

DOSSIÊ SOBRE O EMPIRISMO DE DAVID HUME

I

SÍNTESE DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE DAVID HUME

| | |
|--|--|
| Projeto | Investigar as capacidades e os limites do entendimento humano no que respeita ao conhecimento do mundo de modo a evitar especulações inúteis e a determinar se e o que podemos saber. |
| Estratégia | Estratégia Analisar os conteúdos da mente. |
| Os conteúdos da mente | Os conteúdos da mente são as impressões e as ideias. Impressões e ideias são as unidades básicas do conhecimento. Segundo o princípio da cópia, as ideias são cópias das impressões. As cópias são menos intensas e vívidas do que as impressões que estão na sua origem. As ideias são cópias de impressões e são por isso causadas por estas. Têm uma origem empírica. As nossas ideias formam-se todas a partir da experiência. Se as ideias não fossem cópias das impressões, quem não possuísse a capacidade de ter a experiência da cor formaria a ideia de cores, o que é absurdo. Uma pessoa cega de nascença não poderá ter a ideia de branco porque nunca terá a impressão de branco. |
| O princípio da cópia e o empirismo | Do que não há impressão não há ideia. Só conhecemos aquilo de que temos experiência. O conhecimento começa com a experiência e daquilo de que não há experiência não há conhecimento |
| O problema do conhecimento do mundo ou conhecimento factual | A matemática e a lógica dão-nos verdades necessárias, mas não nos dão conhecimentos sobre o mundo. Por isso, o problema da possibilidade do conhecimento é o de saber se podemos conhecer os factos do mundo. |
| Em que consiste o nosso conhecimento dos factos do mundo | O nosso conhecimento do mundo consiste – esquecendo as observações simples como ver o Sol nascer – em explicações, generalizações e previsões. As explicações implicam o recurso à ideia de relação entre causa e efeito. As generalizações e as previsões são formas de raciocínio indutivo. Assim, o nosso conhecimento do mundo baseia-se essencialmente na relação causa e efeito e em inferências indutivas. Como os argumentos dedutivos se limitam às relações entre ideias, não servem para conhecer factos. |
| O pressuposto fundamental do | Explicamos factos, generalizamos observações particulares e efetuamos previsões. O que subjaz a |

| | |
|---|---|
| <p>nosso conhecimento do mundo</p> | <p>estas atividades é a crença de que o mundo se comporta de forma regular ou uniforme. A crença na <i>uniformidade da natureza</i> é a que está na base da nossa relação de conhecimento com os factos que constituem o mundo.</p> |
| <p>Em que consiste justificar a possibilidade de conhecimento dos factos do mundo</p> | <p>Consiste em tentar provar que é verdade o seguinte:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Que a ideia de conexão necessária dos fenómenos do mundo é uma propriedade objetiva das coisas (não é uma simples ideia).</i> 2. <i>Que os raciocínios indutivos mediante se exprimem, em princípio, o conhecimento dos factos nos permitem atingir conclusões verdadeiras.</i> <p>A resolução destes dois problemas depende da solução de um problema mais fundamental: provar que é verdade que a natureza – os factos do mundo – se comporta de forma regular e uniforme.</p> |
| <p>Primeira conclusão cética: Não é possível provar que a ideia de conexão necessária é verdadeira.</p> | <p>Não podemos provar que acontecimentos que supomos causalmente relacionados estejam conectados necessariamente. Como conhecer é explicar os factos estabelecendo uma conexão necessária entre eles, o conhecimento objetivo do mundo não é possível.</p> <p>Por que razão se chega a esta conclusão?</p> <p>Porque, se todo o conhecimento depende da experiência, esta não nos dá contudo nenhuma prova (nenhuma impressão) de uma conexão necessária entre acontecimentos. Podemos pensar que certos acontecimentos são causas de outros, mas tal crença não pode ser justificada pela experiência. A experiência nada mais nos mostra do que uma conjunção constante entre certos factos, mas nunca uma ligação necessária que faça de um a causa sem a qual o outro não existe ou acontece.</p> |

