

Hume: três problemas centrais

João Paulo Monteiro

Universidade de São Paulo/ Universidade de Lisboa

resumo O objetivo deste artigo é discutir três problemas centrais na filosofia de David Hume. O primeiro é o do papel da associação de idéias: no Tratado há dois conceitos distintos dessa associação, falha corrigida na primeira Investigação, em que é eliminado o conceito de “associação costumeira” e não se atribui à associação qualquer papel na formação de inferências causais. O segundo diz respeito ao verdadeiro papel da indução. A filosofia humeana trata da descoberta dos poderes causais dos objetos, sem nunca se ocupar de generalizações acerca de qualidades sensíveis. Hume descobriu o problema da “indução causal”, mas apenas como consequência de sua análise da inferência causal. O último de nossos problemas é o do exato conceito humeano daquele instinto que ele chama de “costume ou hábito”. O princípio de Hume mostra ser apenas uma sensibilidade à repetição de conjunções, sendo relevante apenas o elemento “repetição”, sem haver qualquer influência significativa da passagem do tempo, o que impede a interpretação desse princípio como “habituação” ou algo equivalente.

palavras-chave causação – associação – indução – hábito – inferência – racionalidade

I

Pretendo aqui discutir três problemas centrais para a interpretação da filosofia de David Hume. Nenhum deles recebeu adequada atenção por parte dos estudiosos dessa filosofia. O primeiro desses problemas diz respeito ao conceito de *associação*: no *Tratado da natureza humana*, de 1739, encontramos dois conceitos completamente distintos da associação de

Recebido em novembro de 2004. Aceito em janeiro de 2005.

dois pontos, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.111-128, jan/jun, 2005

idéias, muito pouco compatíveis entre si, o que constitui uma daquelas negligências que mais tarde o próprio autor veio a reconhecer existirem nessa sua obra de juventude (HUME, 1999, p. 83). Essa negligência foi corrigida na versão definitiva da teoria humeana da associação, na *Investigação sobre o entendimento humano*. O primeiro desses conceitos está presente em 1.1.4 (quarta seção da primeira parte do primeiro livro do *Tratado* (HUME, 2000)). O segundo problema diz respeito ao verdadeiro papel da *indução* na referida *Investigação*: a segunda parte da quarta seção (4.2) completa a análise das inferências causais iniciada na primeira parte (4.1), mas a generalização da posse de qualidades sensíveis não-causais é nitidamente, embora de modo apenas implícito, recusada como problema filosófico a ser discutido. O terceiro problema diz respeito ao conceito humeano de nossa disposição inata para fazer inferências causais a partir de conjunções repetidas, um instinto a que ele chama “costume” ou “hábito”. A questão principal é que esse princípio, nos termos apresentados por Hume, depende unicamente da *repetição*, sem apresentar qualquer dependência relevante em relação ao *tempo*. Provavelmente é devido a essa razão que ninguém, a não ser Hume, tanto antes como depois dele, considera esse tipo de disposição como uma forma de hábito ou costume, embora nosso filósofo atribua-lhe a mesma natureza que os “outros hábitos” referidos no *Tratado* (1.3.9).

Essas são três questões difíceis e controversas. Todas elas são essenciais para a interpretação da epistemologia de Hume e todas elas deram origem a graves mal-entendidos. É natural que à primeira vista essas questões sejam consideradas estranhas, mas creio que o exame atento dos textos revela ser indispensável adotar uma atitude crítica perante a interpretação predominante da filosofia de Hume, que demasiado facilmente desemboca em acusações de associacionismo, indutivismo e psicologismo, a partir da crença nas perspectivas exatamente contrárias às que aqui são defendidas.

II

Para começar pelo primeiro de nossos três problemas, o da radical diferença entre os dois conceitos de associação de idéias que estão presentes no *Tratado*, é preciso examinar os textos com atenção. Relativamente ao

primeiro desses conceitos, Hume (2000, 1.1.4.1) afirma que existe “uma qualidade associativa devido à qual uma idéia naturalmente introduz uma outra”. E acrescenta: “Este princípio de união entre idéias não deve ser considerado uma conexão inseparável”; “devemos apenas encará-lo como uma força suave, que geralmente prevalece”; acrescenta também que “as qualidades de onde derivam essas associações [...] são três, a saber, a semelhança, a contiguidade de tempo e lugar e a causa e efeito”.

