Epistemología e Historia de la Ciencia

Selección de Trabajos de las XVI Jornadas

Volumen 12 (2006)

José Ahumada
Marzio Pantalone
Víctor Rodríguez
Editores

Área Lógico – Epistemológica de la Escuela de Filosofía
Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Ahumada, José; Pantalone, Marzio; Rodríguez, Víctor (Editores)
Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de Trabajos de las XVI Jornadas.
Volumen 12 (2006).

ISBN-10 950-33-0577-2
ISBN-13 978-950-33-0577-2

Las Jornadas de Epistemologia e Historia de la Ciencia se han realizando anualmente y de forma ininterrumpida desde 1990. Son organizadas por docentes-investigadores pertenecientes al Área Lógico-Epistemológica de la Escuela de Filosofía y el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Toda correspondencia debe dirigirse a:

Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia
C. C. 801
5000 Córdoba (Argentina)

Correos electrónicos:
ejorn@ffyh.unc.edu.ar
jornadasepis@yahoo.com.ar

Internet: http://www.ffyh.unc.edu.ar/ejorn/

Catalogación en fuente:

Epistemología e Historia de la Ciencia: selección de trabajos de las XVI jornadas / compilado por José Ahumada; Marzio Pantalone; Víctor Rodríguez – 1ª ed. – Córdoba: Univ. Nacional de Córdoba, 2006.
650 p. ; 32×24 cm.

ISBN 950-33-0577-2

1. Epistemología e Historia de la Ciencia. I. Ahumada, José, comp. II. Pantalone, Marzio, comp. III. Rodríguez, Víctor, comp.
CDD 121

Fecha de catalogación: 23/10/2006

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Hume e as crenças causais*

Silvio Seno Chibeni†

> ... belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.
>
> Hume (*Treatise* 1.4.1.8)

1. Introdução

Em certas abordagens epistemológicas contemporâneas costuma-se colocar a crença como uma das condições necessárias ao conhecimento. Roderick Chisholm, por exemplo, evoca o *Teeteto* de Platão para propor, em seu conhecido livro-texto (1966, cap. 1), que busquemos caracterizar o conhecimento como a conjunção de crença, verdade e evidência adequada. Na segunda edição do livro Chisholm diz que essa abordagem representa "a concepção tradicional de conhecimento" (p. 102). Embora sua associação ao *Teeteto* seja correta, a qualificação dessa concepção como "tradicional" pode encobrir o fato de que houve, na história da filosofia, importantes análises do conhecimento que dela se afastaram de modo significativo. O objetivo principal deste trabalho é examinar brevemente uma dessas análises, a de David Hume, destacando em particular suas pioneiras investigações da noção de crença.

Antes de Hume, Locke já havia formulado uma teoria do conhecimento em clara discrepância com a concepção do *Teeteto*. Hume aproveita alguns dos pontos centrais dessa teoria, dentre os quais destaco brevemente os seguintes: 1) Um dos objetivos centrais da epistemologia é o de delimitar a fronteira entre os domínios da crença e do conhecimento (*Essay*, Introdução, parágrafo 3); 2) O conhecimento – ao menos o de caráter universal – deve ser obtido *por meio da análise das idéias*, sendo definido como "a percepção da conexão e acordo, ou desacordo e repugnância de quaisquer de nossas idéias" (IV i 2); 3) Conhecimento e crença (ou fé, assentimento, opinião, "probabilidade") são noções epistemológicas *independentes*, da alçada de *faculdades cognitivas distintas*, sendo que a segunda é complementar à primeira (IV xiv 3-4); 4) Em nenhum caso a crença é dada como uma condição necessária para o conhecimento.

