bowling Green, 2000. Alguns dos temas deste artigo são desenvolvidos nos meus *Novos Estudos Humeanos*, Imprensa Nacional, Lisboa, no prelo.

¹ Fred Wilson, *Hume's Defence of Causal Inference*, University of Toronto Press, 1997.

inferência causal têm surgido sobretudo como reacções ao desafio humeano. Mas penso devermos concordar com o argumento de Fred Wilson a favor da racionalidade. Da inferência causal na filosofia humeana, sem deixar de assinalar que esta posição deveria ter levado o autor a evitar falar de associacionismo a respeito dessa filosofia.

É provável que Hume tenha partido de um projecto associacionista no *Tratado da Natureza Humana*², mas pelo menos na versão definitiva da sua teoria da inferência, na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, inexistente qualquer espécie de confusão entre os princípios de associação de ideias, por um lado, e por outro lado a inferência e raciocínio causais. A formação da crença causal apresenta importantes semelhanças com alguns casos de associação entre ideias e impressões³, mas a ligação entre a causa e o efeito depende *unicamente* da observação de conjunções repetidas, não de qualquer princípio de associação. No *Tratado* essa ligação ainda é *trivialmente* chamada "associação", embora não seja atribuída a qualquer dos três princípios de associação de ideias indicados na secção dedicada a esse tema⁴, mas a versão final da teoria, oferecida na *Investigação*, evita qualquer confusão a esse respeito.

O facto de muitos intérpretes terem defendido a existência de uma teoria associacionista da causalidade na filosofia de Hume deve-se

talvez a algumas imprecisões do *Tratado*, mas a célebre Advertência que o nosso filósofo publicou na última edição das suas obras completas deveria nos alertar contra qualquer leitura apressada desse livro tão complexo⁵. No entanto, é forçoso reconhecer que, mesmo na *Investigação*, há pelo menos um texto onde parece haver a sugestão dessa espécie de associacionismo. Ao comparar a formação da crença causal com certos casos de associação entre ideias e impressões, apontando uma transferência da vivacidade destas últimas, afirma Hume que na crença derivada da relação entre causa e efeito surge "uma concepção mais firme e mais forte", acrescentando: "E se for o mesmo o caso das outras relações ou princípios de associação, tal poderá ser estabelecido como lei geral ocorrendo em todas as operações da mente"⁶.

Há neste texto uma certa aparência de associacionismo, mas o que ele efectivamente apresenta é uma comparação entre a relação causal, por um lado, e por outro lado *outras relações*, a saber, os princípios de associação de ideias. Não há como não ver aqui *quatro* relações, e não apenas três: os princípios de associação e a relação entre causa e efeito. Neste caso, uma das fontes de mal-entendidos é que o último dos três princípios leva o mesmo nome, "causa e efeito" (no *Tratado*) ou "causação" (na *Investigação*), que a relação causal propriamente dita. Mas os exemplos apresentados por Hume não deixam lugar a qualquer dúvida quanto à diferença fundamental entre ambos.

Os exemplos mais conhecidos de relação causal propriamente dita na obra humeana são talvez "a chama e o calor, a neve e o frio" ou "o choque de duas bolas de bilhar"⁷ e outras "conjunções constantes" como estas. A partir da repetição destas conjunções e da força do

² John Passmore, *Hume's Intentions*, Duckworth, Londres, 1968, p. 116.

³ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding (Enquiry)*, V, ii, in *Enquiries*, Clarendon Press, Oxford, 3ª ed., 1975, pp. 49-50; ou *Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Imprensa Nacional, Lisboa, 2002, p. 63-4.

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature (Treatise)*, iii, 14, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed., 1978, p. 170; ou *Tratado da Natureza Humana*, tradução de Serafim da Silva Fontes, revisão técnica e prefácio de João Paulo Monteiro, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, p. 212.

⁵ *Enquiries*, p. 2; ed. port., p. 21.

⁶ *Enquiry* V, ii, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 46, 75.

princípio chamado “costume ou hábito”, que na *Investigação* é nitidamente distinto de qualquer associação de ideias, forma-se uma ligação entre as percepções conjugadas, uma ligação “tão inevitável como sentir a paixão do amor quando recebermos benefícios”⁸, de modo tal que, quando uma dessas percepções se apresenta, inevitavelmente surge na mente a ideia correspondente à outra.

