

2 - Exposição e comentários da crítica da indução atribuída a Hume

No capítulo anterior vimos como Hume apresenta sua concepção de raciocínios causais e o surgimento da crença em questões de fatos de acordo com seu *Tratado da natureza humana*. Agora, vamos dedicar um pouco de atenção à forma como muitos especialistas, em Hume ou em indução, interpretam estas passagens e suas conclusões. É bem comum, na filosofia contemporânea, encontrarmos declarações acerca do ceticismo humeano em relação aos raciocínios indutivos. A grande e principal descoberta de Hume seria que não podemos justificar nenhuma de nossas inferências indutivas, nem mesmo as mais básicas, e buscar uma solução para tal problema tem sido tarefa de muitos filósofos da ciência e da lógica. Dentre os filósofos que podem ser citados destacamos Nelson Goodman, Rudolf Carnap e Karl Popper.

Mas será que esta relação entre as críticas de Hume e os problemas relativos aos raciocínios indutivos é assim tão explícita? Há nos textos de Hume elementos capazes de indicar suas intenções a este respeito, embora não tenha se referido e isto diretamente? A identificação entre raciocínio causal e indução já era clara à época de Hume? Se estas questões são pertinentes, do que não duvidamos, por quê então Hume não faz uso da palavra indução ao expor sua tão “engenhosa” crítica à causalidade? Respostas a estas perguntas parecem ser necessárias para que se possa compreender com mais exatidão quais são realmente as contribuições que Hume nos legou para a história da filosofia e o que pode ser identificado como fruto de interpretações realizadas por filósofos posteriores e que inserem nos textos de Hume conclusões e intenções alheias .

A nosso ver, não é tão fácil quanto se pensa extrair da filosofia de Hume uma tão clara e contundente crítica à indução. Como se sabe, “*professores de filosofia freqüentemente encontram dificuldade ao usar os escritos de Hume para apresentar o problema da indução e, correlativamente, seus alunos se esforçam muito para descobrir o problema nas passagens de Hume*” (BEAUCHAMP &

MAPPES, 1995: p.73). Tal dificuldade repousa no fato de que Hume não faz uso da palavra indução em seus textos acerca do conhecimento ou dos raciocínios; nas ocasiões em que usa tal palavra (duas vezes e apenas no *Tratado*, pois na *Investigação* o termo sequer ocorre) o seu significado é incerto, parecendo designar um tipo de inferência simples não específica¹. Assim, comentadores e críticos usam de diversos expedientes interpretativos para apontar passagens do texto de Hume onde podem ser encontradas tais críticas.

Alguns comentadores, como Monteiro, usam o recurso de equiparar as expressões *inferência causal*, *inferência indutiva*, *inferência probabilística*, *raciocínio causal* e *indução* (MONTEIRO, 1984: p. 26). É por meio destes termos que eles se referem aos raciocínios que realizamos acerca de nosso conhecimento factual. Como Hume afirma que todos os nossos conhecimentos acerca das questões de fato repousam na relação de causalidade, então está correto intercambiar esses termos indiscriminadamente, uma vez que designam sempre o mesmo tipo de objeto: a inferência realizada a partir de nossas experiências. Estes comentadores citam como passagens acerca da indução em Hume os textos da seção 6, parte 3, do livro 1 do *Tratado*, chamada de *Da inferência da impressão à idéia*, e a seção IV da *Investigação*, chamada *Dúvidas cétricas acerca das operações do entendimento*. Mas o que estes comentadores parecem não levar em conta é que nem todo raciocínio indutivo é generalizante, assim como nem todo raciocínio generalizante é causal. Também, parece-nos acertado pensar, nem todo raciocínio indutivo é um raciocínio causal.

Aqui utilizamos a palavra indução em um sentido filosófico mais frouxo, mais comum, se é que se pode dizer isto. Mas encontrar um sentido exato e preciso para esta palavra pode ser algo bem menos simples do que imaginamos. Por ora vamos utilizar “indução” no sentido filosófico descrito no *Vocabulário*

¹ A este respeito, notar que a tradução brasileira do *Tratado* apresenta apenas uma ocorrência para a palavra indução. A segunda ocorrência do texto original, em T, 1, 3, 7, §7, foi mantida, mas a ocorrência em T, 1, 2, 1, § 2 foi traduzida na edição brasileira por *grandes raciocínios*. A este respeito ver a página 88 deste trabalho.

técnico e crítico da filosofia, publicado por André Lalande. Segundo esta obra, a indução é usualmente definida como:

“Operação mental que consiste em remontar de um certo número de proposições dadas, geralmente singulares ou especiais, a que chamamos *indutoras*, a uma proposição ou a um pequeno número de proposições mais gerais, chamadas *induzidas*, tais que implicam todas as proposições indutoras” (LALANDE, 1996: p. 559).

Embora este *Vocabulário* tenha sido escrito em 1902 e a edição utilizada para a tradução brasileira seja datada de 1926, o significado filosófico do termo em questão é compatível com nossos interesses e com o uso “comum” e corrente da palavra indução. Mas o *Vocabulário* de Lalande poderá nos ser útil ainda para discutir algumas importantes questões acerca do problema da indução em Hume; mas por ora vamos em frente, deixando para apresentar esta análise algumas páginas à frente. Agora vamos nos ater a um levantamento da crítica freqüentemente atribuída a Hume com respeito à indução. Cremos que com isso estabeleceremos um pano de fundo mais consistente e poderemos aproveitar melhor a informação presente naquele texto.

Dentre os inúmeros autores relevantes e destacados por seus trabalhos acerca da interpretação da filosofia humeana, muitos são os que tratam da análise do problema da indução, ou “problema de Hume”, de forma significativa para este trabalho. Por essa razão, entendemos que não será útil simplesmente elencar algumas das opiniões emitidas por comentadores de Hume ou comentadores da lógica indutiva. Será mais interessante para este trabalho apresentar uma síntese destas análises e depois realizar um estudo de suas implicações e relevâncias.

Para apresentar a posição freqüentemente encontrada acerca do tema, optamos por nos basear em Beauchamp e Mappes porque estes autores foram os primeiros, até onde foi possível constatar, a lançar um olhar mais atento e cuidadoso a esta já bastante considerada leitura comum de Hume como um crítico da indução - o primeiro crítico, aliás. Mas, também podemos encontrar posições

parecidas em outros autores como: Gemes, Millican e Zabeeh. Outro elemento decisivo para tal escolha é o fato de os autores também destacarem o problema da falta de referências diretas, por parte de Hume, às inferências indutivas supostamente criticadas. Juntamente com Beauchamp e Mappes, a leitura de Hume que norteia este trabalho não identifica tão prontamente o *balanço humeano da causação* com uma *crítica à indução* ou à racionalidade da crença que temos em inferências derivadas indutivamente.