Na Parte 3 do mesmo livro do *Tratado* aparece um segundo conceito de associação de idéias. Depois de enfatizar que os princípios da semelhança, da contiguidade e da causação são “os únicos princípios *gerais* que associam idéias” (*idem*, 1.3.6.13), o filósofo acrescenta no parágrafo seguinte esta inquietante afirmação: “Há certamente um princípio de união entre idéias que à primeira vista pode ser considerado diferente daqueles, mas que se verificará depender no fundo da mesma origem”. A isso Hume aduz: “Quando se constata através da experiência que cada indivíduo de uma qualquer espécie de objeto está constantemente unido a algum indivíduo de outra espécie, o surgimento de qualquer novo indivíduo de qualquer dessas duas espécies conduz o pensamento para seu acompanhante habitual” (*idem*, 1.3.6.14). Esse é claramente um *novo* conceito de associação, no qual o “princípio de união” não depende de qualquer semelhança, contigüidade ou causação, pois depende de um fator totalmente diferente: a *união constante* dos membros de duas classes de objetos em nossa experiência; sobre isso Hume comenta que esse é “um verdadeiro princípio de associação entre idéias” (*idem*, 1.3.6.15).

A essas alturas, podemos imaginar que os primeiros leitores do *Tratado* fossem incapazes de ver que esse princípio parece-se muito com o *hábito* ou *costume* e que esse tipo de associação deve ser considerado uma “associação costumeira”, radicalmente diferente do tipo de associação que é gerado pela semelhança, a contigüidade ou a causação. Mas dado que nada há de significativamente costumeiro no primeiro princípio de associação e, reciprocamente, que esse novo “verdadeiro princípio” não depende de qualquer daquelas três qualidades, mas apenas da repetição de conjunções, nós, que já lemos o resto do *Tratado*, além da *Investigação sobre o entendimento*, não podemos deixar de ver, pelo menos, que temos diante de nós *dois* conceitos de associação amplamente distintos.

O segundo conceito de associação é totalmente irreduzível ao primeiro. É perfeitamente claro, em primeiro lugar, que ele nada tem a ver com a semelhança. Quanto à contigüidade, diz Hume que tendemos a associar aqueles objetos que temos o “longo costume” de encontrar nessa situação (*idem*, 1.1.4.2), mas, nessa primeira aparição da palavra “costume”, esse princípio não está ligado a qualquer espécie de inferência. Por último, o segundo conceito de associação que aparece no *Tratado* não pode ser confundido com a associação por causalção – sendo que esse terceiro aspecto merece uma elucidação especial, nos termos que se seguem.

Vejamos. Qualquer associação de idéias por causalção, como a associação entre a idéia de uma dor e a da ferida que a produz – o principal exemplo dado por Hume da terceira forma de associação – é que já tenhamos a crença de que a segunda é causa da primeira, ou pelo menos que tenhamos chegado, por meio de um processo inferencial, a uma conclusão acerca da existência dessa relação causal. Seria absurdo admitir a possibilidade dessa associação se essa condição não se verificasse. As feridas e as dores não são semelhantes e freqüentemente não são contíguas. Acontece às vezes associarmos a idéia da primeira à idéia da segunda, de modo que a associação possa ser feita por causalção e não por qualquer outro princípio de associação de idéias, conforme é indicado no *Tratado* (*idem*, 1.3.6.13) e é explicitamente afirmado na *Investigação* (HUME, 1999, 3.3).

Além disso, o segundo desses conceitos está tão próximo do hábito ou do costume que não pode ser considerado uma “força suave”, ao contrário do primeiro conceito. O contraste dificilmente poderia ser mais forte: nada há de “suave” na força do hábito que gera a crença causal, cuja ação é forte e irresistível, conforme lemos na *Investigação*: “Essa crença é o resultado necessário de colocar os homens em tais circunstâncias [experiência repetida]. É uma operação da alma, quando estamos nessa situação, tão inevitável como sentirmos a paixão do amor, quando recebemos benefícios, ou a do ódio, quando nos defrontamos com injúrias. Todas estas operações são uma espécie de instintos naturais, que nenhum raciocínio ou processo do entendimento seria capaz de produzir ou de evitar” (*idem*, 5.1.8). Não posso deixar de pensar que isso elimina qualquer possibilidade de pretender que haja em Hume qual-

quer derivação do raciocínio causal a partir dos três “suaves” princípios de associação.

Chegamos assim à conclusão de nosso primeiro ponto, que em síntese é a seguinte: na teoria epistemológica definitiva de Hume, apresentada na *Investigação sobre o entendimento*, o único conceito de associação de idéias que é apresentado não tem nem poderia ter qualquer papel direto na formação das crenças causais. Em outro lugar apresento uma argumentação mais completa a favor dessa leitura (MONTEIRO, 2003, cap. 1). A única maneira como se poderia conceber que a inferência causal e a crença causal poderiam derivar de alguma forma de associação é por meio daquela associação costumeira ambigualmente apresentada no *Tratado*, obra que o próprio autor declara ter sido publicada às pressas, além de no fim da vida recusar-se a assumi-la como representativa de sua filosofia. O *Tratado* é uma obra-prima, mas uma obra-prima cheia de negligências, as quais Hume lamenta na “Advertência” que precede a edição das obras em que reformulou a sua filosofia (*idem*, p. 83, como vimos acima). São negligências de tal magnitude que nos obrigam a voltar-nos para a primeira *Investigação* como fonte mais confiável da epistemologia humeana, obra em que o único conceito de associação que é conservado não tem nem jamais poderia ter qualquer papel significativo na formação dos raciocínios e convicções causais.