| | |
|---|---|
| <p>Segunda conclusão cética: O nosso conhecimento do mundo não se pode basear na indução.</p> | <p>«A causa B» significa que A produz B ou que B é e será sempre seguido por A. Até agora tem sido assim e assim continuará a ser. Esta crença exprime-se mediante um argumento indutivo, argumento que nos leva para lá da experiência ou da observação empírica. Qualquer argumento indutivo, tal como a ideia de conexão necessária, pressupõe a ideia de uniformidade da natureza, que esta se comporta sempre do mesmo modo ou que é previsível. Mas essa ideia só poderia ser justificada mediante o recurso a um argumento indutivo. Ora, isso é fazer do que se pretende provar uma forma de prova, o que consiste numa petição de princípio (não é logicamente legítimo que mediante a indução, que depende da ideia de uniformidade da natureza, provemos a verdade desta ideia).</p> <p>Assim, o nosso conhecimento do mundo não se pode basear nem em argumentos dedutivos – não tratam de factos – nem em argumentos indutivos (da ideia de uniformidade da natureza na qual os argumentos indutivos se baseiam não podemos ter qualquer experiência).</p> |
| <p>Conclusão cética global: O conhecimento objetivo não é possível.</p> | <p>O conhecimento do mundo não é possível. Formamos ideias acerca do modo como as coisas do mundo são ou funcionam, mas não podemos pretender alcançar nem verdades indiscutíveis – certezas – nem verdades prováveis.</p> |
| <p>Em que consiste o nosso conhecimento do mundo</p> | <p>O nosso conhecimento do mundo não é constituído nem por certezas nem por verdades prováveis. Não possuímos crenças verdadeiras objetivamente justificadas.</p> <p>Mas possuímos crenças que, não tendo um fundamento racional nem empírico, encontram no hábito ou costume uma forte base psicológica. As nossas inferências indutivas e a crença na conexão necessária entre fenómenos baseiam-se no hábito. Sem qualquer faculdade que nos permita resolver questões de facto, não deixamos de explicar, de prever acontecimentos e, assim, de agir no mundo. O hábito é o conhecimento transformado em crença indispensável.</p> |
| <p>O empirismo de David Hume</p> | <p>Podemos caracterizar o empirismo de Hume do seguinte modo:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Baseado na investigação das capacidades do entendimento humano, afirma que o conhecimento começa com a experiência e não pode ir além dela. 2. Analisando os conteúdos da mente envolvidos no ato de conhecer, conclui que a afirmação anterior tem a ver com o facto de |

que não há conhecimento de ideias a que não corresponda uma impressão sensível.

3. Se do que não há impressão não há ideia, não há ideias inatas.

4. As relações causais que estabelecemos entre os factos e as inferências que nos levam para lá da «memória e dos sentidos», ou seja, as inferências indutivas, não têm fundamento empírico. Para lá da «memória e dos sentidos», não há impressão que justifique a crença de que há uma relação de necessidade entre causa e efeito e que o mundo continuará a ser como até agora tem sido.

5. O nosso conhecimento do mundo não é constituído nem por verdades indubitáveis nem por verdades prováveis. O empirismo de Hume é, de certa forma, um ceticismo.

6. Não podemos provar que conhecemos os factos do mundo, mas não podemos deixar de acreditar que conhecemos. O conhecimento é uma crença em cuja verdade podemos confiar mesmo que não a possamos justificar. Devemos deixar-nos guiar pelo hábito.

II

TEXTOS SOBRE DAVID HUME

1

Hume e a ideia de causa

«Vejam como usamos a ideia de causa no quotidiano. Sente uma chama a tocar a sua pele e experimenta uma sensação dolorosa. Conclui naturalmente que a chama causou a dor. Esta é uma lição que qualquer criança aprende bem cedo. Mas, segundo Hume, não tivemos experiência de mais nada a não ser de duas impressões: ver uma chama e sentir dor. Onde está então a impressão de causalidade? Será que a temos realmente?