Comparemos isto com os exemplos humeanos da verdadeira *associação por causação*. Quando vemos “o filho de um amigo que há muito se encontra morto ou ausente”, a “ideia correlativa” desse amigo é revivida “em cores vivas”, por haver uma transferência de vivacidade da impressão do filho para a ideia associada da sua “causa”, ou seja, a do pai. Ao ver as relíquias de um santo ocorre um fenómeno semelhante, embora essas relíquias, como por exemplo a roupa ou mobiliário, “devam ser consideradas efeitos imperfeitos” do santo. No segundo caso, a devoção religiosa é avivada porque passa a haver uma concepção do santo que é mais forte do que a “ideia lânguida” que dele tínhamos anteriormente (p. 53). Creio que esta comparação fala por si mesma, como prova da diferença existente entre as crenças causais e as mais vivazes superstições. Ou seja, para Hume a crença causal não *deriva* da associação de ideias: se a crença causal é uma ideia avivada, como as do santo e do amigo ausente, e como os correspondentes exemplos de semelhança e contiguidade (pp. 51-2), tal significa apenas que existe uma analogia parcial entre o primeiro caso e alguns casos de associação entre impressões e ideias.

Assim, na famosa passagem do *Sumário* do Tratado (*Abstract*) onde Hume proclama que os princípios de associação são “o cimento do universo”, o que ele realmente está a dizer é que esses princípios são “os únicos laços entre os

nossos pensamentos” em alguma coisa que não o raciocínio causal. O *Tratado* comenta, sobre os princípios de associação, que com a sua “força suave” eles são “de certo modo a natureza a apontar a todos aquelas ideias simples que são mais adequadas para serem unidas numa ideia complexa”, o que explica, por exemplo, “porque é que as línguas correspondem tão aproximadamente umas às outras” (pp. 10-1). Se não tivéssemos ideias complexas é óbvio que não teríamos qualquer noção do universo – o que talvez seja suficiente para justificar essa célebre metáfora de Hume.

John Mackie escreveu um belo livro com esse título, *O Cimento do Universo*. E num outro livro o mesmo autor resumiu a posição humeana central a respeito da inferência causal nos seguintes termos: “A verdade quanto a essa questão é apenas que quando sequências de uma determinada espécie são observadas um certo número de vezes estabelece-se uma associação de ideias, de modo que depois de observar o antecedente esperamos um sucessor como aqueles que comumente se seguiram a eventos antecedentes similares”⁹. Creio que isto é um erro, pelas razões aqui apresentadas. A associação de ideias por causação só se estabelece *depois*, quando já *acreditamos* que uma certa pessoa é filha de outra, ou que alguma coisa pertenceu a um determinado santo, e a mesma associação também funciona entre impressões e ideias. A necessidade prévia dessa crença é perfeitamente explicitada na *Investigação*: “nestes fenómenos é sempre pressuposta a crença no objecto correlativo, sem a qual a relação não poderia ter efeito” (p. 52).

Diversos intérpretes têm atribuído a Hume uma teoria associacionista da causalidade. John Passmore tem no seu *Hume's Intentions* um

⁸ *Ibid.* p. 46.

⁹ *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, in *Treatise*, p. 662.

¹⁰ J. L. Mackie, *Logic and Knowledge*, Oxford University Press, 1985, p. 181.

capítulo inteiro dedicado a Hume "o Associacionista", onde se lê que para o filósofo escocês a conexão causal "não faria parte do Universo para nós (pelo menos) se não fosse a influência da associação"¹¹. E Alfred Ayer, no seu pequeno livro sobre Hume, pretende estabelecer uma diferença entre os dois primeiros princípios de associação e o terceiro, na medida em que a semelhança e a contiguidade forneceriam "trilhos" para o movimento da atenção, enquanto que a associação por causação seria "a principal fonte" das crenças factuais¹². Segundo Antony Flew, na filosofia de Hume a ideia de associação seria "crucial para toda a explicação da aprendizagem por experiência"¹³. Todos estes grandes intérpretes, neste caso, infelizmente apenas contribuíram para perpetuar uma velha confusão a respeito do papel da associação na filosofia humeana do conhecimento.