III

Hume é geralmente celebrado pela descoberta daquilo que Popper chamou “o problema lógico da indução” (POPPER, 1972, p. 3ff.). Mas na segunda parte da seção 4 da *Investigação sobre o entendimento*, em que são apresentados os argumentos decisivos de Hume, o que realmente é discutido diretamente é uma questão mais restrita do que o problema da indução em geral. Aquilo que Hume mostra nunca podermos “derivar da razão” são apenas as inferências causais, as quais evidentemente constituem uma parte essencial do problema geral da indução, mas apenas uma parte, não toda a questão em sua máxima generalidade. Hume nunca fala de inferências indutivas e jamais afirma que a indução em geral não pode ser derivada da razão – embora essa última conclusão deva ser

considerada uma conseqüência inevitável de seu argumento negativo. Há uma passagem que é essencial para tornar claro esse ponto.

Na *Investigação* (HUME, 1999, 4.2.16), aquilo que preocupa Hume é o problema da maneira como podemos descobrir os poderes e princípios causais da natureza, entendidos como “segredos” que a última esconde de nós. A natureza “proporcionou-nos apenas o conhecimento de umas tantas qualidades superficiais dos objetos” e o exemplo de Hume nessa passagem é que “nossos sentidos informam-nos da cor, do peso e da consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão poderão jamais informar-nos daquelas qualidades que o tornam adequado à nutrição e sustento do corpo humano”.

Parece-me claro que essas passagens jamais poderiam ter sido escritas por um filósofo que estivesse interessado no problema geral da indução, sobretudo nos problemas relativos à generalização das qualidades sensíveis das coisas, como a cor ou o peso do pão. Aqui ou em qualquer outro lugar, Hume simplesmente não levanta qualquer questão acerca da possibilidade e das condições da possibilidade de chegarmos à descoberta de verdades universais acerca da posse dessas qualidades, tais como “todo pão tem a consistência x” ou “o peso médio do pão é y”. O que teríamos nesses casos seriam conclusões indutivas *não-causais*, como vários dos exemplos mais notórios da literatura epistemológica, “todos os corvos são pretos” e outros do mesmo gênero – Hume simplesmente parece não ter nada a dizer acerca desse assunto. O peso e a consistência são qualidades superficiais do pão cujo conhecimento é oferecido pela natureza e o problema da validade universal, se é que existe tal coisa, das proposições que exprimem esse tipo de conhecimento, é completamente ignorado por Hume.

Só pode ser devido a isso que os exemplos típicos das conclusões das inferências humeanas são todas do tipo “todo fogo causa calor” e não do tipo “todos os cisnes são brancos”. O que Hume está discutindo, pelo menos *diretamente*, são as *disposições causais*, como a disposição da neve para causar frio, e não *qualidades sensíveis*, como a fluidez da água (*idem*, 4.1.6) ou a consistência do pão (*idem*, 4.2.16). O que significa que Hume discute apenas uma forma de inferência indutiva, que é a inferência *causal*. Questões do tipo “como sabemos que a água é fluida?” ou “como sabemos que o pão tem um determinado peso médio?” ou “como sabemos que todos os corvos são pretos?” simplesmente não são examinadas

em sua epistemologia, tanto na *Investigação* quanto no *Tratado*. Tudo se passa como se para Hume não existisse qualquer problema geral da indução e existisse apenas o que poderíamos chamar “o problema da causação” – ou talvez, se se preferir, “o problema *restrito* da indução”; ou seja, o problema da inferência causal encarado como uma entre outras formas de inferência indutiva. Torna-se assim inaceitável que Bertrand Russell, por exemplo, acrescente à sua correta análise da teoria de Hume, discutindo as relações entre causas e efeitos, a afirmação de que uma das doutrinas de Hume é que “a indução por enumeração simples não é uma forma válida de argumento” e também admitir que essas doutrinas levam-nos à conclusão de que “a rejeição da indução torna irracionais todas as nossas expectativas de futuro” (RUSSELL, 1945, P. 693)¹. Hume nunca discutiu a indução enquanto tal, mas apenas, conforme penso ter mostrado, a inferência causal e a crença causal.

Permitam-me insistir que o célebre argumento da quarta seção da *Investigação* (*idem*, 4.2), a respeito da impossibilidade de derivar da razão as inferências causais, também pode ser aplicado a outros tipos de inferência indutiva. Não há dúvida de que os argumentos humeanos acerca da inferência causal também se aplicam à indução por enumeração em geral. Mas essa foi a conclusão, aliás fundamentalmente correta, de sua posteridade e simplesmente não é verdade que Hume tenha conscientemente discutido a indução como tal.