Um outro comentador relevante para esta discussão é J. L. Mackie e seu texto também será apresentado e discutido na segunda parte deste capítulo. Embora a intenção de Mackie seja mais uma fundamentação *ontológica* da causação e não as implicações lógicas da crítica humeana, ainda assim sua análise da *necessidade* será especialmente importante para nós.

2.1 – Balanço da crítica à indução

Tomando por base o balanço realizado por Beauchamp e Mappes, vamos apresentar a forma geral como são construídos os argumentos críticos à indução e que são geralmente atribuídos a Hume. Para simplificar a análise, usaremos a descrição tal qual se encontra no referido texto:

Argumento Um:

(1) *Todas as crenças factuais são baseadas unicamente no instinto e não em justificativas racionais.*

(2) *Se todas as crenças factuais são baseadas unicamente no instinto e não em justificativas racionais, então todas as crenças factuais são irracionais.*

(C₁) Todas as crenças factuais são irracionais.

(3) *Toda crença derivada indutivamente forma um subconjunto do conjunto das crenças factuais.*

(4) *Se todas as crenças factuais são irracionais e todas as crenças derivadas indutivamente formam um subconjunto do conjunto das crenças factuais, então nenhuma conclusão indutiva pode ser racionalmente justificada.*

(C₂) Nenhuma conclusão indutiva pode ser racionalmente justificada.

Argumento Dois:

(1) *Toda a instituição² do raciocínio indutivo não pode ser racionalmente justificada.*

(2) *Se a instituição do raciocínio indutivo não pode ser racionalmente justificada, então nenhuma conclusão indutiva pode ser racionalmente justificada.*

(C₃) Então, nenhuma conclusão indutiva pode ser racionalmente justificada
(BEAUCHAMP e MAPPES, 1995: p. 74-75).

É bastante claro que estes argumentos são válidos e podem ser encontrados em inúmeros textos de comentadores acerca do problema da indução ou problema de Hume. No artigo supra citado, os autores citam como referências as declarações de Popper, Bennet, Kneale e Will a este respeito. Mas a questão aqui é outra, a saber, independentemente do fato de serem válidos, estes argumentos são mesmo argumentos de Hume? De acordo com a interpretação cética de sua filosofia, Hume teria de fato realizado estas descobertas e estes argumentos são legítimos. Por outro lado, há a interpretação naturalista de Hume, tendo como representantes mais destacados Kemp-Smith, Stroud e Mackie que defendem que a filosofia de Hume não pode manter uma postura cética, pois o ceticismo radical não tem forças para resistir à força da natureza.

Para os defensores do naturalismo, o ceticismo não é negado, mas justamente passa a ser considerado como estando em um grau inferior ao grau do naturalismo. Kemp-Smith (citado por SMITH, 1995: p.21) alega que a interpretação naturalista incorpora a interpretação cética, já que não nega a existência de uma tendência negativa e destrutiva na filosofia de Hume; além da aceitação desta tendência, o naturalismo domestica o ceticismo deixando-o como

² No original: *The entire institution*. A tradução para o português dessa expressão não obteve um bom resultado, uma vez que não foi encontrada uma expressão equivalente e usual em nossa língua.

secundário e submisso. Como resultado da leitura naturalista, a análise filosófica de Hume resulta em que nossas crenças não são logicamente fundadas, o que caracteriza um certo ceticismo; e por outro lado, Hume apresenta uma elaborada teoria psicológica que mostra o quanto nossas crenças são inevitáveis, o que ameniza, enfraquece, o ceticismo. Assim, no dizer de Stroud, “*a chave para a compreensão da filosofia de Hume é considerá-lo como propondo uma teoria geral da natureza humana da mesma forma que, digamos, Marx ou Freud propuseram*” (STROUD, 1981: p. 4).

Estes comentários dão a entender que para o problema da indução tanto faz interpretar Hume como cético radical ou como cético moderado, pois ambas as interpretações admitem um caráter cético e destrutivo de sua filosofia, divergindo apenas em relação à extensão deste ceticismo. Por extensão, sua “crítica” ao princípio da indução está plenamente de acordo com estas diferentes interpretações de sua filosofia, mesmo a despeito das inúmeras controvérsias que podem ser encontradas entre elas.

Mas há um aspecto a ser levado em conta nesta discussão e que diz respeito diretamente às idéias a serem desenvolvidas neste trabalho e que pode causar inquietação ao leitor de Hume. Como vimos anteriormente, quando se fala em indução, tem-se em mente um tipo de raciocínio que nem sempre está bem claro quanto à sua função. Tradicionalmente, indução significa um tipo de raciocínio em que partimos de premissas singulares e chegamos a conclusões gerais ou universais, ou de efeitos para causas (dedução, então, denota raciocínio do geral, ou universal, para o particular e de causas para efeitos). Essas definições gerais de indução e dedução estão de acordo com a tradição aristotélica e sua teoria dos silogismos, mas deve-se ter em conta que para Aristóteles a palavra *causa* possui um significado bem distinto daquele usualmente empregado por nós.

De toda forma, essas definições não são encontradas exatamente nos textos de Hume. Como se sabe, o raciocínio causal serve tanto para se inferir o efeito a partir da causa como para inferir a causa a partir do efeito, o que impede a simples identificação do raciocínio causal com esta concepção “clássica”,

aristotélica, de indução, marcadamente expressa como a operação de descoberta de *causas*, ainda que *causa* aqui tenha outros significados.

