

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DA INDUÇÃO EM DAVID HUME

Marcelo de Sousa Ferreira Alves¹

RESUMO: O presente artigo tem como escopo levantar algumas questões sobre o problema da indução em Hume (1711-1776). Hume realmente nos legou tal problema? Partindo da interpretação de alguns pensadores que defendem essa tese, isto é, que Hume teria nos legado o problema da indução, o texto propõe confrontá-la à luz da própria filosofia humeana. Longe de esgotar o tema, o texto abre um horizonte para pensar um Hume diferente da tradição.

Palavras-chave: Indução. Ciência. Epistemologia.

CONSIDERATIONS ON THE PROBLEM OF INDUCTION IN DAVID HUME

ABSTRACT: This article aims to raise some questions about the problem of induction in Hume. Is there an induction problem in Hume? Based on the interpretation of some philosophers who defend this thesis, that is, that Hume would have left us the problem of induction, the text proposes to confront it in the light of Humean philosophy itself. Without intending to exhaust the theme, the text opens up a horizon for thinking about a Hume different from tradition.

Keywords: Induction. Science. Epistemology.

1. INTRODUÇÃO

O *problema da indução*, também conhecido como *o problema de Hume*, é um desses problemas clássicos da filosofia² que até hoje é digno de interesse e discussão entre os filósofos da ciência. Bertrand Russell (1872-1970), por exemplo, um dos filósofos mais eminentes do século XX, atesta que tal problema persiste e que as respostas dadas até então não são satisfatórias:

Os grandes escândalos na filosofia da ciência desde a época de Hume tem sido causalidade e indução. [...] Hume deixou transparecer que nossa crença é uma fé cega à qual não se pode atribuir qualquer fundamento racional. Dr. Whitehead acredita que sua filosofia oferece uma resposta para Hume. Kant fez o mesmo. Sinto-me incapaz de aceitar ambas as respostas. [...] Devemos esperar que uma resposta seja encontrada; porém, sinto-me incapaz de acreditar que isso já tenha ocorrido. (2008, p.44).

¹ Doutorando em Filosofia pela UFC

² Assim como livre-arbítrio e predestinação, o problema da existência do mundo externo, entre outros.

Atribuído a David Hume, *o problema da indução* levanta dúvidas sobre a validade do método científico, isto é, o método indutivo³. Em linhas gerais, Russell assim ilustra *o problema da indução* em sua obra *História da Filosofia Ocidental*:

O ceticismo de Hume baseia-se inteiramente em sua rejeição do princípio de indução. O princípio de indução, tal como se aplica à causalidade, diz que, se A foi encontrada com muita frequência acompanhada ou seguida de B, e se não há nenhum exemplo de A que não haja estado acompanhada ou seguida de B, então é provável que, na próxima ocasião em que A seja observada, será ela acompanhada ou seguida de B. (1957, p.215-216)

Seguindo a citação acima e a interpretação usual, Hume não admitiria tal validade em uma inferência desse tipo (indutiva), pois nem a razão garantiria a repetição nem a própria experiência, em outras palavras, a razão (a priori) não consegue estabelecer uma relação de tal tipo: A logo B; deixando à mercê da experiência que, por sua vez, embora mostre que A é seguido de B, não pode garantir que essa repetição sempre sucederá. Sendo assim, devido a experiência se repetir e estarmos habituados a observar que B segue-se de A, fazemos tal inferência. A ciência, dessa forma, não teria uma justificação sólida que garantiria a veracidade de seu discurso. E é justamente isso que Popper (1902-1994), outro eminente filósofo do século XX, conclui sobre Hume:

As repostas dadas por Hume aos problemas lógicos e psicológicos da indução levam a uma conclusão irracionalista. De acordo com ele, nosso conhecimento, em especial o científico, é só hábito ou costume irracional, sendo indefensável em termos racionais. [...]. Hume pensava nisso como uma forma de ceticismo. (2010, p. 107-108).

A questão que aqui se põe é a seguinte: Hume realmente legou esse problema para posteridade? *O problema da indução* é, de fato, um problema para Hume? Hume acreditou que a ciência não teria um fundamento racional? Neste artigo lançar-se-ão algumas questões que entram em contraste com essa interpretação usual, questões essas que se impõem à luz da própria filosofia de Hume. Mas antes de nos debruçarmos

³ Uma vez que se entende que esse seria o método científico.

propriamente nisso, cabe nos determos, mesmo que brevemente, em como geralmente é formulado o *problema da indução* dentro da filosofia de Hume.