O conjunto de todas as inferências causais pode ser concebido como um círculo mais restrito no interior do círculo mais amplo formado pelo conjunto de todas as inferências indutivas e talvez possamos dizer que Hume, ao descobrir que as inferências causais não podem ser derivadas da razão, ao contrário das conclusões dedutivas (como, por exemplo, que a soma dos ângulos internos de um triângulo perfaz 180 graus), também levantou o véu do problema escondido de que a indução em geral também não pode ser derivada da razão. Mas nada nos autoriza a supor que ele tivesse a intenção de colocar em xeque a indução em geral, porque sua intenção era, antes de mais, investigar o círculo restrito das inferências causais e, depois, apresentar sua teoria acerca do hábito ou costume e da experiência repetida como fontes da inferência causal.

Além disso, se prestarmos a devida atenção ao caráter dos exemplos humeanos de inferências e crenças causais, podemos constatar que esses

exemplos traçam um círculo mais restrito, conforme vimos, do que o conjunto de todas as inferências indutivas, mas que além disso elas desenhem um círculo ainda mais restrito no interior do próprio círculo das inferências causais: o círculo das relações causais que são independentes das incertezas de todos os tipos de comportamento, animal ou humano, individual ou social. Vejamos com atenção os exemplos da primeira parte da quarta secção da *Investigação* que preparam e sustentam o famoso “argumento negativo” de Hume acerca da causação: 1) “O sol vai nascer amanhã” (*idem*, 4.1.2); 2) “Alguém que ache um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta concluirá que alguma vez estiveram homens nessa ilha” (*idem*, 4.1.4); 3) “Ouvir uma voz articulada e um discurso racional no escuro assegura-nos da presença de alguma pessoa” (*ibidem*); 4) “O calor e a luz são efeitos colaterais do fogo” (*ibidem*); 5) “A água [...] sufocaria [Adão, nesse exemplo] e o fogo o consumiria” (*idem*, 4.1.6); 6) “Duas peças lisas de mármore [...] irão aderir uma à outra de maneira a precisarem de uma grande força para separá-las em linha reta, embora oponham pouca resistência a uma pressão lateral” (*idem*, 4.1.7); 7) “A explosão da pólvora” (*ibidem*); 8) “A atração do magneto” (*ibidem*); 9) “O pão é alimento adequado para um ser humano, mas não para um leão ou para um tigre” (*ibidem*); 10) “Uma bola de bilhar comunica movimento a uma outra após impulso” (*idem*, 4.1.8; cf. *idem*, 4.1.10); 11) “Uma pedra ou um pedaço de metal, lançados ao ar e deixados sem qualquer suporte, caem imediatamente” (*idem*, 4.1.9); 12) “A elasticidade, a gravidade, a coesão de partes e a comunicação do movimento por impulso são provavelmente as causas e princípios últimos que jamais descobriremos na natureza” (*idem*, 4.1.12); 13) “O momento ou força de qualquer corpo em movimento é a razão composta, ou proporção, de seu conteúdo sólido e de sua velocidade” (*idem*, 4.1.13); 14) “O cristal é um efeito do calor e o gelo, do frio” (*ibidem*).

O elemento comum a todos esses casos é que eles são exemplos de *leis da natureza* ou de *operações de corpos* (*idem*, 4.1.9). Não há um único que seja, por exemplo, uma sensação causando uma emoção ou uma ameaça causando um determinado comportamento ou qualquer uma das relações causais mais *incertas*, como aquelas que na secção 6 são chamadas “probabilidades”, em contraste com o que Hume chama “provas” – como, por exemplo, que “todos os homens têm de morrer” ou o já referi-

do “o Sol nascerá amanhã” (*idem*, 6, nota). E, evidentemente, não há entre eles um exemplo sequer de relação entre objetos e suas qualidades sensíveis – ou seja, nada acerca da indução em geral, mas apenas acerca da descoberta de poderes causais.

IV

Nosso terceiro e último problema diz respeito ao exato conceito, nos textos de Hume, daquele princípio da natureza humana que nos torna capazes de fazer inferências causais. Nosso filósofo decidiu dar os nomes de “costume” ou “hábito” ao instinto que nos dá essa capacidade. Os mesmos dois termos haviam sido ocasionalmente utilizados por outros filósofos, em um ou outro dos sentidos mais usuais que esses termos tinham na linguagem comum. Para Locke, por exemplo, a “idéia” de hábito é a de “um poder ou capacidade que uma pessoa tem de fazer alguma coisa, quando esse poder foi adquirido por freqüente [*sic*] fazer essa mesma coisa” (LOCKE, 1959, II.xxii.10, p. 293). Fica aqui estabelecido um contraste com o conceito humeano de costume ou hábito como consistindo, mais do que simplesmente em uma capacidade, em uma efetiva *propensão* para fazer alguma coisa que já foi repetidamente feita: “sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão para realizar outra vez esse ato ou operação, sem que seja impelido por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, sempre dizemos que essa propensão é efeito do *costume*” (HUME, 1999, 5.1.5).