O mais próximo que podemos chegar de uma caracterização de inferências entre dedutivas e indutivas (lembrando que na terminologia humeana o correto é dizer prováveis) nos textos de Hume é em sua distinção entre os dois campos distintos de relações filosóficas. De um lado temos o campo chamado por ele de *Conhecimento* e que é composto pela matemática e a álgebra (já excluída a geometria), sendo o único capaz de produzir certezas demonstrativas (conhecimento universal e necessário) e cujos raciocínios são dedutivos; e de outro temos o campo chamado de *Probabilidade*. Esse conhecimento provável não deve ser confundido com a simples probabilidade matemática (como: quais as chances de acertar qual face de um dado estará voltada para cima após um lance qualquer); tal conhecimento provável é “o conhecimento incerto, obtido empiricamente com inferências que não são demonstrativas” (RUSSELL, 1969: p. 204), dizendo respeito às questões de fato. Estas inferências não-demonstrativas são consideradas indutivas por muitos filósofos

Para compreender melhor devemos nos lembrar de como Hume estabelece o tipo de raciocínio que ele considera ser o modo característico do conhecimento das *questões de fato*. Como já apontamos anteriormente, Hume segue a aceitação do paradigma matemático para caracterizar o tipo de conhecimento onde há certeza, conhecimento universal e necessário e cujas verdades são conhecidas por demonstração e intuição, e que só é possível para o tipo de raciocínio referente às *relações de idéias*; a este campo ele chamou de *Conhecimento*. O campo compreendido pelas *questões de fato* e existência não encerra em si a universalidade e necessidade e sim *contingência*, e por isso suas relações não podem ser investigadas por meio de demonstrações nem possuem relações que possam ser consideradas intuitivamente *certas*; a este campo Hume chama de *Probabilidade*. Percebe-se com facilidade que para este campo o raciocínio demonstrativo tradicional não pode ser empregado com sucesso, uma vez que seu domínio não envolve proposições intuitivamente nem demonstrativamente certas e o contrário de toda questão de fato é igualmente

concebível, portanto é também possível. O único tipo de raciocínio adequado aqui é, segundo Hume, o raciocínio causal. Estabelecer os parâmetros para a fundamentação deste tipo de raciocínio é o objetivo do livro 1 do *Tratado*, conforme vimos no primeiro capítulo de nosso trabalho.

Quando lemos em comentadores de Hume referências ao problema da indução notamos um habitual intercâmbio entre as expressões *inferência causal, inferência probabilística, raciocínio causal, inferência a partir da experiência, inferência indutiva e indução*, todos se referindo ao raciocínio que parte do observado e conclui por algo ainda não observado. É bastante evidente aqui a distinção entre o uso que se faz da idéia de raciocínio indutivo e a idéia que herdamos da tradição aristotélica, na qual uma inferência indutiva é aquela em que se parte de um instância singular, ou particular, e se conclui acerca de algo universal. Para a maioria dos comentadores (alguns já citados acima) a crítica humeana ao princípio da causação, através do estabelecimento de seu raciocínio causal, significa uma crítica ao princípio da indução.

Acontece que a própria citação encontrada no *Vocabulário* de Lalande a respeito do verbete indução apresenta problemas, pois nela não há referências ao passo indutivo em direção à instâncias *inobservadas*. O que o complemento da descrição da indução apresenta é apenas a necessidade de a inferência induzida implicar todas as instâncias *observadas*, ou indutoras. Mas, nesse caso, a indução não poderia acrescentar nada de novo ao que já se conhece; também não poderia ultrapassar as instâncias observadas. Assim, os raciocínios acerca destas induções formais são constituídos de demonstrações, o que faz uma indução formal ou completa se equiparar a uma dedução. Este é, segundo Lalande, o sentido de indução que se encontra na lógica de Port-Royal e que presumimos ser o significado conhecido por Hume³.

Um outro aspecto a que Lalande chama a atenção é com respeito ao sentido ordinário da definição de *indução*, em que “*a relação formulada pela proposição induzida se aplica a todos os termos de uma classe, ao passo que*

³ Mais à frente, no item 3.1 deste trabalho, trataremos com mais detalhes, ainda que de uma forma um pouco especulativa, do possível conhecimento de Hume da lógica de Port-Royal.

esta relação só foi afirmada apenas de alguns entre eles pelas proposições indutoras” (LALANDE, 1996: p. 560). Esta definição seria a mais indicada para representar o sentido “frouxo” com que usamos a expressão *indução* e é, em geral, o que chamamos *indução amplificante*.

Mas uma indução amplificante não possui uma implicação lógica, uma vez que afirmar de elementos observados de uma classe que possuem uma determinada característica não implica que todos os elementos desta classe devam possuir esta mesma característica. A formulação padrão para esta relação é “alguns *S* são *P*; logo, todos os *S* são *P*”. A partir desta observação, Lalande apresenta três problemas relacionados e que são chamados por ele de *problemas do fundamento psicológico da indução*. Vejamos como ele os define:

a. Problema do fundamento psicológico da indução: sendo dado que a maior parte das proposições que julgamos verdadeiras repousam sobre amostras e exemplos, de onde provém o assentimento, por vezes tão decidido, que lhe concedemos?

b. Problema lógico da indução: Em que casos e em que condições pode uma proposição induzida ser tida como verificada?

c. Problema dos princípios da indução: Podem-se reunir todos os casos de indução legítima numa regra lógica, ou num pequeno número de regras lógicas, rigorosamente definidas?” (LALANDE, 1996: p. 560).

O que merece ser destacado aqui é que a forma como Lalande⁴ trata do problema da indução é mais significativa do que se imagina de início. Refiro-me aqui ao fato de ser Lalande o autor de um livro que trata destes problemas e

⁴ Foi observado, durante a sessão de defesa dessa dissertação de mestrado, a) que André Lalande não poderia ser elencado como autoridade em assuntos de lógica e b) que a argumentação em torno de suas posições a respeito da indução estavam baseadas em um livro que não foi utilizada para a execução desse trabalho de pesquisa. Como ressalva, acrescentamos que a despeito do desconhecimento da citada obra de Lalande acerca da indução, o próprio autor a cita, conforme a nota seguinte, e por ser ele, na França, “a referência lógica no século vinte”, conforme o professor Michel Paty afirmou em uma aula proferida na Universidade de São Paulo em 04 de abril de 2005.

cujo título é “*As teorias da indução e da experimentação*”⁵ e este livro é citado ao fim do verbete em discussão. Como autor de um livro sobre o tema, é de se esperar que Lalande estivesse ciente da situação do assunto nos meios filosóficos. Mas, sendo assim, como justificar o fato de não haver referências a Hume ou às suas teorias para caracterizar o problema da indução? Também merece destaque o fato de que os três problemas acerca da indução não se relacionam diretamente com a crítica de Hume às inferências causais ou sua célebre análise da *causação*. Sem deixar de notar que o problema *a* tem uma clara solução humeana, a produção da crença por meio do hábito.