Hume sem dúvida era associacionista quanto às paixões e os sentimentos morais, além das regras sociais da justiça e muitos outros aspectos da vida humana, tão diferentes entre si como o gosto literário e a superstição. Os Livros II e III do *Tratado* dão amplas mostras disso, além da *Investigação sobre a Moral*, da *Dissertação sobre as Paixões* e dos *Ensaio*s. Mas o principal aspecto a sublinhar aqui é que a associação de ideias não exerce qualquer papel *cognitivo* na sua filosofia, para além de servir como "cimento das ideias complexas". É sabido que o princípio que desempenha esse papel é o costume ou hábito, tema de que trataremos mais adiante. Não há qualquer fundamento para a lenda do associacionismo humeano a respeito da causalidade.

Apesar da firme posição de Fred Wilson a favor da racionalidade da teoria humeana do

conhecimento, também este intérprete parece acreditar que a associação de ideias é fundamental para a concepção da inferência causal desenvolvida pelo nosso filósofo. Alega ele, por exemplo, que entre os "diferentes tipos de associação" Hume inclui "as implicadas pelas inferências causais" (p. 34). Espero ter conseguido mostrar que em Hume não existe tal coisa. Penso que a defesa da filosofia de Hume por Wilson seria mais convincente se este intérprete perdesse a sua fé no mito do associacionismo "cognitivo" do filósofo escocês.

O seu David Hume, tal como o Hume de Norton e Flage¹⁴, para citar apenas dois exemplos das mais recentes tendências na interpretação desse filósofo, tem uma teoria *positiva* a oferecer, e não uma destruição negativa da ciência ou do senso comum. E não apenas uma filosofia positiva da natureza humana: segundo Wilson, a teoria humeana da inferência causal equivale a uma justificação da ciência em geral, gravitando em torno do que o filósofo diz no *Tratado* acerca das "Regras para julgar as causas e efeitos"¹⁵. Tudo isto é incompatível com o associacionismo.

Um outro aspecto controverso desta interpretação é Hume ser apresentado como um *adversário* da indução por enumeração simples (p. 138). Este princípio teria falhado "o teste da experiência" no texto da página 150 do *Tratado* que passo a reproduzir (citado nas páginas 139-40 de Wilson): "Quando examinamos este acto da mente e o comparamos com as mais gerais e autênticas operações do entendimento, verificamos que ele é de natureza irregular, e destrutivo de todos os mais estabelecidos princípios do raciocínio, e devido a isso o rejeitamos".

Wilson conclui daqui que, segundo Hume, apenas as regras da ciência podem ser justifica-

¹¹ John Passmore, *loc. cit.*

¹² Alfred Ayer, *Hume*, Oxford University Press, 1980, p. 56.

¹³ Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961, p. 18.

¹⁴ David Fate Norton, *David Hume, Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982; Daniel Flage, *David Hume's Theory of Mind*, Routledge, Londres, 1990.

¹⁵ *Treatise*, I, iii, 15, p. 173.

das, pois são as únicas que “geram crenças que satisfazem a curiosidade” (p. 140). A indução por enumeração simples teria sido descartada na passagem acima citada. Mas procuremos apreciar mais rigorosamente o contexto desta discussão no *Tratado*. O conteúdo da Secção 13 de I, iii é uma discussão da “probabilidade não-filosófica” e da maneira como as “regras gerais” se erguem “em oposição umas às outras” (p. 149). Algumas destas regras gerais são, segundo Hume, “formadas a partir da natureza do nosso entendimento e da nossa experiência das suas operações nos juízos que formamos acerca dos objectos”, e é através delas que “aprendemos a distinguir entre as circunstâncias acidentais e as causas eficientes”. São estes os princípios que nos guiam na ciência e na aprendizagem em geral e acabam por conduzir às próprias regras gerais elencadas na Secção 15. Mas é bem sabido que Hume também discute aqui uma outra espécie de regras gerais, derivadas da *imaginação* e não do entendimento, as quais desempenham um papel enganador no nosso pensamento, sobretudo quando se opõem às da primeira espécie.

É nos seguintes termos que Hume descreve o mecanismo desta segunda espécie de regras gerais: “Quando surge um objecto semelhante a qualquer causa em circunstâncias muito consideráveis, a imaginação transporta-nos naturalmente para uma concepção vívida do efeito habitual, mesmo que esse objecto seja diferente dessa causa quanto às mais relevantes e eficazes circunstâncias. Eis aqui a primeira influência das regras gerais” (pp. 149-50). Ora é exactamente neste ponto que Hume acrescenta aquela passagem que vimos Wilson comentar: “Quando examinamos este acto da mente, etc...”. Fica agora claro, segundo creio, que esta última passagem nem de longe se refere à indução por enumeração simples, mas apenas a um uso inferencial *incorrecto*, como nos casos em que somos dominados por *preconceitos* –

conforme veremos agora em exemplos mais concretos.