Locke e Hume olharam, cada um deles, para um de dois aspectos da mesma disposição – não há aqui qualquer diferença importante entre “costume” e “hábito” – sendo que o primeiro desses filósofos enfatizou uma capacidade ou competência e o segundo uma propensão ou tendência (ou “instinto” (*idem*, 5.2.22)), mas essa não é a diferença mais significativa entre ambos. No caso de Locke a ênfase recai sobre a freqüência e no caso de Hume ela recai sobre a *repetição*. Mas não serão estas a mesma coisa? Bem, sim e não, dependendo do contexto e da perspectiva – e acontece que no presente caso há uma diferença *filosófica* bastante importante, no fato de o conceito que Hume tem de seu princípio

incluir, *par excellence*, aqueles casos em que *unicamente* a repetição é relevante e não a repetição *no tempo*, como é o caso em Locke e talvez em *todos* os usos possíveis dos termos “costume” ou “hábito” antes de Hume.

Examinem-se os principais exemplos da operação do princípio humeano do hábito ou costume oferecidos na *Investigação*: o choque de duas bolas de bilhar, uma pedra jogada no ar e depois caindo, a sucessão do fogo e do calor ou da neve e do frio (*idem*, 5.1) e outras “conjunções constantes”. Em todos esses casos, apenas a repetição é necessária para que o princípio de Hume opere plenamente. Não quero dizer aqui que nosso filósofo estivesse ou devesse estar consciente disso, mas apenas que seu conceito de seu próprio princípio era o de uma “sensibilidade”, própria da natureza humana, à observação de conjunções repetidas e não uma sensibilidade à experiência do tempo *enquanto tal*. É certamente evidente que nenhuma experiência é possível a não ser que transcorra no tempo, qualquer que seja a duração. Mas em alguns casos a passagem do tempo é o elemento *relevante* e em outros casos o elemento relevante é a repetição. Em Hume só conta este último fator como núcleo central do significado de seu célebre princípio.

Do que estava nosso filósofo realmente falando aqui? Ele falava de uma disposição que todos nós temos, a disposição para derivar, a partir da repetida concomitância de dois objetos em nossa experiência, a predição da mesma conjunção nas futuras experiências que deles viremos a ter. Se lançarmos um dado cinqüenta vezes seguidas e em todos esses casos o resultado for um número ímpar, concluímos sem a menor hesitação que esse objeto sempre se comportará da mesma maneira e esperaremos que, da vez seguinte, talvez em todos os futuros lances do mesmo dado, saia também um número ímpar. A pergunta essencial a colocar aqui é esta: será isso um efeito do hábito, no sentido corrente desse termo? Talvez Hume respondesse afirmativamente. Mas muita gente, talvez incluindo Locke, daria uma resposta negativa, *independentemente* de sua aceitação ou rejeição da teoria humeana da inferência causal.

Seria possível e legítimo, na época de Hume ou na nossa, aceitar a teoria humeana segundo a qual a inferência e a crença causal derivam da experiência de conjunções repetidas, assim como a negação de que tudo isso pudesse derivar da razão (se concebermos essa faculdade como uma capacidade dedutiva e essa capacidade como “insensível à repetição”) e ao

mesmo tempo rejeitar a teoria de Hume acerca da derivação da inferência causal do hábito ou costume. Vejamos em que termos Hume argumenta contra a explicação pela razão das inferências por meio da repetição: “A razão é incapaz de qualquer variação como essa. As conclusões que ela tira do exame de um único círculo são as mesmas que ela formaria após examinar todos os círculos do universo” (*idem*, 5.1.5). Essa “incapacidade de variação” ou, como também podemos dizer, essa “insensibilidade” da razão à repetição constitui o argumento decisivo de Hume em favor da eliminação da razão dedutiva como verdadeiro princípio da inferência causal. O conceito de razão com que nosso filósofo trabalhava, que era o conceito vivo de razão vigente em sua época, não era adequado para dar conta de qualquer tipo de processo de que a repetição fosse um aspecto essencial.

Ora, no conceito humeano do princípio da natureza humana responsável pela inferência causal podemos encontrar a mesma “insensibilidade” – uma completa indiferença à ação do tempo no processo que Hume investiga à luz desse princípio. Na experiência causal como a apresenta nosso filósofo, independentemente, mais uma vez, de ele ter ou não consciência disso, a repetição é o único fator relevante. Em nosso exemplo do jogo com um dado, mas também nos exemplos que ele próprio apresenta do impulso ou do movimento, do lançamento e queda de corpos, do fogo seguido de calor ou da neve produzindo frio, o que conta é exclusivamente a repetição, nunca a passagem do tempo. O elemento decisivo é o número de repetições – ninguém sabe quantas, mas todo mundo sabe que há um limite – e não a duração de cada experiência. Se lançando um dado saírem números ímpares cinquenta vezes em cinquenta segundos, ou se o fogo for seguido de calor cinquenta vezes em cinquenta minutos, ou vice-versa, estaremos perante experiências amplamente suficientes para permitirem inferências causais, tanto quanto se fossem cinquenta vezes em cinquenta horas ou, por absurdo, aprender alguma coisa em cinquenta anos através da observação da mesma conjunção uma vez por ano! Mas mais absurdo do que isso seria, creio eu, insistir que o princípio humeano de inferência tivesse *intrinsecamente* alguma coisa a ver com a passagem do tempo – para além da óbvia necessidade de um mínimo de tempo para poder-se ter qualquer tipo de experiência repetida.