2. O PROBLEMA DA INDUÇÃO NA FILOSOFIA DE HUME

Na busca de compreender como se dão os raciocínios sobre os fatos, isto é, o que está em jogo quando nos referimos a todas nossas inferências sobre o mundo, Hume destaca a relação de causa e efeito. Todos os raciocínios ou inferências baseadas em *questões de fato* fundam-se em raciocínios causais. Por exemplo, quando observo fumaça, infiro que há fogo. Essa relação implica numa dependência causal de uma percepção (fumaça) para com outra (fogo). Peguemos um exemplo do próprio Hume:

Um homem que encontre um relógio ou qualquer outra máquina em uma ilha deserta concluirá que homens estiveram anteriormente nessa ilha. Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta. Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitio do ser humano, e estão intimamente conectados a ele. Se dissecarmos todos os outros raciocínios dessa natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito, e que essa relação se apresenta como próxima ou remota, direta ou colateral. Calor e luz são efeitos colaterais do fogo, e um dos efeitos pode ser legitimamente inferido do outro. (HUME, 2004, p. 54).

A inferência causal supõe que há uma conexão entre duas percepções distintas, o fato presente e o que dele se infere. Se observo o fogo infiro que, ao me aproximar, sentirei calor; antecipo o efeito pela causa antes mesmo que ele se manifeste. A relação causal, assim, é o fundamento de todos os raciocínios baseados nos fatos. Tendo isso como manifesto, ou seja, que todos os raciocínios baseados nos fatos são processados pela relação de causa e efeito, já que tal relação pressupõe uma conexão do fato presente com o que dele se infere, o segundo passo a ser tomado é investigar como chegamos ao conhecimento dessa relação, isto é, qual o fundamento da relação de causa e efeito. “Assim, se quisermos nos convencer quanto à **natureza desta evidência que nos assegura quanto à questões de fato**, devemos investigar como chegamos ao

conhecimento de causas e efeitos [negrito meu]” (HUME, 2004, p.55). O fundamento da relação causal, dirá Hume, não está na razão, uma vez que ela, por si só, não garante que uma relação causal possa se dá *a priori*. Se a razão fosse capaz de ser responsável por tal relação, de um só fato poderíamos inferir outro; mas é somente pela *experiência* que a inferência acerca dos fatos é possível, já que é através dela que constatamos que certas ideias acompanham outras que são distintas das mesmas e das quais dependem sua existência. Hume se esforçará para mostrar que as verdades propiciadas pela relação causal dependem da experiência e que é um erro pensar que tais verdades possam ter seu fundamento na razão ou em qualquer raciocínio *a priori*.

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

A experiência determina que objeto é causa ou efeito de outro; se não tivéssemos a experiência para nos apontar que certos objetos seguem outros (seja como causa seja como efeito), estaríamos no campo da pura especulação *a priori*, uma vez que “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela” (HUME, 2004, p.58). Adão, diz Hume, mesmo com suas faculdades racionais inteiramente perfeitas, jamais poderia inferir, por qualquer raciocínio *a priori*, que a fluidez e transparência da água o sufocaria. E é apenas e somente pela experiência que ele constataria e inferiria essa relação causal. “Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades” (HUME, 2004, p.61). Portanto, a experiência é o fundamento das inferências dadas pela relação de causa e efeito e sem ela (a experiência) vaguearíamos num mundo de possibilidades arbitrárias.

O *problema da indução* se dá a partir do momento em que Hume se pergunta se a experiência pode garantir a verdade dos fatos. Uma vez que a relação causal é responsável pelos raciocínios sobre os fatos e que a experiência determina que um objeto segue de outro, ela, a experiência, pode me garantir que tal repetição sempre se sucederá? Não,

responde Hume. A repetição de experiência não garante um princípio geral. Hume percebeu que os raciocínios indutivos escondem um pressuposto, a saber, “[...] todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro está em conformidade com o passado”. (HUME, 2004, p.63). E essa suposição é melhor explicada nesta passagem:

Quanto à *experiência* passada, pode-se admitir que ela provê informação *imediata e segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? [...] O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secreto semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. (HUME, 2004, p.63).