O que estas análises do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* nos permitem especular é que a identificação do problema da indução como sendo um problema de Hume é uma criação tardia da filosofia. Segundo Stove (1995: p.30) este episódio da história da filosofia é algo inteiramente imaginário. Podemos concluir que há bons indícios de que até os primeiros anos do século XX, apesar de já serem discutidas questões acerca do problema da indução, não havia ainda a relação com a forma como Hume estabelece suas conclusões no *Tratado* e a impossibilidade de justificação racional para qualquer conclusão indutiva.

Dando mais um pouco de atenção aos três problemas relatados, notamos que *a* requer apenas uma explicação de como nossas crenças experimentais são geradas, sem exigir qualquer implicação formal, ou lógica. A proposição, ou indagação, *b* exige um critério de verificação para proposições já induzidas, já realizadas; não fala da validade do processo pelo qual são realizadas as inferências. E *c* fala dos casos de indução legítima, sem questionar se há, de fato, alguma indução legítima. A partir dessas três proposições acerca dos problemas da indução considerados por Lalande e sua equipe, podemos inferir que o problema da indução em Hume ainda não havia sido apresentado e a falta de referências aos textos de Hume e às suas conclusões ficam bem compreendidas.

⁵ “*Lés Teories de l’induction et de l’expérimentation*” (Paris, Boivin, 1929), citado por LALANDE, 1996: p. 560.

Mas será que a relação entre as críticas humeanas e a constatação de que não há justificação racional para conclusões indutivas é assim tão explícita? Será que Hume tinha isso em mente quando redigiu seus escritos? A identificação entre raciocínio causal e indução já era clara à época de Hume? Se estas questões são pertinentes, do que não duvidamos, por quê então Hume não faz uso da palavra indução ao expor sua tão “engenhosa” crítica à causação? Respostas a estas perguntas parecem ser necessárias para que se possa compreender com mais exatidão quais são realmente as contribuições que Hume nos legou para a história da filosofia e o que eventualmente foi “enxertado” em seu pensamento por meio de outros filósofos contemporâneos.

De volta à forma como Beauchamp e Mappes apresentam a visão “tradicional” da crítica humeana ao princípio da indução, vejamos como podemos criticá-la e apontar alguns elementos a partir dos quais nosso trabalho se justifica. Esses autores atribuem o início do engano na interpretação da indução em Hume à distinção entre justificação externa e justificação interna. A seguir apresentamos brevemente esta distinção.

A visão tradicional identifica a crítica de Hume com a necessidade de uma justificação racional para *toda* inferência indutiva. Este problema é entendido como a necessidade de uma *justificação racional não circular* para toda a instituição do raciocínio indutivo – nossos autores chamam isto de *problema externo*. Tal *problema externo* diz respeito à exigência de uma garantia para que o princípio indutivo tivesse validade lógica, ou a garantia de que todo raciocínio indutivo pudesse alcançar a necessidade lógica exigida por toda demonstração. Neste contexto, o *problema interno* significa apenas a exigência de uma justificativa racional para conclusões indutivas particulares, sem a preocupação com o princípio indutivo geral.

De acordo com a premissa 1 do argumento Um e a premissa 1 do argumento Dois, apresentadas acima (página 61), Hume teria minado qualquer possibilidade de resolução dos problemas *externo* e *interno*. A solução para este caso é mostrar que Hume não aceita estas premissas, como usualmente

se acredita. Para isto analisaremos também a crítica de Beauchamp e Mappes acerca destes argumentos.

Para justificar a afirmação de que Hume não aceita estas premissas, os autores alegam que elas estão assentadas em uma má interpretação do pensamento de Hume e de seus objetivos com suas críticas. Uma vez que se quer provar que o ceticismo de Hume não é um ataque frontal à *razão*, deve-se ressaltar que o ataque acontece de fato, mas contra uma *concepção racionalista* de razão. Seu ataque se dirige à aceitação racionalista de que ao menos alguns *argumentos indutivos são demonstrativos* (BEAUCHAMP e MAPPES, 1995: p.75).

Toda a crítica que Hume faz aos raciocínios indutivos pode ser resumida em duas declarações: a) nenhum raciocínio demonstrativo pode fornecer conhecimento factual como os raciocínios indutivos e b) nenhum raciocínio indutivo pode alcançar a necessidade lógica dos raciocínios demonstrativos. É fácil notar, conforme apontam os autores, que estas conclusões são um claro ataque ao racionalismo e este ataque ao racionalismo é todo o ataque que Hume faz contra a indução.

Segundo esta linha de interpretação, Hume não restringe sua concepção de *razão* ao discernimento de idéias e suas relações, ou seja, um uso exclusivo de “*raciocínios demonstrativos e intuitivos para derivação de proposições não-sintéticas a priori*”, seu sentido mais estrito (BEAUCHAMP & MAPPES, 1995: p.79). Quando Hume usa *razão* neste sentido, tem em mente evitar uma errônea compreensão de *razão*, o que justificaria sua declaração de que não há *justificação racional* para argumentos empíricos. Aqui ele quer dizer apenas que a razão sozinha, a priori, não é capaz de fornecer conhecimento acerca de questões de fato.

Quando fala de raciocínios causais, na seção 6, parte 3, do livro 1 do *Tratado*, Hume aparentemente está declarando o mais radical ceticismo acerca da *razão*, pois afirma que não há qualquer participação da *razão* nas descobertas da relação de causa e efeito. Mas, segundo estes autores, aqui Hume está usando *razão* em seu sentido mais restrito, referindo-se à *razão pura*. Como

conseqüência, conclui-se que Hume tinha em mente estabelecer seus princípios de forma *anti-racionalista*, e nunca, como se entende comumente, *irracionalista*.

Assim, dizer que nossas crenças acerca da existência real dos objetos das percepções ou de um efeito que se seguirá a uma causa, ou vice-versa, são simples atos mentais realizados pela *imaginação*, e não pela *razão* – no sentido estrito de Hume-, não significa, necessariamente, que Hume está dizendo que toda crença é *irracional*. Uma interpretação de como a crença pode ser racional será apresentada na conclusão deste capítulo e servirá bem para compreender como esta afirmação pode fazer sentido no sistema humeano, considerado como um ataque ao racionalismo e suas pretensões à época de Hume.