2. Conhecimento e crença

Descontando a discussão técnica sobre as idéias de espaço e tempo, feita na parte 2 do livro 1 do *Treatise*, Hume dedica muito pouco espaço à análise do conhecimento propriamente dito: apenas uma seção de três páginas (T 1.3.1). E ainda assim essa seção é meramente preparatória para o extenso exame de um dos dois casos principais de crença, as crenças causais; o outro caso é o da crença na existência do mundo exterior. Esses dois casos são abordados, respectivamente, nas partes 3 e 4 do livro 1 do *Treatise*.

Os primeiros passos de Hume na elaboração de sua teoria acerca da crença consistem na identificação do que chama de "partes componentes de nossos raciocínios sobre causas e

---

* Uma versão mais extensa deste trabalho está disponível no *site* do autor: www.unicamp.br/~chibeni .

† Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Epistemología e Historia de la Ciencia, Volumen 12 (2006)

efeitos" (T 1.1.3.4). Tais partes são três: "a impressão original" (a base do raciocínio), "a transição para a idéia da causa ou efeito a ela conectada" (a inferência), e "a natureza e qualidades dessa idéia" (a conclusão; T 1.3.5.1). A noção de crença é crucialmente importante em todas as três partes.

Na análise da primeira delas Hume depara-se com um problema preliminar, decorrente da postergação da análise da questão do realismo sobre o mundo exterior para a parte final de seus textos (T 1.4, E 12). Hume nota que quando inferimos um efeito a partir de uma causa, "temos de estabelecer a existência dessa causa" (1.3.4.1). Esse é um dos pontos em que o realismo parece ser evocado; a afirmação não tem sentido adequado numa interpretação puramente cética (cf. porém Winkler 1991). A causa cuja existência tem de ser estabelecida aparentemente não pode ser entendida como uma mera percepção, pois as percepções evidentemente existem *qua* percepções tão logo ocorram na mente.

Segundo Hume, para estabelecer a existência da causa temos só dois meios: "ou por uma percepção imediata da memória ou sentidos, ou por uma inferência a partir de outras causas" (T 1.3.4.1). Mas a segunda via leva a um regresso infinito, que só pode ser parado por uma "impressão da memória ou sentidos, além da qual não há lugar para dúvida ou investigação" (*ibid*). Ora tal assertiva é intrigante, face à análise da parte 4 desse primeiro livro, que mostrará que, ao menos para um filósofo, há *muito* lugar para investigação e dúvida quanto ao ponto indicado. O que pode salvar a coerência do texto de Hume é a tese, igualmente defendida na parte 4, de que uma forte crença na realidade de contrapartes reais das impressões se estabelece por um mecanismo *natural* da mente, independentemente de qualquer processo da razão, tal qual tradicionalmente entendida. Infelizmente, Hume nada antecipa acerca disso, limitando-se a acrescentar, na seção seguinte:

> Parece, assim, que a *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha a memória ou os sentidos não passa de uma vivacidade das percepções que apresentam; e que somente isso os distingue da imaginação. Crer é, neste caso, sentir [*feel*] uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. É a mera força e vivacidade da percepção que constitui o primeiro ato do julgamento e estabelece a base do raciocínio que sobre ela construímos quando rastreamos [*trace*] a relação de causa e efeito. (T 1.3.5.7)

Embora precisa, tal caracterização se mostra problemática, à luz do estudo que Hume fará na parte 4, pois ali proporá um mecanismo natural de geração de crenças na realidade exterior extremamente complexo, que de modo algum se reduz à "*mera* força e vivacidade da impressão". Limitações de espaço não me permitem examinar esse ponto neste trabalho, que se concentrará de agora em diante no caso das crenças *causais*.

3. As crenças causais

Retomando a questão das partes componentes dos raciocínios sobre causas e efeitos, o próximo item examinado por Hume é o das inferências causais propriamente ditas, ou nos seus termos, a "inferência da idéia a partir da impressão" (T 1.3.6, título). Esse assunto é por demais conhecido, de modo que aqui me limitarei a lembrar a conclusão a que Hume chega: Tal inferência "não está apoiada em nenhum raciocínio ou processo do entendimento" (E 5.2).