A repetição da experiência só mostra que certos fatos seguiram de outros (no passado), mas não garante que eles sempre seguirão, pois “[...] não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários”. (HUME, 2004, p.65). E é com razão que Hume diz: “As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: *Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes*”. (HUME, 2004, p. 63-64). Falta aqui o princípio de inferência, ou seja, o princípio que explica esse salto, o que Hume chama de “termo médio”: “Requer-se aqui um termo médio que possibilite à mente realizar uma tal inferência, se é que ela é de fato realizada por meio de algum raciocínio ou argumento”. (HUME, 2004, p.64); “[...] em que passos argumentativos funda-se essa *inferência*? Onde está o termo médio, as ideias interpostas que ligam proposições tão distantes umas das outras?” (HUME, 2004, p.67). Hume responde a essa questão dizendo que o *hábito* ou *costume* é o responsável por tal inferência, que nada teria a ver com a razão. O hábito seria o termo médio.

Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma pensão a realizar

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

Dessa forma, todos os raciocínios indutivos não teriam uma justificção racional, não passariam de uma generalização habitual. Seguindo o raciocínio exposto acima, Russell e Popper teriam razão em reconhecer o grande problema deixado por Hume para a ciência indutiva. Entretanto, ao analisarmos essa questão em outra perspectiva, veremos que ela sequer é levantada por Hume.

3. O PORQUÊ DE HUME NÃO TER LEGADO ESSE PROBLEMA

Antes propriamente de se dispor a investigar qual o fundamento dos raciocínios baseados nos fatos, o que ele chama de *questões de fato*, Hume faz uma distinção fundamental entre o que seria *relações de ideias* e *questões de fato*. As *relações de ideias* são afirmações que são **demonstrativamente verdadeiras**: “*Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas grandezas. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números” (HUME, 2004, p.53). Todas essas proposições são intuitivamente verdadeiras e implicam absoluta necessidade, já que seu contrário leva a uma contradição, uma vez que basta apenas uma inspeção no espírito (independentemente dos fatos) para constatar sua veracidade. Diferentemente das *relações de ideias*, as *questões de fato* dependem dos fatos para que se possa estabelecer a verdade de suas proposições, já que não implicam qualquer necessidade, o contrário de um fato pode sempre ser concebido como possível: “*Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar **demonstrar** sua falsidade [negrito meu]” (HUME, 2004, p.54). Demonstração implica necessidade matemático-geométrica (lógica), coisa que não se encontra nos fatos, fazendo das verdades dos fatos (*questões de fato*) serem

distintas das verdades demonstrativas (*relação de ideias*). E é por essa razão que Hume levanta a seguinte questão:

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 dos registros de nossa memória (HUME, 2004, p.54).

A questão a ser investigada por Hume na citação acima é a seguinte: qual o fundamento da evidência que nos assegura quanto à verdade dos fatos, uma vez que eles (os fatos) não trabalham com demonstrações? Em outras palavras, o que determina a verdade ou o conhecimento sobre *questões de fato*? O que está por trás desse tipo de verdade? Existe algo na verdade sobre os fatos⁴ (*questões de fato*) que é diferente da demonstração ou das verdades demonstrativas, mas que, no entanto, seu grau de segurança é equiparado a ela⁵. Notemos que aqui a pergunta **não pressupõe a validade dos juízos sobre os fatos** (isto é, o que virá a ser o problema da indução), mas pressupõe que tais juízos escondem outros processos de adesão de veracidade que não são os demonstrativos. Hume busca investigar quais são esses processos que nos levam à adesão da verdade dos fatos, sem pôr em jogo o questionamento da validade de tais verdades, mas apenas que elas não são demonstrativas. E todos argumentos que seguirem, como veremos, tem por base essa referência. Dessa forma, podemos já concluir que a indução não será posta como um problema para Hume, ao contrário, ela é o objeto da explicação. Talvez o erro maior esteja no referencial da pergunta, por exemplo, quando Hume pergunta: o que garante a verdade sobre os fatos ou *questões de fato*? Ele tem como referencial que as verdades sobre os fatos não são demonstrativas, enquanto o problema da indução tem como referencial a validade dos próprios fatos. Vejamos alguns argumentos que corroboram com esse tipo de interpretação e que levantam dúvidas à interpretação de que Hume teria nos deixado algum *problema da indução*.

O primeiro argumento se encontra em seu projeto filosófico. Tanto no *Tratado da Natureza Humana* (TNH) como na obra *Investigações Sobre o Entendimento Humano*

⁴ Ou na verdade acerca do conhecimento sobre os fatos. A verdade sobre os fatos e a verdade acerca do conhecimento sobre os fatos, aqui, é o mesmo.

⁵ Temos tanta certeza que o sol nascerá amanhã quanto 2 e 2 é igual a 4.