Será isso o que todos entendemos por costume ou hábito? Bem, certamente não é aquilo que eu entendo ao ouvir esses termos. Meu conceito de hábito é, segundo creio, o conceito comum: o conceito de uma disposição para adquirir capacidades ou tendências pela ação do tempo em nossos corpos, em nossas mentes ou em ambos. Creio também que era esse o conceito comum na época de Hume e que durante essa época, ou antes dela, o conceito de costume ou hábito jamais envolveu processos exclusivamente derivados da repetição, sem qualquer influência do tempo. O hábito era e ainda é uma sensibilidade à influência do tempo – mesmo sem repetição. Se eu passar vários dias em algum lugar sob calor constante, ou sob frio constante, sem haver interrupções e portanto sem realmente haver repetição, irei *acostumar-me* ou *habituar-me* ao calor ou ao frio pelo menos tanto quanto no caso de eu sofrer essas temperaturas a intervalos, ou seja, por experimentá-los repetidamente. Em nosso conceito comum da influência do hábito, a repetição pode ser dispensável, enquanto o tempo é o aspecto realmente indispensável para sentirmo-nos autorizados a falar da ação do costume.

O que foi que nosso filósofo realmente fez quando apresentou sua teoria acerca da origem da inferência e da crença causal? Acredito que podemos admitir com segurança que ele *expandiu*, ou procurou expandir, o conceito de hábito ou costume – e que talvez ele tenha feito isso sem o saber. Ele propôs a seus leitores que algo deve ser aceite como legítimo exemplo da influência do hábito simplesmente por derivar da repetição, conforme claramente assevera na *Investigação* (*idem*, 5.1.5), como acima foi visto. Isso equivale a propor tacitamente um conceito ampliado de hábito, entendido como uma disposição para ser influenciado pelo tempo *ou* apenas pela repetição, ou por ambos – sendo a segunda dessas possibilidades, evidentemente, inteiramente nova nesse conceito.

Tanto quanto sei, o conceito de hábito não sofreu mudanças significativas desde a época de Hume. A repetição continua sendo considerada por todo mundo um fator plausível nos processos de habituação apenas quando também está presente o tempo – a idéia de alguém realmente se acostumar a alguma coisa em cinquenta segundos é simplesmente disparatada. Suponho que seja possível alguém tornar-se *viciado* em alguma droga em alguns segundos, mas mesmo que tal seja realmente possível, ninguém dirá que a pessoa acostumou-se à droga ou que o vício é

realmente um efeito do hábito. O que se dirá é que houve algo muito diferente: em alguns casos, simplesmente dependência física de uma droga, nunca hábito – e costume talvez ainda menos.

Tudo isso pode até constituir um fator negativo entre os leitores de Hume, como obstáculo à aceitação da razoabilidade de sua teoria da inferência causal. Talvez algumas pessoas “sintam” que o que acontece com elas quando aprendem alguma coisa, mesmo quando esse aprendizado faz-se por meio de uma experiência repetida, não depende da duração do tempo despendido no processo, tornando-se assim implausível que ele realmente dependa do hábito. Bem sei que houve pessoas muito especiais, como Bertrand Russell, que adotaram uma ou outra versão dessa teoria. Em *An Outline of Philosophy*, de 1927, há um capítulo intitulado “A inferência como hábito” (RUSSELL, 1927, p. 82ff.)². Mas o que Russell entendia aqui por “hábito” tinha a ver com reações corporais e reflexos condicionados, sendo Hume referido apenas como autor de argumentos céticos acerca da indução, sem qualquer referência direta a seu conceito de costume ou hábito (*idem*, p. 83-84). Não encontrei em parte alguma qualquer sinal de alguém ter a crença inequívoca de que o hábito pode ser concebido independentemente do fator temporal.