Todavia, isso não parece significar, para Hume, o abandono de toda esperança de fundamentação das inferências causais. Notando que dessas inferências "depende quase todo o nosso conhecimento", Hume acrescenta: "Se a mente não é levada a efetuar esse passo por argumentos, tem de ser induzida por algum princípio de igual peso e autoridade" (*ibid*). Tal princípio é identificado como o "*Costume* ou *Hábito*" (E 5.5), que se estabelece na mente a partir da observação da conjunção regular de objetos ou eventos do mesmo tipo.

A forma de abordar o assunto no *Treatise* deixa claro que esse princípio coincide com um dos três princípios de associação de idéias, já estudados na parte 1, seção 4 (cf porém Monteiro 2003, cap. 1). Vejamos uma das passagens relevantes:

> Portanto, quando a mente passa da idéia ou impressão de um objeto para a crença ou idéia de outro, não é determinada pela razão, mas por certos *princípios que associam as idéias* desses objetos, e os une na *imaginação* [*imagination*]. Se as idéias não possuíssem na imaginação [*fancy*] mais união do que os objetos possuem no entendimento, jamais poderíamos extrair nenhuma inferência de causas para efeitos, nem depositar crença em nenhuma questão de fato [não observada]. (1.3.6.12; grifei.)

A passagem salienta o papel crucial da *imaginação* nas inferências causais e na formação da correspondente crença. Essa proposta é extremamente inovadora, por assinalar uma função cognitiva a uma faculdade usualmente considerada com relevante apenas para outros domínios, como a literatura. O próprio Hume classifica a proposta como uma "hipótese" (E 5.5, T 1.3.9.1-2), procurando comprová-la por meio de considerações diversas. Não examinarei aqui essas tentativas de comprovação; limito-me a sugerir que a natureza *sui generis* da proposta parece ter favorecido a interpretação cética da teoria humeana das crenças causais. Essa interpretação começou a ser questionada no século XX, a partir dos trabalhos de Kemp Smith, que propôs uma interpretação *naturalista* da epistemologia de Hume.[1] A noção-chave para Smith é a de *crença natural*. Tratar-se-ia de uma crença que não é o fruto do trabalho racional da mente sobre um corpo de evidências, mas que resulta de certos mecanismos mentais "instintivos". Segundo esse autor, tal doutrina da crença natural "é uma das mais essenciais, e talvez a mais característica doutrina na filosofia de Hume" (1941, p. 86).

Antes de inspecionar brevemente os textos de Hume capazes de apoiar essa interpretação, chamo a atenção para a forma pela qual ele se refere ao princípio do hábito nas passagens citadas da *Enquiry*, em que usa termos epistêmicos bastante fortes, que parecem indicar, como sugeriu Goodman (1954, pp. 60-64), que Hume apresenta sua teoria das inferências e crenças causais na condição de teoria *epistemológica*, e não simplesmente psicológica, com pretende a interpretação tradicional cética dessa teoria. Hume afirma, por exemplo, que do hábito "depende quase todo o nosso *conhecimento*"; que se a mente não é levada a efetuar as inferências causais por argumentos "tem de ser induzida por algum princípio *de igual peso e autoridade*"; e que, por fim, ele é "o grande guia da vida humana", sem o qual "seríamos totalmente *ignorantes* acerca de toda questão de fato que se estenda além do que está imediatamente presente à memória e aos sentidos" (E 5.6).

Depois disso, Hume passa a detalhar a teoria, investigando a *natureza* das crenças causais. Nota, inicialmente, que a crença não pode resultar de uma idéia especial que se anexe à idéia do objeto no qual se crê, pois caso contrário, dada a liberdade da imaginação de unir idéias,

poderia crer no que quisesse, o que evidentemente não ocorre (T 1.3.7.2; E 5.10). O que distingue a crença da simples imaginação não reside, portanto, "nas partes ou composição da idéia que concebemos", mas sim "na *maneira* pela qual concebemos o objeto" (T 1.3.7.2). Um pouco adiante chega ao ponto principal:

> Uma opinião ou crença pode, portanto, ser mais precisamente definida como *uma idéia vívida relacionada ou associada a uma impressão presente* (T 1.3.7.5; ver tb. 1.3.9.2).