O tema do preconceito tem início na página 146 da mesma Secção, como exemplo de probabilidade não-filosófica derivada de regras gerais: “Os irlandeses nunca são considerados espirituosos, e aos franceses nunca é reconhecida solidez, mesmo que em muitos casos a conversa dos primeiros seja muito agradável, e a dos últimos muito judiciosa; tal é o preconceito que se tem contra eles que sempre são considerados tolos ou fúteis, contra a razão e o bom senso”. Ao que o filósofo escocês não resistiu a acrescentar: “A natureza humana é grandemente sujeita a erros desta espécie, e talvez tanto nesta nação como em qualquer outra” (pp. 146-7).

O que nitidamente significa que, quando aparecia um irlandês ou um francês, pelo menos na Inglaterra de Hume, ele era um exemplo de “objecto semelhante a uma causa”, correspondendo talvez esta última, se é que era essa realmente a opinião de Hume, ao boçal irlandês ou frívolo francês dos figurinos tomados por “típicos”. A despeito do evidente brilho da conversa de alguns dos primeiros e da clara seriedade da de alguns dos segundos mostrarem à saciedade tratar-se de “objectos” muito diferentes, “nas circunstâncias mais importantes e eficazes”, dos modelos originais que supostamente deram origem aos referidos preconceitos – apesar disso, a força das regras gerais irracionais e fantasiosas levava os ingleses menos clarividentes a decidir, de modo altamente não-filosófico, que era provável eles terem os mesmos defeitos que os preconceitos nacionalistas atribuíam aos seus concidadãos. Fim de uma velha e triste história.

Nada aqui se refere à indução por enumeração simples. Suponho que Fred Wilson tenha confundido a *má* com a *simples* inferência – o aspecto principal sendo aqui que as regras gerais irracionais nos levam a desprezar ou

ignorar circunstâncias relevantes. Não é isto o que acontece com a indução simples, e até mesmo Francis Bacon talvez concordasse que este tipo de regra geral é muito mais “pueril” do que o era a indução por enumeração simples segundo a sua própria concepção¹⁶. Bacon critica este tipo de indução porque, diz ele, “as suas conclusões são precárias e expostas ao perigo de um exemplo contraditório; e de modo geral decide a partir de um número demasiado pequeno de factos, e só aqueles que estão à mão”. Nada disto tem qualquer relação com o ignorar provas visivelmente contrárias às nossas inferências probabilísticas, como ocorre nos exemplos de Hume. Mesmo assim talvez fosse interessante inquirir de que modo o nosso filósofo teria respondido ao Chanceler – e a Fred Wilson.

Creio que Hume teria discordado deste último, pelas razões aqui brevemente apontadas. Estou convencido de que ele teria insistido que o seu capítulo sobre a probabilidade não-filosófica não encerra qualquer crítica à indução por enumeração simples. Mas talvez ele faça isso em outro lugar. O que teria ele respondido ao desafio de Bacon?

Um primeiro elemento dessa resposta talvez seja o próprio facto de Hume tratar apenas, no *Tratado* ou na *Investigação*, da inferência causal e não da inferência indutiva em geral. Sem dúvida, o seu devastador argumento na segunda parte da Secção IV da *Investigação*, sobretudo (mais ainda do que os argumentos do *Tratado* que vão na mesma direcção), demonstrando a impossibilidade de qualquer justificação lógica da inferência causal, foi tomado pela maioria dos intérpretes do século xx, de Russell a Beauchamp, passando por Popper e muitos outros, como completa destruição da legitimidade da indução em geral. Ou seja, Hume teria visado na sua argumentação, além da generali-

zação contida na inferência causal, o resto das generalizações indutivas, notadamente as generalizações das qualidades sensíveis dos objectos. E é notório que em muitos epistemólogos, de Russell a Hempel, os exemplos favoritos da generalização indutiva que seria atingida pela crítica de Hume sejam, por exemplo, “todos os corvos são pretos”, ou “todos os cisnes são brancos”, ou seja, generalizações de qualidades sensíveis que nada têm a ver com a inferência causal.