No texto de Beauchamp e Mappes ao qual nos referimos aqui há também outras análises que servem para criticar a visão tradicional de Hume com um cético acerca da indução. Apesar de serem muito relevantes para toda a discussão deste assunto, para este trabalho é mais conveniente nos limitarmos a estas poucas abordagens já citadas e que servem para dar suporte à nossa hipótese de trabalho. Mas a forma como estes autores apresentam o balanço dos argumentos favoráveis a uma leitura irracionalista de Hume ainda nos será muito útil e voltaremos a ela mais à frente.

Antes de tirarmos destas passagens outras conclusões necessárias para a justificção de nossa hipótese, devemos analisar um outro caso em que a forma como a leitura dos textos de Hume é realizada pode nos fazer chegar a conclusões também surpreendentes, não somente para a justificção de nossa hipótese, mas também acerca de passagens que ainda têm muito a ser desvendadas e articuladas com o conjunto do pensamento de Hume. Estamos nos referindo ao texto de J. L. Mackie, *The Cement of the universe – A study of causation*, e sua célebre tentativa de nos salvar do ceticismo humeano acerca da causação. A seguir faremos uma rápida apresentação das abordagens mais relevantes de Mackie acerca do pensamento de Hume e suas conseqüências para a filosofia e a tentativa de resolver o problema da causação e o ceticismo quanto à existência ou percepção da causação *nos objetos*. Na conclusão deste capítulo tentaremos, de posse dos resultados de Beauchamp, Mappes e

Mackie, tirar conclusões que suportem nossa hipótese de que Hume não apenas não estava tratando da indução em seus textos sobre raciocínio causal, como também não era cético a este respeito, pois também faz uso de raciocínios indutivos em seus escritos.

2.2 –Mackie: análise da causação de Hume

Em seu livro *'The Cement of the universe'*, Mackie apresenta um trabalho que tem por intenção desenvolver um estudo da causação e mostrar que a causação é, *de fato*, o cimento do universo, não apenas uma operação mental estritamente psicológica, como pensava Hume. O ponto de partida é a declaração feita por Hume no *Abstract* de que as associações seriam, *para nós*, o cimento do universo. Mackie, por sua vez, está em busca de uma *necessidade* “objetiva” que resista às críticas de Hume, ou algo que seja, *de fato*, o cimento do universo, enquanto que para Hume a necessidade era estritamente algo sentido na mente, totalmente “subjetiva”- apesar disso, devemos lembrar que a idéia de necessidade somente pode ser uma idéia de necessidade *absoluta*⁶.

Por esta razão optamos por utilizar a referida obra como fonte apenas para a análise do raciocínio causal na obra de Hume, sem adentrar nas conclusões e propostas que Mackie faz a respeito da causação em geral. Nosso principal ponto de apoio se encontra no capítulo I, intitulado “*O Balanço humeano da causação*”⁷. Apesar de seu enfoque principal não ser especificamente o raciocínio causal, e sim a análise e crítica da posição de Hume sobre o tema, nossa escolha deste comentador se justifica porque apresenta uma das mais celebradas análises do significado da causação para o pensamento de Hume.

Sintetizando a discussão de sua seção 6 da parte 3 do livro 1 do *Tratado*, Hume define assim o seu raciocínio causal:

“Lembramo-nos de ter tido exemplos freqüentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contigüidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objetos que denominamos chama, e de ter

⁶ Esse e outros aspectos relacionados à idéia de necessidade serão devidamente esmiuçados algumas páginas à frente.

⁷ *Hume's account of causation*, no original.

sentido aquela espécie de sensação que denominamos calor. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de causa e à segunda de efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra. Em todos os casos em que constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados. Mas em todos os casos em que *raciocinamos a seu respeito, apenas um é percebido ou lembrado, enquanto o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada* (T, 1, 3, 6, § 2)”.

É precisamente este ato mental que supre um objeto que não é visto nem recordado que Hume chama *raciocínio causal*. Mais adiante na mesma seção (§ 7), Hume complementa:

“A única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a de causa e efeito; e isto porque é a única sobre a qual podemos fundar uma inferência legítima de um objeto a outro. A idéia de causa e efeito é derivada da *experiência*, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro” (T, 1, 3, 6, § 7).

Nota-se, assim, que a causação, ou relação de causa e efeito, é um elemento essencial para qualquer raciocínio acerca de questões de fato, o que justifica nossa escolha pela abordagem de Mackie. Vejamos então como as posições de Hume são apresentadas.

Mackie inicia por declarar que a mais significativa e influente contribuição para a teoria da causação foi a que Hume desenvolveu na parte 3 do livro 1 de seu *Tratado* (estas idéias também foram reunidas no *Resumo do Tratado* e reapresentadas na primeira *Investigação*). Para Mackie, todo o desenvolvimento foi realizado por Hume tendo como fundamento suas duas definições de causa.

Estas duas definições de causa são apresentadas na seção 14 do *Tratado* da seguinte forma:

“Podemos dar duas definições dessa relação, que diferem apenas por apresentarem aspectos diferentes do mesmo objeto, fazendo que o consideremos, seja como uma relação filosófica, seja como uma relação natural; como uma comparação entre duas idéias, ou como uma associação entre elas. Podemos definir uma CAUSA como ‘Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes aos primeiros mantêm relações semelhantes de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último’. Se tal definição for considerada deficiente, porque extraída de objetos estranhos à causa, podemos substituí-la por outra: ‘Uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro, e a impressão de um a formar uma idéia mais vívida do outro’”(T 1, 3, 14, § 31).

Estas duas definições, a despeito da afirmação de que sejam apenas diferentes aspectos do mesmo objeto, não são equivalentes e nem co-extensivas. A primeira diz respeito a uma *característica* que a percepção de um objeto possui em relação a uma outra percepção e que essa característica se apresenta em percepções de objetos semelhantes. A segunda definição diz respeito a uma *transição da mente* que parte de idéia ou impressão de um objeto e vai para a idéia de outro.

De posse destas duas definições, Hume parte para sua tarefa seguinte que é investigar qual o fundamento para as conclusões que tiramos a partir da relação de causa e efeito e as expectativas que formamos quanto a eventos futuros. Em outras palavras, Hume estaria interessado em descobrir que tipo de evidência temos para nos assegurarmos de qualquer existência real ou questão de fato além dos testemunhos de nossos sentidos ou de nossa memória. Mackie diz que esta é a tentativa de “*estabelecer a característica e a justificação, se há alguma, para*

toda inferência não-demonstrativa sobre questões empíricas” (MACKIE, 1981: p. 5).