Assim, Hume caracteriza as crenças causais ao longo da mesma direção em que caracterizou, na passagem que citei no final da seção precedente, a crença na realidade exterior, ou seja, a crença consistiria simplesmente na maior "força e vivacidade" da idéia que representa um objeto. Além disso, indica, no caso das crenças causais, um *mecanismo* pelo qual essa vivacidade se acrescentaria à idéia, propondo, como uma "máxima empírica" geral da ciência da natureza humana, que

> quando uma impressão qualquer se nos torna presente, não apenas transporta a mente para as idéias a ela relacionadas, mas igualmente comunica-lhes parte de sua força e vivacidade (T 1.3.8.2).

Enumera então uma série de "experimentos" para comprovar essa máxima, referentes a casos de associação de idéias por semelhança, contigüidade e causação. Veremos a seguir que parte das objeções que se podem levantar à teoria humeana das crenças causais derivam justamente dessa tese sobre seu mecanismo de formação.

4. Dificuldades da teoria humeana das crenças causais

Enumerarei agora as dificuldades principais que o próprio Hume identificou nessa teoria das crenças causais. Ele procurou contorná-las por meio de esclarecimentos e argumentos adicionais, que sintetizarei logo após a exposição de cada objeção. Como veremos ao longo desta seção e na que a segue, isso não evitou que Hume efetivamente tivesse que modificar substancialmente a teoria, tanto no Apêndice do *Treatise* como na *Enquiry*.

1ª objeção: *Avivamento de idéias por semelhança e por contigüidade.* Dado que as relações de semelhança e contigüidade estão, ao lado da de causa e efeito, na base de princípios de associação de idéias, poder-se-ia objetar à teoria proposta por Hume que a crença deve resultar também de tais relações, e não apenas da de causa e efeito, como a experiência mostra (T 1.3.9.2).

Resposta: Para rebater esse desafio Hume esclarece que ele apontou o poder que as relações de semelhança e contigüidade têm de avivar idéias "a fim de *confirmar, por analogia*, [sua] explicação de nossos juízos acerca de causas e efeitos" (T 1.3.9.2; cf. E 5.13-20). Após dizer que há dois "sistemas de realidades", o das impressões e idéias da memória e o que se conecta a este pelo costume, ou, se preferirmos, por causa e efeito (T 1.3.9.3-4), Hume propõe que "se o objeto contíguo ou semelhante for inserido neste [segundo] sistema de realidades não há duvida de que essas relações [de semelhança e contigüidade] auxiliarão a relação de causa e efeito, implantando a idéia relacionada com mais força na imaginação." No entanto, quando *isoladas* da relação de causalidade as relações de semelhança e contigüidade têm influência

"muito fraca e incerta", incapaz de levar à crença (T 1.3.9.6), porque *a mente pode variar livremente* os objetos assemelhados e contíguos; ela nunca está determinada a imaginar sempre os mesmos objetos. Já no caso da relação de causa e efeito "os objetos que apresenta são fixos e inalteráveis" (T 1.3.9.7; E 5.13-20).

2ª objeção: *Avivamento de idéias pela "educação"*. Hume admite que a "educação", ou seja, a repetição na mente de "uma mera idéia desacompanhada", também pode avivar a idéia ao ponto de produzir crença (T 1.3.9.16), crença que pode até, em muitas ocasiões, *sobrepujar* aquela que resulta da união constante de causas e efeitos (T 1.3.9.17). Mas não parece admissível que o primeiro tipo de crença tenha credenciais epistêmicas comparáveis às do segundo.