Procurei mostrar num trabalho recente¹⁷ que sobretudo a referida, e decisiva, segunda parte da Secção IV da *Investigação*, não apenas se limita a exemplos de causalidade física praticamente (embora não logicamente) indubitáveis, como além disso se refere à descoberta das qualidades sensíveis dos objectos (no caso, as do pão) como feita apenas pela observação que a natureza nos permite dessas qualidades em cada um dos objectos que compõem essa “espécie natural”, sem que o nosso filósofo pareça se interessar por qualquer generalização dessa descoberta. Fosse por concordar com a crítica de Bacon ou por outras razões, o que nesta globalmente obscura questão me aparece como cristalinamente claro é que Hume não arrisca qualquer teoria acerca da indução em geral ³/₄ e é de notar que os comentadores do século xix, como Green & Grose, T. Huxley e Selby-Bigge, não incluem a indução no campo problemático que atribuem a Hume, mas apenas, como creio ser correcto, a inferência causal.

Não apenas a segunda parte, mas também a primeira da referida Secção IV, coloca o problema de saber “qual é a natureza daquela evidência que nos assegura de qualquer existência real ou questão de facto” em termos tais que logo desde início a problemática fica circunscrita à evidência de que dispomos para as

¹⁶ Francis Bacon, *The New Organon*, Bobbs-Merrill, Nova York, 1960, pp. 98-9; citado em Wilson, p. 138.

¹⁷ “Russell and Humean Inferences”, *Principia*, 5 (1-2), 2001, pp. 55-72.

nossas conclusões causais, sem qualquer generalização fora deste círculo mais restrito¹⁸. Pareceria razoável perguntar se de facto os corvos são todos pretos, e chamar a isto uma “questão de facto”, e uma questão de facto *geral*. Mas Hume exclui sumariamente dessa categoria esse e todos os outros exemplos de possível generalização de qualidades sensíveis. Para ele, claramente, factos são factos causais. Não vou discutir se outros sentidos do mesmo termo não seriam, na época do nosso filósofo, igualmente respeitáveis. Apenas constato que ele os deixa totalmente de lado. Tal como, por outro lado, nada tem a dizer, nesta secção, sobre a evidência de que dispomos para afirmar qualquer facto *particular* ^{3/4} embora para nenhum de nós fosse estranho admitir que se está ou não está um prato em cima daquela mesa é uma “questão de facto”, num sentido perfeitamente razoável da expressão.

Assim, estou certo de que Hume não negaria os defeitos apontados à indução pelo Chanceler, e talvez o convidasse a ler aquele mesmo capítulo 15 do *Tratado* (I, iii) ao qual Wilson acertadamente atribui tão grande importância, e a notar que as oito regras aí enunciadas se destinam precisamente a reduzir o carácter “precário” das nossas inferências e a ampliar o “número de factos” a partir dos quais elas são erigidas pelo raciocínio experimental. Em particular, pedir-lhe-ia para prestar atenção à passagem onde afirma que “devemos separar cuidadosamente tudo o que for supérfluo, e investigar através de novas experiências se todas as circunstâncias particulares da primeira experiência lhe eram essenciais” (p. 175).

Por outro lado, talvez Hume assinalasse que a racionalidade do conhecimento causal pode ser melhor apreciada no “modelo de natureza humana” apresentado na versão definitiva da sua teoria na *Investigação sobre o Entendimen-*

*to Humano*¹⁹. Esta versão convida-nos a imaginar uma pessoa que nunca teve qualquer experiência e que “foi repentinamente trazida a este mundo”. Ao princípio esse ser imaginário seria incapaz de qualquer inferência causal, sobretudo porque não é *razoável* concluir, a partir da mera sucessão de um evento após outro, que um deles seja a causa do outro. E Hume insiste: “A conjunção deles pode ser arbitrária e casual. Pode não haver *razão* para inferir a existência de um do aparecimento do outro (*ibid.*; meu sublinhado).

Nesta situação, a inferência causal depende daquilo que é ou não é razoável acreditar, e certamente não é racional adoptar conclusões sem razões. O que significa que o que é razoável é aquilo que esse sujeito cognoscente imaginário faria, sempre que observasse conjunções constantes entre alguns eventos e objectos da sua experiência. É evidente que isto está muito longe de constituir, para o nosso filósofo, toda a história da racionalidade humana. Mas pelo menos Hume deixa claro que esta história só pode *começar* se o sujeito cognoscente der esse primeiro passo. O fundamental é o seguinte: se pudéssemos assistir como espectadores ao início do conhecimento humano de realidades factuais, coisa que só podemos fazer idealmente, através do exercício da imaginação filosófica, poderíamos “ver” que esse conhecimento só pode ter começado pela simples inferência causal.