Segundo Hume aquilo de que tivemos experiência foi de três factos:

1. Uma relação de contiguidade. A causa deve contactar de alguma forma com o efeito. No nosso exemplo, a chama tocou no dedo e de seguida sentimos dor. Se alguém acender um fósforo a cem metros de si e sentisse dor no seu dedo, não lhe passaria pela cabeça dizer que a chama do fósforo a causou. Se dois factos acontecem muito distantes um do outro, só assumimos que há uma relação causal entre eles se houver uma série de conexões a ligá-los.

2. Uma relação de prioridade. O seu dedo doeu imediatamente depois de a chama o tocar. Se os dois acontecimentos estivessem separados por vários minutos ou se o seu dedo começasse a doer antes de se acender o fósforo não lhe ocorreria dizer que haveria uma relação de causa e efeito entre eles.

3. Uma conjunção constante. A contiguidade e a prioridade temporal não são suficientes para caracterizar a ideia de causalidade. Se coçar a cabeça e

rebentar uma tremenda trovoada não vai pensar que os dois acontecimentos estão relacionados. Na verdade, já assistiu a trovoadas sem antes ter coçado a cabeça e sabe que coçar a cabeça não provoca trovoadas. A justaposição dos dois acontecimentos seria por si considerada uma mera coincidência se pensasse em os relacionar. Já o mesmo não acontece entre acender um fósforo e fazer com que a sua chama toque na nossa pele. O lume causa dor. Os dois factos acontecem constantemente juntos. A dor sucede constantemente ao contacto do dedo com a chama do fósforo.

4. A ideia de conexão necessária. Até agora, estes três elementos – contiguidade, prioridade no tempo e conjunção constante – baseiam – se na observação. Mas, segundo Hume, a estes três fatores associamos, quando falamos da relação de causa e efeito, um outro: a ideia de conexão necessária. É exatamente isto o que entendemos por causalidade. Não supomos que há uma conexão necessária entre coçar a cabeça e trovejar mas assumimos que há uma conexão necessária entre o contacto de uma chama na pele e a sensação de dor. Quando dizemos que tocar no fogo causa dor estamos a exprimir a ideia de uma conexão necessária.

Mas Hume pergunta: há alguma impressão da qual se possa derivar a ideia de conexão necessária? Não. A causalidade é meramente uma ideia que acrescentamos à nossa observação da contiguidade, prioridade temporal e conjunção constante entre dados acontecimentos.»

William E. Lawhead, *The Voyage of Discovery – A History of Western Philosophy*, Londres, Wadsworth, pp. 332-333 (Traduzido e adaptado)

2

O problema da causalidade

«Talvez um exemplo concreto possa ajudar a compreender o modo como David Hume abordou o problema da causalidade.

Imagine um bebé a quem os pais sempre tenham dado brinquedos macios e moles para se entreter. Esse bebé atira frequentemente os brinquedos para fora do berço, e eles caem no chão com um baque surdo. Um dia, o tio dá-lhe uma bola de borracha. O bebé examina-a de todos os ângulos, cheira-a, mete-a na boca, apalpa-a, depois deixa-a cair. Não obstante o exame cuidadoso a que submeteu a bola, o menino não tem maneira de saber que, em vez de cair suavemente no chão como os outros brinquedos, ela salta. Só pelo exame de uma coisa, diz-nos Hume constantemente, não poderemos dizer quais os efeitos que ela pode produzir. Só podemos determinar as suas consequências em resultado da experiência.

Imagine agora que o tio do menino ficou à espera de ver como brincaria ele com o seu presente. Quando o tio vê a bola cair, espera que ela salte. Se você lhe perguntar o que fez a bola saltar, ele responderá: “O meu sobrinho deixou-a cair”; ou ainda: “Há uma conexão necessária entre deixar cair uma bola e ela saltar”.