Outro aspecto importante do princípio humeano da inferência causal é que seus efeitos na mente humana são *inevitáveis*, coisa que nem sequer poderia jamais ser sonhada no caso do hábito, digamos, “tradicional”. A *Investigação* é perfeitamente inequívoca quanto a isso: esse “instinto ou tendência mecânica” é “infalível em suas operações” (HUME, 1999, 5.2.22). A crença causal é, como vimos acima, o resultado necessário da observação de conjunções constantes, uma inescapável operação do espírito humano (*idem*, 5.1.8). Ficamos assim bem longe do espaço do verdadeiro hábito ou costume, no qual, conforme sabemos, o máximo que podemos ter são *inclinações* para certos cursos de ação ou pensamento, mas nunca a ponto de alguém ficar totalmente incapaz de evitá-los. Portanto há alguma coisa mais, além da independência em relação ao tempo, que a teoria humeana estaria implicitamente tentando acrescentar ao conceito comum de hábito: a possibilidade, em alguns casos, de consequências *forçosas* e realmente inevitáveis desse princípio.

O princípio causal de Hume é um princípio especial e uma chave essencial – a juntar à constatação de que nenhuma irracionalidade asso-

ciativa intromete-se no processo inferencial, bem como à descoberta de que Hume só discutiu a inferência causal e não as inferências indutivas em geral – para a compreensão de sua epistemologia como uma filosofia da *racionalidade*. Essa palavra não era usada no tempo de nosso filósofo – embora o fosse um termo como “razoabilidade”, assim como o adjetivo “racional” – de modo que a racionalidade não era discutida com esse nome. Mas Hume jamais disse, ou sequer sugeriu, que a inferência causal, como ele sempre chamou aquilo a que outros preferem chamar “indução”, fosse irracional ou desrazoável. Ele apenas *demonstrou*, em um sentido forte desse termo, que seria ilógico tentar derivar esse tipo de inferência da razão dedutiva clássica. Há até mesmo uma passagem, pelo menos, com a forte sugestão de que Hume sequer jamais sonhou que qualquer autêntica inferência causal pudesse deixar de ser *razoável*. Quando, na *Investigação*, alega que uma pessoa sem qualquer experiência anterior nunca seria capaz de inferir uma relação causal a partir da experiência de uma conjunção isolada ou singular, ele acrescenta o seguinte: “Não é *razoável* concluir, meramente porque numa determinada ocasião um evento precede outro, que portanto um deles é a causa e o outro o efeito. [...] Pode não haver razão para inferir a existência de um do aparecimento do outro” (*idem*, 5.1.3; sem grifos no original). Parece-me que nesse caso a inevitável conclusão acerca do sentido e da intenção do texto humeano é que, quando um acontecimento repetidamente precede outro, há uma *boa razão* para concluir que ele é sua causa, se não houver argumentos contrários a isso e que, nesse caso, essa é a única conclusão *razoável* que pode ser tirada.

Mas em que sentido as conjunções repetidas observadas podem constituir boas razões? Esse é um caso em que “bom” não pode qualificar as razões como sinônimo de “válido”, em qualquer sentido lógico ou dedutivo. Quais são os outros sentidos desse termo? Não se pode tratar de um sentido “psicológico”, porque nesse caso não teríamos propriamente boas razões. Mas a conjunção repetida de dois fenômenos pode ser considerada uma boa razão para rejeitar a *hipótese* de que essa concomitância, tanto nos casos observados quanto de um modo geral, poderia ser inteiramente devida ao *acaso*.

Nem Hume nem qualquer de seus contemporâneos estava na posse de qualquer autêntica teoria das hipóteses ou conjecturas³ e, por outro

lado, Hume sustentava o ponto de vista oficial segundo o qual “o que o vulgo chama acaso não é mais do que uma causa secreta e escondida” (HUME, 2000, 1.3.12.1; cf. HUME, 1999, 6.1). Pouco ou nenhum lugar havia na filosofia para quaisquer teorias acerca das hipóteses e do acaso ou de hipóteses de acaso. Mas não podemos esquecer que seu princípio causal era eminentemente um princípio de sobrevivência e que, se a humanidade sobreviveu, foi porque, assim como outras espécies, possui uma capacidade mental para distinguir entre aquelas conjunções de fenômenos que são *casuais* e irrelevantes e aquelas que são *causais*, tendo algumas destas últimas uma importância vital. Hume nunca seguiu esse caminho⁴, mas por aqui poderíamos ter uma maneira possível de argumentar que uma conjunção suficientemente repetida constitui uma boa razão – uma boa razão para pôr de lado e eliminar a hipótese de que a conjunção em questão se deve inteiramente ao acaso. Por outro lado, Hume afirma explicitamente que não é razoável tirar conclusões precipitadas a partir de qualquer conjunção solitária porque ela “pode ser arbitrária e casual” (HUME, 1999, 5.1.3). Isso significa que essa conjunção poderia ser um “encontro de acaso” e implica que a repetição vem revelar que realmente não o é.