(IEH) Hume propõe fazer uma ciência⁶, uma ciência que ele denomina de *ciência do homem*:

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecerem com alguma segurança. (HUME, 2009, p.22).

Na obra *IEH* isso fica mais evidente quando o filósofo chama o seu projeto científico de *geografia mental*: “E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, até lá já terá sido uma satisfação; e quanto mais óbvia essa ciência vier a parecer [...]” (HUME, 2004, p. 28-29). Hume ainda diz que seu projeto científico, ou seja, sua *ciência do homem* ou *geografia mental*, não está sujeito às incertezas ou quimeras: “Tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação” (HUME, 2004, p. 29). Está claro nessa passagem que o ceticismo não pode ser exacerbado, a ponto de duvidar da validade ou dos fundamentos de tal ciência. O ceticismo deve ser moderado ou mitigado, caso contrário, uma ciência (inclusive a de Hume) seria impossível. Hume chega até mesmo a fazer uma comparação de sua ciência com a ciência newtoniana

Mas não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público, possa avançar ainda mais em suas pesquisas e **revelar**, pelo menos até certo ponto, **os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações?** Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados

⁶ Cabe aqui uma ressalva, o século de Hume (XVIII) desconhecia a distinção contemporânea entre filosofia e ciência. “Ao reler o trabalho de qualquer dos filósofos famosos dos séculos XVII e XVIII, é preciso sempre ter presente que eles não estabeleciam a distinção, que surgiu mais recente, entre filosofia e ciências naturais ou sociais” (AYER, 2003, p.38).

semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução. [...] Renunciar imediatamente a todas as expectativas dessa espécie pode ser com razão classificado como mais brusco, precipitado e dogmático que a mais ousada e afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade [negrito meu]. (HUME, 2004, p.29-31).

Na passagem acima a pretensão de Hume é clara. Embora se proponha a fazer uma *geografia mental*, delimitando todas as áreas mentais e os processos que as determinam, ele não pensa em se contentar com uma ciência descritiva, como por muito fizeram os antigos astrônomos. Pretende ir além, assim como Newton, e descobrir *causas ocultas ou causas gerais* que, em seu caso, explicam os fenômenos mentais. O que a ciência de Hume quer descobrir, em última instância, é a “gravidade mental”, a força que rege nossas ações no mundo. Não é à toa que Hume é conhecido por querer ser o Newton da filosofia.

Com o que foi dito, um problema se impõe: como poderia Hume negar a validade da ciência (através do problema da indução) e ter como projeto filosófico construir uma ciência? E mais, uma ciência, diga-se de passagem, que não está sujeita a incertezas e que é comparável à de Newton? Os filósofos ou historiadores da filosofia que aderirem ao *problema da indução* em Hume terão que conciliar duas proposições opostas: “que Hume se propõe a fazer ciência e que Hume nega a validade da ciência”, ou assumir uma incoerência no projeto filosófico de Hume. Mas há também uma terceira alternativa, a negação de que exista qualquer *problema da indução* em Hume. Se assumirmos que Hume não questiona a validade das verdades sobre *questões de fato* mas apenas tenta explicar sua adesão por processos que não são os demonstrativos, como vimos acima, seu projeto de ciência fará todo o sentido, uma vez que sua ciência busca compreender quais os princípios ocultos que impulsionam as ações humanas, isto é, “a gravidade mental”. Mesmo em passagens que nos levem a crer que Hume duvide da validade das verdades sobre os fatos, como “[...] não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” (HUME, 2004, p.65), ela deve ser lida sobre um pano de fundo onde corrobore para mostrar apenas que as *questões de fato* não

são demonstrativas e que a investigação perpassa necessariamente por isso, já que o objeto deve ser compreendido em todos os seus aspetos.