É claro que ao nos voltarmos para “sujeitos empíricos” como qualquer um de nós, que já fomos testemunhas de milhares de conjunções constantes, constatamos que muitas vezes procedemos a inferências mais complexas, notadamente quando tomamos “um só experimento como fundamento do raciocínio, e esperamos um acontecimento similar com um certo grau de certeza, quando o experimento tiver sido

¹⁸ *Enquiries*, pp. 26 ss; ed. port., pp. 42 ss.

¹⁹ *Enquiry*, V, i, p. 42.

realizado com exactidão e livre de todas as circunstâncias estranhas²⁰. No *Tratado*, Hume já tinha insistido que este tipo de inferência a partir de uma só conjunção é possível quando a experiência “é devidamente preparada e examinada” (p. 131), ou “realizada com critério, após a cuidadosa eliminação de todas as circunstâncias estranhas e supérfluas” (p. 104)²¹. Estas palavras apontam claramente para a razoabilidade deste tipo de inferência causal, e tende a enfraquecer todas as interpretações onde a teoria humeana da inferência é apresentada como uma espécie de “irracionalismo” ou uma “redução à psicologia”²².

Para Wilson, a inferência a partir de experiências singulares é uma espécie de “indução eliminativa” (p. 102), mas para Hume, além de não ser propriamente uma indução, ela depende, além da eliminação das circunstâncias estranhas, apenas de uma regra: que “*objectos similares, colocados em circunstâncias similares, produzirão sempre efeitos similares*”²³. Esta regra “newtoniana” corresponde à quarta das suas “regras para julgar as causas e efeitos” — “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito apenas surge da mesma causa” (p. 173). A regra é um princípio derivado da experiência, a partir de “muitos milhões de experimentos” que a estabelecem “por um costume suficiente” (p. 105). Na *Investigação* ela é designada como um “hábito geral” e como “um princípio geral habitual” (p. 107). Esse princípio muito geral é um “princípio costumeiro” que claramente faz parte de um processo racional e não de qualquer espécie de mecanismo irracional.

Hume propõe os nomes de “costume” e “hábito” como os mais adequados para aquele

princípio da natureza humana que nos torna suficientemente “sensíveis à repetição” — em contraste com a “insensibilidade” da razão em relação à mesma²⁴ — para operarmos a partir da repetição de conjunções de uma maneira capaz de produzir inferências preditivas. Mas que quer ele dizer com tais nomes? Na *Investigação* alega que esses são os nomes adequados desse princípio *porque* “sempre que a repetição de qualquer acto ou operação particular gera a propensão para renovar o mesmo acto ou operação, sem ser impelido por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, sempre dizemos que esta propensão é efeito do *Costume*”²⁵.

Como deveremos interpretar isto? Será melhor nos atermos a uma leitura “literal”? Quererá Hume realmente dizer aqui que a nossa sensibilidade à repetição de conjunções de objectos ou eventos *não passa* do mesmo princípio devido ao qual nos acostumamos a um novo sabor ou a um novo par de sapatos? Ou quererá dizer que o nosso velho conceito de costume, em alguns dos seus sentidos relevantes (aqueles que coincidem com alguns dos sentidos relevantes do conceito de *hábito*, que é talvez ligeiramente diferente), é suficientemente *análogo* à sensibilidade à repetição de conjunções, apontada pelo nosso filósofo, para justificar o *uso* dos mesmos termos?

No *Tratado*, Hume discute várias espécies de hábito, incluindo aquelas onde intervêm fenómenos mentais que nada têm a ver com conjunções (I, iii, 9: “Dos efeitos de outras relações e *outros hábitos*”; meu sublinhado). Certamente ele acreditava que todos esses fenómenos eram manifestações do mesmo princípio da natureza humana, uma certa sensibilidade à repetição — mas creio que o que

²⁰ *Ibid.*, IX, p. 107, nota.

²¹ Cf. meu “Hume, Induction and Single Experiments”, *Grazer Philosophische Studien*, 1956, Graz, 1999.

²² Karl Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 4 ss.; Antony Flew, *op. cit.*, pp. 98 ss.

²³ *Treatise*, p. 105.

²⁴ *Enquiry*, V, i, p. 43.