Mas Hume faz uma pergunta mais profunda. Qual é a experiência que o tio tem e que falta à criança? O tio faz uso de conceitos como “causa” e “conexão necessária”. Se não se tratar apenas de palavras vazias, têm de se reportar de algum modo à experiência. Mas qual é, no caso presente, a experiência? A experiência do tio difere da experiência do sobrinho em quê?

A diferença consiste, para Hume, num facto simples. Ao contrário do sobrinho, o tio pôde observar, num grande número de casos, primeiro uma bola de

borracha cair ao chão e, depois, o salto que ela dá. Na verdade, nunca na sua experiência houve um só caso em que uma bola de borracha tenha sido deixada cair numa superfície dura sem saltar, ou uma bola de borracha tenha começado a saltar sem primeiro ter caído ou ter sido atirada. Segundo Hume, há uma “conjunção constante” entre a queda da bola e o salto que dá.

Mas como é que essa diferença de experiências entre o tio e o sobrinho engendra conceitos como “causa” e “conexão necessária”? O tio viu uma bola de borracha cair ao chão e saltar em muitas ocasiões, enquanto o sobrinho só viu isso acontecer uma vez. Todavia, o tio não viu nada que o sobrinho não tivesse visto também, apenas teve mais vezes a mesma sequência de experiências. Ambos observam que uma bola cai e depois salta – nada mais. O tio, porém, acredita que há uma conexão necessária entre a bola cair e saltar. E isto não é alguma coisa que ele encontre na sua experiência; a sua experiência é a mesma que a do sobrinho, só que se repetiu muitas vezes. Então, donde vem a ideia de uma conexão necessária, de uma ligação causal, se nunca foi diretamente observada?

A ideia de que existem conexões causais entre os acontecimentos tem um papel importante no modo como compreendemos o mundo. Mas, quando vamos atrás desta ideia com seriedade, descobrimos que a conexão causal não é uma coisa que tenhamos alguma vez observado concretamente. Podemos dizer que o acontecimento A causa o acontecimento B, mas, quando examinamos a situação, descobrimos que é o acontecimento A seguido do acontecimento B aquilo que de facto observámos. Não existe uma terceira entidade, uma ligação causal, que também seja observada. Donde vem então essa ideia?»

Bryan Magee, *Os Grandes Filósofos*, Lisboa, Editorial Presença, 1989, pp. 141-143 (adaptado).

<http://duvida-metodica.blogspot.pt/2009/05/o-problema-da-causalidade.html>

3

O raciocínio baseado na relação de causa e efeito é essencialmente indutivo

«Hume preocupa-se em encontrar um fundamento para os nossos raciocínios acerca de questões de facto. Pensa que recorreremos à ideia de relação causal para realizar inferências acerca do que aconteceu no passado e do que acontecerá no futuro. Mas este apelo à causalidade é justificável? O que nos faz pensar que as relações causais que se verificaram no passado continuarão a valer no futuro?

O raciocínio causal não é demonstrativo.

Não é mediante o raciocínio demonstrativo ou dedutivo que provamos que as relações causais verificadas no passado continuarão a acontecer no futuro. Para o compreendermos, vejamos um dos exemplos de Hume: que o pão nos alimenta. Até agora tem-se apercebido de que o pão o alimenta. Pode ter a certeza de que assim continuará a ser, de que o pão o alimentará agora e depois em vez de o envenenar? Provavelmente nem dá importância ou relevo a esta última hipótese. Se a pergunta lhe for feita é muito possível que raciocine do seguinte modo: “Bem, o pão alimentou-me sempre que no passado o comi. Logo, este pedaço de pão irá alimentar-me.”

Premissa – Sempre que comi pão no passado (até agora), aquele alimentou-me.

Conclusão – Quando comer pão no futuro (da próxima vez), aquele alimentar-me-á.