O segundo argumento deriva do primeiro; se o *problema da indução* em Hume, como disse Popper, leva a ciência à irracionalidade, negar tal *problema* abre a possibilidade da ciência humeana se apresentar como uma tentativa racional de compreensão dos princípios de adesão das verdades sobre os fatos, harmonizando mais uma vez o seu projeto filosófico com a interpretação que nega a existência do *problema da indução*. O *hábito* seria um postulado dessa ciência, desta forma, ele (o hábito) não seria efeito da indução, mas sim sua causa, isto é, a ciência de Hume explicaria a indução não por processos indutivos, uma vez que a indução seria explicação dela mesma, mas sim como uma tentativa racional de entender os processos que estão em jogo sobre as verdades de *questões de fato*: “Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais [...]” (HUME, 2004, p.59). Notemos que a dinâmica da leitura de Hume muda completamente, de modo que a ciência de Hume passa a não ser uma ciência indutiva⁷. Temos algumas razões que corroboram com isso. Primeiramente, o uso que Hume faz da ciência em seus textos. Nas *IEH*, como vimos anteriormente, ele atribui à ciência a descoberta de “**móveis e princípios ocultos**” (HUME, 2004, p.29-31); no *TNH* ele diz: “A superstição é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta em atribuir **novas causas e princípios** aos fenômenos que aparecem no mundo visível [...] [negrito meu]” (HUME, 2009, p.303). Eis, assim, o que Hume entende por ciência: “descoberta de novas causas e princípios ocultos” que expliquem os fenômenos visíveis. Mas o que seriam essas *novas causas*? Certamente não poderiam ser causas de tipo indutivas, uma vez que a inferência dada pela indução nada mais é do que uma generalização de causas já observadas e em nada poderiam se aproximar ao que Hume indica como *novas causas*, mostrando a impossibilidade da ciência humeana ser

⁷ Essa tese já foi defendida por João Paulo Monteiro em seu livro *Hume e a epistemologia*, no entanto, sigo por caminhos completamente diversos, mas que culminam numa convergência de interpretação.

uma ciência indutiva. A segunda razão é que o *hábito* se apresenta como causa e não efeito dos processos mentais sobre as verdades dos fatos. Vejamos como isso se dá.

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. Mas, se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*, isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer. (HUME, 2004, p. 61).

Observando mais de perto a passagem acima, ver-se que Hume está fazendo uma progressão de raciocínio na busca da compreensão do que está por trás das verdades sobre os fatos. O fundamento dos raciocínios sobre *questões de fato* é a relação de causa e efeito; por sua vez, toda relação baseada em causa e efeito é derivada da *experiência*. Mas qual o fundamento dos raciocínios baseados na experiência? Essa pergunta levanta um sério problema que passa despercebido a um leitor comum. Perguntar sobre o fundamento dos raciocínios oriundos da experiência é extrapolar, de certa forma, o campo da própria experiência, na medida que a experiência não pode ser o fundamento dela mesma, caso fosse, Hume cairia em um raciocínio circular. A resposta dada à questão não pode ser indutiva, já que a experiência não é capaz de indicar seu objeto correlato. Como, então, Hume chega ao princípio explicativo de sua *ciência do homem*? Por uma hipótese que seja proporcional ao efeito, ou seja, o que é apenas necessário ao surgimento dele e nada mais. Sendo assim, a causa embora seja inobservável, seus efeitos são proporcionais a ela.

A causa deve guardar proporção ao efeito, e, se estabelecermos essa proporção de forma exata e precisa, jamais encontraremos na causa outras qualidades que apontem para mais além, ou que sustentem uma inferência acerca de qualquer outro desígnio ou realização. Qualidades como essas, necessariamente, conteriam algo mais que o simplesmente requerido para produzir o efeito que inspecionamos. (HUME, 2004, p. 188-189).

O modelo de ciência de Hume se assemelha ao de Newton nesse aspecto, da mesma forma que a gravidade é inobservável enquanto causa, mas é proporcional aos

seus efeitos. Embora não se possa estar diante da causa, já que ela é inobservável, pode-se ter um critério *parcialmente experimental* para direcionar o alcance dos princípios explicativos ou causas gerais. Já no que diz respeito as causas dessas causas, que seriam o objeto da metafísica tradicional, Hume é bem claro: não se pode saber.

O hábito é a causa geral, o princípio explicativo dos fenômenos mentais. A “gravidade mental”. É causa (e não o efeito) de nossas inferências baseadas na experiência, nos faz esperar que certos efeitos sigam de certas causas, que o futuro se assemelhará ao passado.

Essa **hipótese** parece mesmo ser a única que explica a seguinte dificuldade: por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto? [negrito meu] (HUME, 2004, p. 75).

Como dito na citação acima, o hábito é uma *hipótese*⁸ de explicação dos fenômenos mentais. A melhor das hipóteses, pois além de eliminar a concorrente (isto é, a razão) explica proporcionalmente os efeitos e processos mentais.