Resposta: Apesar da concessão indicada, Hume mantém que a educação "é uma *causa artificial*" de crença (T 1.3.9.19). Isso suscita o problema de estabelecer a distinção entre crenças que resultam de causas naturais e crenças que têm causas artificiais. Hume tenta resolvê-lo observando que na educação as "máximas muitas vezes são contrárias à razão e também umas às outras, em diferentes épocas e lugares" (*ibid.*). Essa *variabilidade* dos objetos de crença contrasta com o que ocorre no caso das crenças causais. Assim, o fator evocado para desqualificar as crenças por educação é essencialmente o mesmo que o do caso anterior.

3ª objeção: *Avivamento das idéias pelas paixões e pela imaginação.* Hume admite que as paixões e a imaginação produzem um avivamento de idéias que freqüentemente redunda em crença (T 1.3.10). Deve-se ressaltar que a imaginação aqui *não* é a faculdade que, na teoria humeana, responsabiliza-se pelas associações causais, mas a imaginação no sentido popular, dos poetas, dos mentirosos e dos loucos. Não parece, pois, aceitável, que tais crenças tenham legitimidade epistêmica. Que critérios seriam usados para efetuar sua distinção, relativamente às crenças causais?

Resposta: Esse problema parece ter uma solução mais difícil do que os anteriores. Uma pista frutífera para sua análise foi dada por Kemp Smith (1941, cap. XXI, apêndice), que chamou a atenção, a esse respeito, para uma passagem da quarta parte do livro 1 do *Treatise*, na qual Hume faz a distinção entre "princípios *permanentes, irresistíveis e universais* – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os *princípios variáveis, fracos e irregulares*", tais como os envolvidos no uso popular da palavra 'imaginação' (T 1.4.4.1). Se a resposta à presente objeção de fato residir nessa distinção, teríamos aqui uma terceira aplicação, por parte de Hume, essencialmente do mesmo critério para legitimar as crenças: a estabilidade da concepção de determinados objetos.

5. Impacto das objeções precedentes na reformulação da teoria humeana das crenças causais

Embora muito breve, a exposição precedente da forma pela qual Hume procurou enfrentar as dificuldades de sua teoria original basta para indicar que Hume foi, efetivamente, compelido por elas a abandonar a tese inicialmente proposta no *Treatise*, de que o critério *exclusivo* da crença é a vivacidade.[2] Isso foi reconhecido de forma clara pelo próprio Hume no Apêndice ao livro 1 dessa obra, publicado um ano após sua primeira edição. Ali Hume concede que

> Não importa [...] qual seja o grau a que se eleve essa vivacidade [da idéia], é evidente que na poesia ela nunca tem a mesma *sensação* [*feeling*] do que aquela que surge na mente quando raciocinamos, com base embora na mais baixa das espécies de probabilidade. A mente pode facilmente distinguir uma da outra; e seja qual for a emoção que o entusiasmo poético dê aos espíritos, ainda será apenas um fantasma [*phantom*] de crença ou persuasão. [...] Uma descrição poética pode [...] exibir o objeto diante de nós em cores mais vívidas [do que uma narrativa histórica]. As idéias que apresenta, porém, são diferentes para a *sensação* [*feeling*] relativamente àquelas que provêm da memória e do julgamento. (T 1.3.10.10)

Essa tentativa de caracterizar a crença como um certo *feeling* especial é retomada na *Enquiry*, 5.11-13. Nesses parágrafos Hume admite que não podemos *definir* esse sentimento, do qual "todo homem está consciente a todo momento", sendo apenas possível *descrevê-lo* por meio de uma multiplicidade de termos quase equivalentes. A vivacidade continua sendo um elemento central na caracterização da noção de crença, *porém não mais exclusivo*:

> Assumamos, então, toda a extensão dessa doutrina, admitindo que o sentimento de crença não passa de uma concepção mais intensa e estável do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, *e* que essa *maneira* de conceber surge da conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou sentidos. (E 5 13; grifei o '*e*'.)