Para ver que este não é um raciocínio dedutivo ou demonstrativo, basta considerar se a premissa pode ser verdadeira e a conclusão falsa. Numa dedução válida, como é o caso das provas matemáticas, se a premissa é verdadeira, a conclusão terá de ser também verdadeira. Mas é evidente que, embora o pão me tenha alimentado até agora, pode acontecer que o próximo pedaço de pão que eu coma me envenene por ter arsénico, por exemplo. Ou pode ter desenvolvido uma alergia grave ao trigo de que ele é feito. Assim, embora a premissa seja verdadeira, a conclusão não tem de o ser: pode ser falsa.

A conclusão do argumento apresentado é, quando muito, provável mas não certa. Trata-se de um argumento indutivo.»

Paul Hurley e outros autores, *History of Philosophy*, Nova Iorque, Harper Collins College Outline, 1993, p. 216.

4

A ideia de causa, as inferências indutivas e a crença na uniformidade da natureza

«Uma bola de bilhar bate noutra e causa o seu movimento. É esta a situação que vemos e é assim que ela é descrita. Mas o que é que significa afirmar que uma coisa *causa* a outra? Trata-se de uma questão fundamental para Hume, visto que, tal como sublinha, todo o pensamento humano acerca de factos banais implica argumentar a partir de causas conhecidas para efeitos esperados ou a partir de efeitos observados para causas prováveis. Se alguém, por exemplo, encontrasse um relógio numa ilha deserta, pressuporia que alguém o teria lá deixado em dada ocasião. Se alguém ouvisse uma voz a falar no escuro, presumiria que havia ali outra pessoa. Trata-se de exemplos de raciocínio a partir dos efeitos para as suas causas.

Quando se observa uma bola de bilhar a rolar em direção a outra, antecipa-se o seu efeito ao fazer contacto com ela, o que constitui um raciocínio a partir da causa para o efeito provável.

O raciocínio científico é, também, baseado no raciocínio acerca da relação causa e efeito. No entanto, em vez de tomar como certas as relações entre causa e efeito, como se verifica, inevitavelmente, com os indivíduos na maior parte dos casos, Hume questiona a origem da ideia de causa e efeito. Por muitas vezes que uma pessoa observe colisões entre bolas de bilhar, essa pessoa não será capaz de discernir o que quer que seja na primeira bola que possa significar que a segunda bola *deverá* movimentar-se numa certa direção. Hume acredita que a fonte de todo o conhecimento humano acerca das relações causais é a experiência. Até se ter observado a colisão entre duas bolas de bilhar (ou, pelo menos, uma ocorrência semelhante), não se poderá ter qualquer ideia acerca do que irá acontecer. Adão, o primeiro homem, não teria sido capaz de saber que o efeito de submergir a sua cabeça na água seria o seu afogamento. Até ter a experiência da água, Adão não teria qualquer maneira de saber os seus efeitos.

Depois de ter aprendido algo acerca dos efeitos da água, Adão poderia ter previsto que a água se comportaria sempre do mesmo modo. **Este tipo de raciocínio acerca do futuro baseado em regularidades passadas é designado por indução.** Causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e torna-se inevitável não pressupor que, a este respeito, o futuro será como o

passado. Contudo, é neste ponto que o assim designado **problema da indução** se torna evidente. A justificação dada para presumir que o futuro será como o passado é frágil. Contudo, constitui a base de todo o pensamento humano. **Não se pode utilizar o facto de a assunção da regularidade na natureza ter resultado no passado como justificação para efetuar um raciocínio indutivo acerca do futuro: usar a indução para justificar a indução constituiria um argumento circular vicioso.** A verdade é que se trata apenas de um hábito dos seres humanos, não obstante o facto de se tratar de um hábito que, em geral, tem bons resultados. Os seres humanos são guiados na vida pelo costume e pelo hábito e não pelos poderes da razão. O conhecimento humano da relação causa e efeito, quando examinado de forma detalhada, equivale a uma suposição de que se dois objetos se encontram constantemente conjugados, ocorrendo um sempre antes do outro, o primeiro será, então, designado por causa e o segundo por efeito. **Para além do que Hume designa por “conjunção constante” e da precedência temporal da causa em relação ao efeito, não podemos saber se existe qualquer ligação necessária entre a causa e o seu efeito.** Hume não pretende que se deixe de confiar nas relações entre causas e efeitos, visto que tal seria impossível para os seres humanos. Em vez disso, o filósofo tem como objetivo demonstrar o quão dependente o comportamento humano se encontra da natureza herdada por cada um e dos hábitos e não da razão.»