O terceiro e último argumento que poderíamos lançar acerca do *problema da indução* é sobre o ceticismo de Hume. Tanto Russell como Popper dizem que tal *problema* se apresenta como uma forma de ceticismo em Hume. O curioso é que, seja no *TNH* seja nas *IEH*, não há qualquer menção a um ceticismo voltado à ciência, ao contrário, o valor da ciência sempre foi acentuado: “O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência seu adequado alimento e nutrição” (HUME, 2004, p.23); “Satisfaz tua paixão pela ciência”, diz ela [a natureza humana], “mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social” (HUME, 2004, p.23); “O caminho mais agradável e pacífico da vida segue pelas avenidas da ciência e da instrução [...]”. (HUME, 2004, p.26); sem contar os elogios feitos à ciência newtoniana, como vimos no decorrer do texto. No geral, quando o ceticismo é mencionado em sua filosofia sempre está relacionado aos raciocínios metafísicos, questionando o seu valor de cientificidade.

⁸ A tese do hábito como hipótese também se apresenta em João Paulo Monteiro.

O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza. Aqui, de fato, repousa a objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas. (HUME, 2004, p.26).

Por isso a necessidade do ceticismo como método ou meio de limitar as pretensões humanas, mostrando até onde, de fato, podemos falar com evidência e até onde temos que abandonar nossas presunções. As especulações metafísicas extrapolam qualquer campo possível de observação ou proporção, levando o pensamento à lugares completamente alheios às suas capacidades.

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. (HUME, 2004, p.27).

Embora se busque limitar o conhecimento humano, não se pode duvidar de certas verdades ao ponto de subverter completamente a ciência, questionando sua validade; sendo assim, o limite deve estar tanto nas pretensões da razão como nas dúvidas céticas.

Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano. (HUME, 2004, p. 29).

Mesmo nos tópicos ou seções onde Hume se detém exclusivamente ao ceticismo, uma crítica cética à ciência não se faz presente, ao contrário, ele se mostra um verdadeiro crítico a todo e qualquer ceticismo excessivo, isto é, o ceticismo que acabe com toda possibilidade de conhecimento e que nos coloque em plena *epoché*. Ele atribui esse tipo de ceticismo aos filósofos pirrônicos:

Um seguidor de Copérnico, ou um de Ptolomeu, defendendo cada qual seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir em sua audiência uma convicção que permanecerá constante e duradoura. Um estóico ou um epicurista expõem princípios que não apenas podem ser duradouros, mas também têm uma influência na conduta e nas maneiras. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer - se puder reconhecer alguma coisa - que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. (HUME, 2004, p.216).

E é um ceticismo *mitigado* ou moderado que o filósofo tem em mente, tal como é atribuído à corrente cética *acadêmica*. Os céticos acadêmicos limitavam suas dúvidas à probabilidade, um critério razoável para a dúvida e um remédio para o ceticismo excessivo.

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. (HUME, 2004, p.217).

Há ainda seção quatro das *IEH* “Dúvidas céticas sobre a operação do entendimento” e a seção cinco “Solução cética dessas dúvidas” que poderiam indicar um ceticismo sobre o entendimento humano, mas tal ceticismo está, como dito nas citações anteriores, voltado para as pretensões metafísicas do entendimento. As dúvidas sobre as operações do entendimento fazem parte de sua “geografia mental”, ou seja, delimita o papel do entendimento e até onde pode sua capacidade. Já na seção cinco, sua solução cética é de que as operações indutivas não são feitas pelo entendimento, mas sim pelo princípio do hábito. Na medida que sua ciência postula tal princípio, o esforço racional se faz presente em sua ciência, como já foi exposto. Dessa forma, pode-se concluir que Hume não nega a validade da ciência e que seu ceticismo não a atinge, como poderia pensar Popper ou Russel.

4. CONCLUSÃO

Em suma, podemos concluir, segundo tudo que foi dito, que Hume não levanta o *problema da indução* e que quem defende tal problema está sujeito a uma série de dificuldades dentro da proposta filosófica de Hume e que também tal *problema* surge de uma leitura que não considera o pensamento humeano como um todo. Hume, segundo a perspectiva defendida pelo presente texto, seria, assim, muito estranho à interpretação usual, ou seja, menos cético do que imaginamos, e mais cientista do que poderíamos presumir.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYER, A.J. *HUME*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: 2º ed. Unesp, 2009

_____. *Investigações sobre o entendimento humano*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

MONTEIRO, J.P. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Unesp, 2009.

POPPER, Karl. *Textos escolhidos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Tradução: Hugo Langone. São Paulo: 6º ed. Ediouro, 2002.

_____. *Ensaio Céticos*. Tradução: Marisa Motta. Porto Alegre: L&PM, 2008.