Para a sua tarefa investigativa, Hume considera, na visão de Mackie, que é importante estabelecer como é possível a nós distinguirmos seqüências causais de seqüências não-causais. A primeira idéia que surge é a de que é a necessidade ou conexão necessária que pode servir como instrumento para esta distinção. Mas, como é largamente difundido, a resposta de Hume a esta possibilidade é altamente negativa, pois, não só não há qualquer papel da razão no estabelecimento das inferências causais, como o principal papel na *conexão* de causas e efeitos é desempenhado pela imaginação e pelo hábito. É a idéia de necessidade que é derivada da inferência causal, e não a inferência causal que está baseada em alguma necessidade percebida, ou perceptível; esta é sua grande nova descoberta, como a chamou o próprio Hume.

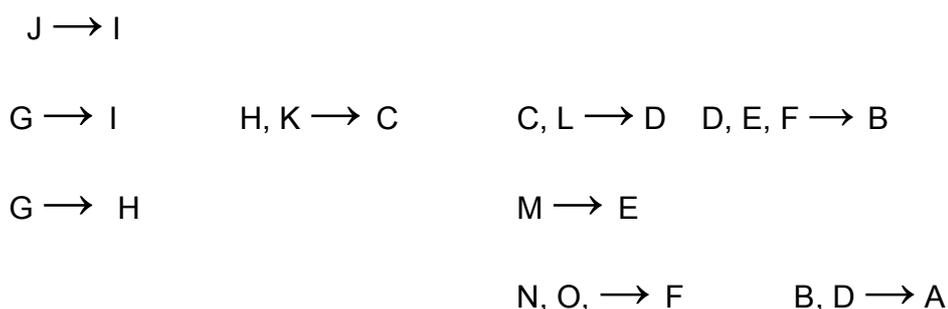
Para avançar em sua análise da causação em Hume, Mackie apresenta um diagrama onde estão relacionados todos os passos usados por Hume para estabelecer suas conclusões acerca do assunto. Tal diagrama não é muito simples e deve se lido a partir de um dicionário, ou uma relação do significado de cada item. Na seqüência reproduzimos este diagrama e seu dicionário, tal qual aparecem no texto de Mackie:

Dicionário:

- a) A causação [ou seja, algo que pode ser *designado por* causação] que está nos objetos, como nós podemos conhecer, é apenas uma sucessão regular.
- b) A necessidade está na mente, não nos objetos.
- c) A simples observação de ‘objetos’ não nos dá qualquer idéia de poder ou conexão necessária, isto é, nenhum conhecimento de um objeto nos permite realizar uma inferência causal para outro “objeto”.
- d) O conhecimento causal e a inferência, e a idéia de conexão necessária, assentam puramente na experiência da conjunção constante.

- e) Esta experiência não revela nem produz qualquer necessidade nos objetos; isto é, não fornece material para qualquer inferência racional de causa para efeito (ou vice-versa) em uma nova instância.
- f) A crença consiste em uma maior vividez dada a uma idéia por associação com uma impressão presente.
- g) Causa e efeito são existências distintas, e as idéias de uma causa e a idéia de seu efeito são distintas.
- h) Uma causa é concebível sem seu efeito e vice-versa.
- i) Não pode haver prova demonstrativa para a afirmação que todo evento tem uma causa.
- j) Tentativas específicas de provar que todo evento tem uma causa falham.
- k) Nenhuma impressão de poder ou necessidade é fornecida por qualquer relação ou seqüência observadas.
- l) O conhecimento causal é adquirido nos casos em que experimentamos uma conjunção constante.
- m) O dilema do problema da indução.
- n) Crença não é uma idéia separada, mas antes um sentimento.
- o) A crença é produzida por associação.

Diagrama 3:



Neste esquema dos argumentos e conclusões de Hume é apresentada uma duplicidade na formulação das proposições *c*, *d* e *e*. Esta duplicidade é produzida, na visão de Mackie, por meio de um duplo tratamento da idéia de necessidade ou

conexão necessária, um resultado direto da demanda pela explicação de dois pontos principais: como caracterizar e justificar inferências sobre questões de fato e qual a natureza da conexão causal.

Mackie chama a atenção para uma distinção da idéia de *necessidade* em duas espécies, que ele chama de *necessidade*₁ e *necessidade*₂. *Necessidade*₁ é a característica que distingue seqüências causais como opostas a seqüências não-causais e *necessidade*₂ é a suposta garantia para a realização de inferências *a priori*. Embora estas definições sejam operativas ao lidarmos com os textos de Hume, elas não estão tão claramente definidas nos textos e argumentos do *Tratado*.

Embora Mackie não defina explicitamente o que entende por seqüência causal, podemos compreender que significa uma seqüência de objetos, ou eventos, que satisfaça às condições para o estabelecimento da relação causal e que esteja livre de dúvidas quanto à sua ligação causal. Por oposição a esta definição podemos considerar uma seqüência em que as mesmas condições possam ser observadas, mas em que os objetos, ou eventos, envolvidos não estejam em uma relação causal. Por exemplo, se um trem atravessa a saída de um túnel logo após ouvirmos o som de seu apito, e se esta experiência se repetir a ponto de tornar habitual a transição da mente da percepção do som do apito para a idéia do trem atravessando a saída do túnel, mesmo assim não podemos inferir que o som do apito causa o movimento do trem. Embora a seqüência possua os requisitos para uma relação causal, é claro que não é uma seqüência causal.

Para justificar a distinção das idéias de necessidade, Mackie cita a seguinte passagem, onde é caracterizada a *necessidade*₂:

“Devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa e o efeito; devemos ser capazes de afirmar, pela simples observação de um deles, que deve ser seguido ou precedido pelo outro. Essa é a maneira correta de se conceber um poder particular em um corpo particular...” (T, 1, 3, 14, § 13).

Esta declaração também é importante para estabelecer a proposição *k* do dicionário de Mackie. Do ponto de vista de Mackie, Hume tem boas razões apenas para a afirmação *k* sobre a necessidade₂ (não é revelada por qualquer sucessão observável), mas ele não tem nenhum argumento para a afirmação que a necessidade₁ não é revelada por qualquer sucessão observável. Como sabemos que o objetivo de Mackie é o de salvar a *causação nos objetos*, ele irá enfatizar esta idéia de necessidade₁ ao longo de seu livro.