Nigel Warburton, *Grandes Livros de Filosofia*, Lisboa, Edições 70, pp. 134-136 (adaptado).

5

Os raciocínios indutivos são inválidos

«É importante que estejamos cientes da natureza radical da tese de Hume. Ele argumenta que todo o raciocínio indutivo é inválido: não temos razões *a priori* ou empíricas para aceitar crenças baseadas em inferências indutivas. Não temos justificação para acreditar que o Sol irá nascer amanhã. O ponto crucial é este: se eu afirmar que o Sol vai nascer amanhã e o meu amigo afirmar que ele se vai transformar num ovo estrelado gigante, a minha crença não é, de acordo com Hume, mais justificada do que a do meu amigo.

Claro que eu não tenho amigo algum que acredite nisto, e Hume tem uma explicação para esse facto. Devido ao “costume” ou ao “hábito”, todos pensamos em termos indutivos. Contudo, este tipo de pensamento não é justificado; resulta apenas de certas disposições psicológicas que criaturas como nós possuem: “não é, portanto, a razão que é o guia da vida, mas sim o costume” (Hume, *Abstract*, in Hume, 1978).

[...] Julgamos que sabemos que o Sol irá nascer amanhã porque temos uma explicação científica para que tal aconteça, descrevendo o movimento da Terra em relação ao Sol. Aqui, no entanto, podemos ver todo o alcance do argumento de Hume. Chegámos à nossa narrativa através de sucessivas observações astronómicas. A nossa explicação científica do nascer do Sol é, portanto, indutiva, pelo que está igualmente sujeita ao argumento de Hume. De acordo com Hume, o cientista não pode justificar a sua crença de que a gravidade continuará a manter os corpos celestes nas órbitas que até agora temos observado.»

Dan O'Brien, *Introdução à Teoria do Conhecimento*, Lisboa, Gradiva, 2013, pp. 227-228 (adaptado).

5

Nem a indução nem o princípio da uniformidade da natureza podem ser justificados

«Colocado na sua forma mais simples, o problema da indução pode ser reduzido ao problema de justificar a crença na uniformidade da natureza. Se a natureza é uniforme e regular no seu comportamento, então o que acontece no passado e presente que observamos é um bom guia para os acontecimentos não observados do passado, presente e futuro. No entanto, os únicos fundamentos para acreditar que a natureza é uniforme são os acontecimentos observados no passado e no presente. Parece que não podemos ir para além dos acontecimentos que observamos sem assumir aquilo mesmo que temos de provar – isto é, que as partes do mundo não observadas operam da mesma maneira que aquelas que observamos. (Este é precisamente o problema apontado por Hume.) Acreditar, portanto, que o sol pode possivelmente não nascer amanhã é, num sentido estrito, lógico, uma vez que a conclusão que ele nascerá amanhã não se segue inexoravelmente das observações passadas.

[...]

Reconhecendo a fraqueza relativa das inferências indutivas (comparadas às dedutivas), um bom pensador redefinirá as conclusões atingidas através da indução, dizendo que elas se seguem não com necessidade mas com probabilidade. Isto resolve o problema? É esta reformulação justificada? Podemos, por exemplo, justificar a ideia que afirma que a repetida observação do passado torna mais provável que o sol amanhã nasça do que o contrário?