É com grande frequência que temos a experiência de conjunções de fenômenos de toda a espécie e a maior parte delas são conjunções fortuitas: simplesmente ocorre que um cachorro lata ao longe imediatamente depois de eu entrar por uma porta ou que eu escute um trovão logo depois de eu fechar essa porta, para limitar-me aqui a exemplos de conjunções entre atos e sons. Mas há milhões de outros casos de conjunções, a todo instante, quase todos eles sem qualquer ligação entre si, sendo apenas alguns poucos os que representam algum tipo de conexão causal. A teoria de Hume é que só podemos descobrir os que representam conexões causais por meio da observação das repetidas conjunções entre esses fenômenos ligados, que só aprendemos que eles estão conectados por meio de suas conjunções constantes ou frequentes e esse grande princípio é a sensibilidade à repetição dessas conjunções. Talvez ele concordasse que, se todas as conjunções, sem exceção, produzissem expectativas em nós, ficaríamos submersos em um mundo mental caótico e que, se nenhuma o fizesse, seríamos liquidados pela primeira conjunção letal que atravessasse nosso caminho. O princípio de

Hume, distinguindo algumas delas – mas apenas aquelas que se repetem suficientemente –, situa-se em um conveniente terreno intermédio, como instrumento de sobrevivência.

O princípio de Hume é claramente um princípio de racionalidade. Além da “racionalidade dedutiva”, exemplificada em sua época pelas ciências matemáticas, mas na qual creio que ele não hesitaria em incluir a lógica formal, uma forma de racionalidade que ele encontrava no domínio das puras “relações de idéias” – além dessa havia uma outra forma de racionalidade muito diferente, a ser encontrada na descoberta das regularidades do mundo natural. Quando na *Investigação* ele declara sua intenção de descobrir “a natureza daquela evidência que nos assegura de qualquer existência real e questão de fato” para além do testemunho dos sentidos e da memória (*idem*, 4.1.3), ele anuncia sua busca de uma nova fonte de racionalidade, para substituir a velha fonte que outros imaginavam possuir sob a forma da razão clássica. Esse era um sonho demonstravelmente impossível. Não estou certo de que o sonho de Hume seja demonstravelmente possível – mas que bem poderia sê-lo é, segundo creio, aquilo que a epistemologia contemporânea tem-se esforçado por estabelecer.

V

Tomados em conjunto, esses três pontos da filosofia de Hume devem levar-nos à concepção de sua teoria da inferência causal como o exato oposto daquilo que nos apresentam as interpretações que a reduzem a uma psicologia ou coisa equivalente, que têm um de seus exemplos mais extremos na distinção de Popper entre dois problemas da epistemologia humeana, um deles “lógico” e o outro “psicológico” (POPPER, 1972, p. 3). Espero ter deixado claro que nada disso faz sentido como interpretação de Hume. Em primeiro lugar, a teoria humeana não assenta, em sua forma definitiva, em qualquer espécie de “psicologia associacionista”, mas em uma linha argumentativa inteiramente diferente. Em segundo lugar, Hume jamais poderia tornar-se suspeito de qualquer “indutivismo psicológico”, na medida em que o seu tema é o raciocínio causal e não as inferências indutivas de qualquer tipo não-causal. Em terceiro lugar, o

uso dos termos “costume” e “hábito” exprime apenas uma escolha de termos feita por Hume e não significa que seu conceito do princípio da natureza humana que considerava responsável pelas inferências causais seja um conceito “psicológico”, em contraste com o sentido que geralmente atribuímos ao conceito de costume ou hábito – é uma disposição cognitiva inata, independente do tempo e ligada exclusivamente às conjunções repetidas de fenômenos.

Esses três problemas centrais devem-se em parte à falta de cuidado do jovem Hume ao escrever o *Tratado*, à extrema complexidade de sua filosofia em geral e às conclusões apressadas de alguns intérpretes, apesar de alguns deles serem grandes filósofos, como Russell e Popper. A tentativa aqui feita, de tornar mais claros esses problemas, poderá, segundo espero, contribuir para uma melhor compreensão da epistemologia de David Hume e também para uma visão mais nítida da grandeza de sua filosofia.

¹ Tomo aqui como tema uma parte do argumento que apresentei em meus *Novos estudos humeanos* (MONTEIRO, 2003, cap. 5).

² Retomo aqui alguns dos argumentos que apresentei em meus *Novos estudos humeanos* (MONTEIRO, 2003, cap. 2).

³ Ver meus textos: Monteiro (1981; 1984, cap. 1).

⁴ Ver meus textos: Monteiro (1994; 2003, cap. 6).

Referências bibliográficas

HUME, D. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University.

_____. 2000. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University.

LOCKE, J. 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. by A. C. Fraser. New York: Dover.

MONTEIRO, J. P. 1981. Hume's Conception of Science. *Journal of the History of Philosophy*, Durham, v. XIX, n. 3, July.

_____. 1984. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional.

_____. 1994. Chance, Induction and Rationality. In: VILLANUEVA, E. (ed.). *Truth and Rationality*. Atascadero: Ridgeview.

_____. 2003. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso.

POPPER, K. R. 1972. *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon.

RUSSELL, B. 1927. *An Outline of Philosophy*. London: George Allen & Unwin.

_____. 1945. *The History of Western Philosophy*. London: Simon and Schuster.