Mas, ressalta Mackie, para Hume a idéia de necessidade₁ também significa a idéia de necessidade₂, uma vez que, ordinariamente, identificar uma seqüência como causal é considerar que esta característica apoiaria uma inferência *a priori*. Ainda, há uma diferenciação entre uma suposta garantia para conclusões dedutivas (necessidade_{2,2}) e para conclusões probabilísticas (necessidade_{2,1}), mas dado o caráter de nosso trabalho esta distinção assume pouca relevância. Embora pareça que Mackie está correto ao tratar das diferenças para necessidade₂, o próprio Hume não é sensível a elas, é claro.

Quando define necessidade, na seção 14, Hume é bem taxativo sobre sua constituição:

“... existe apenas uma espécie de *necessidade*, assim como existe apenas uma espécie de causa [eficiente]... É a conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação da mente, que constitui uma necessidade física; e a exclusão destas é o mesmo que o acaso. Como os objetos têm de estar ou não em conjunção, e como a mente tem de ser ou não determinada a passar de um objeto a outro, é impossível admitir um meio-termo entre o acaso e a **necessidade absoluta**” (T, 1, 3, 14, § 33 – grifo nosso).

Sendo a necessidade considerada por Hume como de um único tipo, mesmo que enfraqueçamos a conjunção ou a determinação da mente ao passar de uma idéia a outra, ainda assim não alteramos nossa idéia de necessidade.

Essa idéia de necessidade só pode ser de um tipo, que é a *necessidade absoluta*, conforme as palavras de Hume citadas acima. Usando o conceito, ou idéia, de necessidade dessa maneira compreende-se melhor por que a necessidade nas questões de fato não pode ser alcançada pela *razão* nem pode ser determinada por meio da *probabilidade*, pois possui um sentido demasiadamente forte para um sistema filosófico empirista. Vejamos as palavras de Hume a este respeito:

“Ora, nada é mais evidente que o fato de que a mente humana não é capaz de formar uma tal idéia de dois objetos de modo a conceber uma conexão entre eles, ou a compreender distintamente o poder ou eficácia que os une, uma tal conexão equivaleria a uma demonstração, e implicaria a absoluta impossibilidade de que um objeto não se seguisse, ou fosse concebido como não se seguindo de outro – e esse tipo de conexão já foi rejeitado em todos os casos” (T, 1, 3, 14, § 13- grifo nosso).

Mas, o que se pode concluir a respeito destas idéias de necessidade? Mackie afirma que Hume aceitava a idéia de necessidade₁ com boas razões, mas estava errado ao considerar que isto significava também que a idéia de necessidade₂ deveria ser aceita. Aceitar esta diferenciação de necessidade desconsidera o fato de que ela não faz parte de nosso conceito ordinário de causação. Sendo assim, se não é encontrada uma base empírica para esta idéia, não é preciso buscar uma base *a priori* para ela. Aqui, apesar de não ser declarado pelo autor, Mackie está em concordância com Beauchamp e Mappes ao considerar que o raciocínio disjuntivo presente na argumentação de Hume não tem como alternativas ou a razão *a priori* (racionalismo) ou a experiência empírica. Parece acertado afirmar que, uma vez que não são encontradas bases empíricas para um princípio, deve-se buscar outra base não-racionalista, e não tomar o princípio como algo *irracional*.

Do mesmo modo, quando Hume argumenta que a demonstração e a experiência juntas não são capazes de fornecer uma prova para o princípio de que

tudo o que começa a existir tem uma causa para sua existência, não se deve inferir que isto significa que não podemos realizar quaisquer “*inferências probabilísticas de causas observadas para efeitos inobservados ou vice-versa, ou ainda, da experiência para leis causais particulares e talvez, para um princípio causal geral*” (MACKIE, 1981: p.88).

Assim, Hume estabelece um sentido “fraco” para a distinção da idéia de necessidade em necessidade₃, que é uma suposta garantia para inferências causais do efeito para a causa e da causa para o efeito, mas não para uma inferência *a priori*. Mas, também neste ponto Hume afirma que não podemos encontrar uma garantia de forma válida, ao menos uma forma *racionalista* válida. A existência de uma sucessão regular poderia ser uma candidata a esta garantia, mas Hume não a aceita. Aceitá-la significaria aceitar também a existência de uma característica capaz de ser descoberta nos objetos, com implicações bastante evidentes para sua filosofia e seu projeto empírico. Seu conceito reformulado de necessidade, conforme ele apresenta na seção 14 é o seguinte:

“A conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência daquelas a estes, ou reciprocamente. O fundamento de nossa inferência á a transição resultante da união habitual. A conexão necessária e a transição são, portanto, a mesma coisa” (T, 1, 3, 14, §21).

“Em suma, a necessidade é algo existente na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor idéia dela se a consideramos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma idéia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união” (T, 1, 3, 14, §21).

Conforme já havia sido estabelecido por Hume, a necessidade é parte essencial de nossa idéia de causação, é o terceiro elemento junto com a contigüidade e a sucessão. Uma vez definida necessidade como a determinação

da transição da mente nas relações causais, ou passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, dizer que só há necessidade absoluta tem sentido, pois a mente deve ser, ou não ser, determinada a fazer a transição; não há qualquer possibilidade intermediária para esta determinação. Também sua origem está explicada como uma idéia de reflexão, que surge no domínio interno da mente, sem a necessidade de qualquer outra impressão dos sentidos, a não ser a constatação de conjunção constante ou freqüente, que seja sua origem.

Lembrando a análise de Hume acerca da probabilidade de causas e de acaso, somente a crença resultante da inferência poderia admitir alguma espécie de indeterminação, ou seja, de enfraquecimento nos casos em que a conjunção experimentada anteriormente não é constante. Este enfraquecimento não é capaz de mudar nossa idéia de necessidade, que continua a ser apenas absoluta.

Na conclusão da abordagem humeana da causação e sua relação com a necessidade, Mackie oferece um novo parâmetro para a busca de uma idéia de necessidade aceitável, isto é, que possa ultrapassar a crítica de Hume quanto à sua origem e sirva como fundamento para descobrir a causação *nos objetos*. Esta necessidade a ser buscada é a necessidade₁, uma característica que nos permitiria distinguir entre uma cadeia causal e outra cadeia não causal. Porém, esta conexão necessária chamada de necessidade₁ não deverá ser confundida com uma suposta garantia para inferências de causa para efeito, ou de efeito para causa, *a priori*.

2.3 – Raciocínio causal irracional?