O problema está em não haver um argumento dedutivo para fundamentar esta reformulação. Para deduzir esta conclusão com sucesso necessitaríamos da premissa “o que aconteceu até agora acontecerá com mais probabilidade amanhã”. Porém, esta premissa está sujeita ao mesmo problema da afirmação mais forte “o que aconteceu até agora acontecerá com certeza amanhã”. Tal como a sua contrapartida mais forte, a premissa mais fraca baseia a sua convicção acerca do futuro no que aconteceu até agora e essa base só é justificada se aceitarmos a uniformidade (ou, pelo menos, a continuidade geral) da natureza. Mas a uniformidade (ou continuidade) da natureza é precisamente o que está em questão!

[...]

Apesar destes problemas, parece que não podemos dispensar as generalizações indutivas. Elas são (ou pelo menos têm sido até agora) demasiado úteis para as recusarmos. Constituem a base de muita da nossa racionalidade científica e permitem-nos pensar acerca de matérias sobre as quais nada poderíamos dizer através da dedução. Não podemos de maneira nenhuma rejeitar a premissa “o que observamos até agora é o nosso melhor guia para a verdade naquilo que não observamos”, mesmo se esta premissa não pode ela mesma ser justificada sem circularidade.

Há, todavia, um preço a pagar. Temos de reconhecer que o uso da generalização indutiva pressupõe uma crença que de um modo relevante não é fundamentada.

Julian Baggini, Peter Fosl, *The Philosopher's Toolkit* (Londres)

Tradução de Carlos Marques

Logosfera – <http://filosofialogos.blogspot.pt/2007/10/hume-e-o-problema-da-induo.html>

6

O papel do hábito ou do costume

«Hume tem uma resposta para a questão “Porque pensamos que o futuro será igual ou semelhante ao passado?”, ou seja, porque confiamos nos nossos raciocínios causais/indutivos acerca de factos futuros. A base desta confiança não é a razão mas o hábito ou o costume. A repetida experiência de “relações causais” cria a expectativa de que um dado acontecimento produzirá outro. Tendo obtido prazer em comer pastéis de nata, prevemos que obteremos prazer quando, no futuro, comermos outros pastéis de nata. Não há nenhuma razão para que muitas experiências deem mais peso às nossas expectativas do que uma única. Mas essas numerosas experiências criam em nós o costume de esperar que as “relações causais” até agora observadas se verificarão no futuro. Precisamos de observar várias repetições da conjugação entre dois fenómenos ou acontecimentos para que tenhamos confiança nas nossas previsões, expectativas ou antecipações. A conexão necessária – quando dizemos que **A causa B**, estamos a inferir que **A** será sempre seguido por **B** e **B** sempre precedido por **A** – a que associamos a relação causal não é uma conexão que esteja nas próprias coisas (por isso dela não há experiência). É a nossa expectativa que estabelece a conexão entre algo que não podemos saber que está ligado. Assim, dizer que A causa B, que há uma ligação necessária entre estes dois factos, significa simplesmente que **esperamos** que acontecendo A sucederá B porque nos habituámos a observá-los associados. Paul Hurley e outros autores, *History of Philosophy*, Nova Iorque, Harper Collins College Outline, 1993, pp. 218-219.

7

A indução é uma forma de argumento muito problemático

«Os argumentos dedutivos preservam a verdade. Isto significa que se as suas premissas são verdadeiras, as suas conclusões *têm* de ser verdadeiras. Entraríamos em contradição se afirmássemos as premissas e negássemos a conclusão. Assim, se as premissas “todos as aves são animais” e “os cisnes são aves” são ambas verdadeiras, tem de ser verdade que todos os cisnes são animais. Ao invés, os argumentos indutivos com premissas verdadeiras podem ter ou não ter conclusões verdadeiras. Mesmo que todas as observações de animais com pelo por mim efetuadas tenham sido fidedignas e que todos os animais sejam de facto vivíparos, e mesmo que eu tenha feito milhares de observações, pode vir a descobrir-se que a minha conclusão indutiva de que todos os animais com pelo são vivíparos é falsa. Na verdade, a existência do plátipo ornitorrinco, um tipo peculiar de animal com pelo que põe ovos, significa que se trata de uma generalização falsa.