²⁵ *Enquiry*, *ibid.*

ele assim conseguiu foi uma *ampliação* do nosso conceito comum do costume, simplesmente acrescentando-lhe o seu próprio “subconceito” de uma sensibilidade à repetição de conjunções. Mas é importante acentuar que ele nunca pretendeu, nem poderia pretender, que o “seu” costume ou hábito tivesse as mesmas *propriedades* que os “outros hábitos”. Procuremos analisar o célebre princípio humeano.

Veja-se por exemplo o problema do *tempo*. O nosso conceito de costume, ou de hábito, no tempo de Hume como no nosso, abrange a propriedade de uma certa “sensibilidade ao tempo”: em todos os casos que consigo lembrar, quando dizemos que alguma coisa é efeito do hábito, ou do costume, indicamos sempre alguma mudança no decorrer do tempo – e não apenas uma mudança simplesmente produzida pela repetição. Além disso, há casos em que basta o tempo, sem qualquer repetição. Também temos, é claro, exemplos de “efeitos do costume” em que a repetição é essencial, e foi esse o ponto forte de Hume. Mas se for verdade, como provavelmente é, que mesmo no caso de aceitarmos acrescentar a proposta de Hume de uma “sensibilidade à repetição de conjunções” a um renovado e ampliado conceito de costume, deveremos também reconhecer que o “hábito humeano” é o único em que o tempo é irrelevante, como veremos em seguida – nesse caso trata-se simplesmente de algo que não foi notado por Hume, mas que o poderia ter levado a aceitar que o seu princípio não era uma típica espécie de hábito.

A “insensibilidade ao tempo” deste princípio humeano é tão evidente como aquela “insensibilidade à repetição” por ele mesmo apontada no caso da razão. Se se jogar um dado e se verificar que sai sempre ímpar, sem qualquer excepção, depois de um certo número de repetições chegar-se-á à conclusão de que com aquele dado vai sempre “dar ímpar”. Neste caso é irrelevante a quantidade de tempo gasta no proces-

so: pode-se jogar o dado 50 vezes em 50 segundos, ou em 50 dias sucessivos, que o resultado vai ser exactamente o mesmo. Neste espécie de inferência o tempo é totalmente indiferente. Teria Hume, caso tivesse notado este aspecto, insistido que *o mesmo hábito* é o princípio relevante, nestas inferências e naqueles casos em que nos habituamos, depois de muitas horas, a um novo tipo de música, ou a um novo perfume? Não creio que ele o fizesse – suponho que assinalaria haver diversas espécies de hábito, sendo o seu princípio diferente dos outros tipos em alguns aspectos e idêntico em outros, sem que em qualquer sentido seja exactamente “o mesmo” que essas outras espécies.

Aqui a questão mais importante é, creio, a da *racionalidade*: há outras espécies de hábito que estão ligadas a processos irracionais, ou “meramente psicológicos”, do espírito e do comportamento humanos. Alguns mal-entendidos a respeito disto encontram-se na base da lenda popperiana da “redução à psicologia” da teoria humeana da inferência. Tal como Wilson, recuso esse tipo de interpretação, embora a partir de argumentos diferentes. Hume nunca afirmou que as inferências simples são irracionais, ou desrazoáveis, ou equivalentes a outros processos da imaginação – como os associativos. Sustentou, sim, que não se pode atribuir a inferência causal à razão dedutiva, dando preferência a uma certa sensibilidade à repetição de conjunções. Mas o conhecimento da realidade dos factos causais depende de boas razões, como vimos na *Investigação* – não apenas nas ciências, mas também no caso das simples inferências de senso comum.

Pouco sentido teria aqui falar de irracionalismo ou de psicologismo. É certo que razões que não derivam da razão, e uma razoabilidade derivada de um instinto, não podem deixar de ter para alguns de nós um certo sabor de paradoxo. Talvez não seja fácil lidar com uma filosofia que nos diz que as inferências causais

derivam de uma fonte de racionalidade muito diferente daquela que tradicionalmente é chamada "razão". Mas a ética do discurso filosófico acarreta para todos nós o simples dever de reconhecer que essa filosofia tem estado entre nós por mais de dois séculos, que temos de enfrentar o facto de que ela está aqui, e que devemos procurar interpretá-la o melhor que pudermos. Procurando também, se possível, estudar as consequências que essa filosofia ainda pode ter para a epistemologia do nosso tempo.