Embora os comentadores de Hume citados acima, Mackie, Beauchamp e Mappes, partam da aceitação de que o problema da indução (*problema de Hume*) ou está fundado em interpretações errôneas, como é o caso de Beauchamp e Mappes, ou é solucionado por meio do apelo às inferências probabilísticas, como pensa Mackie, a nosso ver, ambos cometem o mesmo engano ao tratar da

questão, mas parece que isto interfere pouco em suas conclusões. Parece-nos que quando se fala no problema da indução, comentadores dos mais renomados consideram indução toda inferência sobre questões de fato, nosso conhecimento factual. Assim, toda leitura dos textos de Hume apresenta uma série de declarações e argumentos acerca de inferências indutivas (inferências causais, na linguagem humeana). Curiosamente, parece que é justamente a leitura de Hume que justificaria uma concepção de indução como sendo relativa ao conhecimento factual. Vejamos se esta afirmação tem sentido.

No *Tratado*, Hume divide o entendimento humano em dois campos, conhecimento e probabilidade. O Conhecimento compreende as relações de idéias e a Probabilidade compreende as questões de fato. Como o campo do conhecimento é regido por inferências dedutivas, isto é, suas idéias são intuitiva e demonstrativamente certas, e o campo da probabilidade não encerra em si qualquer necessidade lógica, conclui então que para o campo da probabilidade não há qualquer raciocínio dedutivamente válido. Todos os raciocínios acerca de questões de fato assentam exclusivamente na experiência.

Seria compreensível se alguém entendesse este argumento como significando que, como não há raciocínios dedutivos sobre questões de fato, temos como única opção considerar que esses raciocínios são todos indutivos. Desse modo, inferências indutivas ficam restritas exclusivamente ao nosso conhecimento factual. Mas Hume afirma que todo nosso conhecimento acerca de questões de fato é oriundo de nossas associações por causação, por meio de inferências causais; então, parece correto relacionar inferências causais com inferências indutivas. E como a razão não é capaz de fundamentar uma inferência causal, também não é capaz de fundamentar uma inferência indutiva.

Se esta hipótese está correta ou não, o fato é que Hume é tido como cético acerca da indução porque toda crença em raciocínios causais é fruto do hábito, ou costume, e não fruto da razão. Afirmando de forma mais forte, isto significaria que toda inferência causal, ou toda inferência indutiva, é irracional. Parece que estes autores cometem este mesmo engano e esta *tradução* de inferência causal para indução provoca as inúmeras leituras céticas que a filosofia de Hume tem

recebido. O que não podemos perceber de imediato é como uma inferência que vai de uma instância observada para outra ainda não observada pode se relacionar com uma inferência indutiva da forma como elas são geralmente compreendidas, ou seja, como generalizações. Embora uma inferência indutiva também afirma algo sobre instâncias inobservadas, isso não é suficiente para caracterizá-la como indutiva; é preciso generalizar, ou universalizar, a conclusão para ser indução. O que parece mais correto é afirmar que estas inferências que vão de uma instância observada para outra ainda não observada, mas que só falam acerca de *um* objeto são inferências de caráter *prescritivo*, não simplesmente induções. Este aspecto parece passar despercebido pela maioria dos comentadores do assunto; a exceção que conhecemos é Stove (1995: p. 34).

Mas mesmo a despeito destas observações, que julgamos pertinentes para esta discussão, as conclusões a que estes comentadores chegam são bem interessantes e podem nos ajudar a compreender melhor o assunto, e até mesmo nos ajudar a fundamentar uma leitura menos cética de Hume em relação à indução. Assim, vamos olhar mais uma vez para algumas das observações feitas por estes autores sobre o assunto em discussão e ver se é possível extrairmos mais alguma conclusão importante para este trabalho.

Mackie confunde também as inferências acerca de questões de fato com inferências indutivas. Também parece compartilhar com outros comentadores a opinião de que Hume está apresentando suas conclusões céticas a respeito das inferências indutivas e do papel da razão no conhecimento factual. Mas Mackie não aceita a idéia de que Hume destrói com suas críticas toda a instituição da indução; há ao menos um tipo de inferência indutiva para a qual a crítica humeana não tem alcance: a inferência probabilística.

Mackie utiliza as considerações acerca das inferências probabilísticas, como as propostas por Keynes e Carnap, e afirma que estas escapam da crítica da razão realizada por Hume porque não invocam o princípio da uniformidade da natureza, como passo intermediário na elaboração de uma inferência indutiva. Mas estas inferências não podem ser confundidas com raciocínios prováveis, que no sentido utilizado por Hume significam todos os raciocínios sobre questões de

fato, considerados como opostos apenas ao *conhecimento* demonstrativo e não envolvendo qualquer tipo de relação *matemática*. Inferências probabilísticas compreendem um outro campo bem menos extenso e estariam de fora da crítica humeana por não terem suas possibilidades cogitadas por Hume.

Stove apresenta uma boa definição de como Hume entende argumentos prováveis e argumentos demonstrativos:

“Quando Hume chama um argumento de ‘demonstrativo’, ele entende que é um argumento dos quais (todas) as premissas são necessariamente verdadeiras, ou tais que podem ser conhecidas independentemente da experiência. Por ‘argumentos prováveis’, similarmente, ele entende argumentos dos quais (todas) as premissas são contingentes, ou tais que podem ser conhecidas por meio da experiência, se podem sê-lo de algum modo. Além disso, ele regularmente identifica ‘argumento provável’ com uma subclasse de argumentos com premissas contingentes, isto é, apenas com aqueles argumentos da experiência que formam o tópico central de teoria do entendimento” (STOVE, 1995: p. 35).

Para Beauchamp e Mappes, que também tomam raciocínio causal por indução, a análise dos argumentos de Hume aponta apenas para o fato de ele estar opondo raciocínios causais a raciocínios demonstrativos. Mas esta atitude de oposição de Hume se justifica bem se considerarmos que ele está se dirigindo aos defensores do racionalismo e sua pretensão de derivar a necessidade causal apenas por meio da razão pura, *a priori*.

Aqui surge a necessidade de reorganizar os argumentos de Hume acerca do raciocínio causal e relacioná-los com estas novas formas de leitura de seus textos sobre a indução. Acreditamos que isto será suficiente para nossa tentativa de apontar e justificar o fato de que Hume não era cético acerca da indução. Para melhor realizar esta tarefa trataremos deste aspecto em um outro capítulo, a seguir.