Nota-se aqui não apenas a referência à estabilidade, ao lado da intensidade, mas também a condição expressa de que o referido sentimento surja da experiência da conjunção regular de fenômenos. Isso parece apoiar a interpretação de Kemp Smith, de que, para Hume, o que mais importa para estabelecer crenças causais genuínas é essa base experimental objetiva:

> A posição real de Hume não é a de que o costume (ou o hábito), enquanto tal, é rei: de modo algum ele pode reclamar para si tal dignidade. É a experiência – e o costume apenas na medida em que se conforme a ela, e seja o seu resultado – que é, e deve ser, a instância terminal de apelo, uma corte de apelação que torna possível a distinção entre os costumes e hábitos que são seguros e benéficos e aqueles que não são. A experiência nesse sentido normativo é a que [Hume] se propôs a definir e delimitar; e a pista que segue em sua análise das inferências [causais] é a relação causal vista como uma relação filosófica, isto é, como uma relação que tem como características a invariabilidade e a conseqüente universalidade de aplicação. (1941, pp. 382-383)

Smith propõe, ademais, que a experiência não pode ser tomada aqui como uma experiência bruta, necessitando depuração racional:

> Somente por meio de um exame refletido podem as uniformidades que são verdadeiramente causais ser distinguidas daquelas que, repousando em combinações de causas contingentemente determinadas, podem variar a qualquer momento. (1941, pp. 385-386)

Essa a razão pela qual, segundo Smith, mesmo tendo introduzido elementos naturalistas essenciais em sua epistemologia, Hume não pôde abrir mão da reflexão crítica, da permanente vigilância cética (1941, pp. 129-132, 378, 383-388). Não cabe à razão estabelecer crenças, nem tem ela o poder de aniquilá-las completamente, como Hume tantas vezes insistiu (T 1.4.1.7-8;

E 12.23); mas pode e deve assumir um papel de *controle* das crenças, evitando que se estabeleçam com base em "princípios variáveis, fracos e irregulares", como os que se fazem presentes nos casos da mera semelhança ou contigüidade, da educação, da credulidade, do entusiasmo poético e da loucura.

Naturalmente, muito haveria ainda a ser examinado quanto à concepção humeana de crença, não apenas para discutir detalhes sobre os tópicos aqui abordados e investigar as limitações da interpretação aqui favorecida, como também para cobrir áreas inteiras que não foram tratadas neste trabalho (as crenças parciais que ocorrem no âmbito das "probabilidades" e a crença na realidade do mundo exterior).

Notas

[1] Smith 1905, 1941. Entre os proponentes de uma interpretação não-cética, ou de um ceticismo mitigado, estão também Nelson Goodman 1954, John Wright 1983, Edward Craig 1987, Galen Strawson 1989 e João Paulo Monteiro 2003. Para uma crítica dessa interpretação, ver Winkler 1991.

[2] Neste artigo estou tratando especificamente das crenças causais. Creio, porém, que o que acaba de ser dito vale igualmente para a crença na realidade do mundo exterior, conforme indiquei brevemente no último parágrafo da seção 2.

Referências

Chisholm, R. M. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966. 2nd. ed., idem, 1977.

Craig, Edward. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford, Clarendon Press, 1987.

Goodman, Nelson. The new riddle of induction. In: *Fact, Fiction and Forecast*. 4. edição. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983. (1. ed. 1954.)

Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1975.

Hume, D: *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2000.

——. *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1999.

Monteiro, J. P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

Smith, N. K. The naturalism of Hume. *Mind* 14: 149-73 and 335-47, 1905.

——. *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan, 1941.

Strawson, G. *The Secret Connexion*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

Winkler, K. The New Hume. *Philosophical Review* **100** (4): 541-79, 1991.

Wright, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester, Manchester University Press, 1983.