Estamos sempre a usar argumentos indutivos. É a indução que nos leva a esperar que o futuro seja semelhante ao passado. Já bebi café muitas vezes, mas nunca me envenenou, por isso presumo, com base num argumento indutivo, que o café não me vai envenenar daqui para a frente. Sempre vi o dia seguir-se à noite, por isso presumo que continuará a fazê-lo. Observei muitas vezes que se estiver à chuva fico molhado, por isso presumo que o futuro será como o passado e evito sempre que possível ficar à chuva. Todos estes exemplos são casos de indução. As nossas vidas são todas baseadas no facto

de a indução nos proporcionar previsões razoavelmente fidedignas acerca do nosso meio e acerca do resultado provável das nossas ações. Sem o princípio da indução, a nossa interação com o meio seria completamente caótica: não teríamos bases para presumir que o futuro seria como o passado. Não saberíamos se a comida que nos preparamos para ingerir iria alimentar-nos ou envenenar-nos; não saberíamos a cada passo se o chão iria sustentar-nos ou abrir-se um abismo, etc. Toda a regularidade prevista do nosso meio estaria aberta à dúvida.

Apesar deste papel central desempenhado pela indução nas nossas vidas, é um facto indesmentível que o princípio da indução não é inteiramente fidedigno. Como já vimos, pode dar-nos uma conclusão falsa relativamente à questão de saber se é verdade que todos os animais com pelo são vivíparos. As suas conclusões não são tão fidedignas quanto as conclusões resultantes de argumentos dedutivos com premissas verdadeiras. Para ilustrar este aspeto, Bertrand Russell, nos *Problemas da Filosofia*, usou o exemplo de uma galinha que acorda todas as manhãs pensando que, uma vez que foi alimentada no dia anterior, sê-lo-á mais uma vez naquele dia. Um dia acorda e o camponês torce-lhe o pescoço. A galinha estava a usar um argumento indutivo baseado num grande número de observações. Estaremos a ser tão tolos quanto esta galinha, ao apoiarmo-nos tão fortemente na indução? Como poderemos justificar a nossa fé na indução? Este é o chamado *problema da indução*, um problema identificado por David Hume no seu *Tratado acerca do Conhecimento Humano*. Como poderemos nós alguma vez justificar a nossa confiança num método de argumentação tão pouco digno de confiança?»

Nigel Warburton, *Elementos Básicos de Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 1.^a ed., Trad. Desidério Murcho.

8

A ideia de causa, a indução e o princípio da uniformidade da natureza

«Segundo Hume, efetuamos inferências causais baseando-nos no que considerámos ter sido verdadeiro no passado. É verdade que até agora sempre que a mão de uma pessoa comum entra em contacto com o fogo se queima. Mas como sabemos que isto será verdade no futuro?

Podemos construir o seguinte argumento:

1. Até agora, sempre que as pessoas tocaram em fogo sentiram dor.
2. As leis da natureza continuarão a ser no futuro o que têm sido até agora (A natureza comporta-se de modo uniforme).
3. Logo, se eu tocar no fogo irei sentir dor.

Vamos assumir que a premissa 1 é aceitável. Assim sendo, o único problema antes de eventualmente aceitarmos a conclusão é o valor de verdade da segunda premissa. Podemos dizer que sabemos que a premissa 2 é verdadeira?

Esta premissa enuncia o chamado **princípio da uniformidade da natureza**. É um princípio que formamos por indução: a experiência de milhões de pessoas leva-nos a acreditar que sempre que as pessoas tocaram em fogo sentiram dor. Isto significa que a generalizamos e acreditamos que a natureza se comporta sempre do mesmo modo. Este princípio não se baseia em nenhuma dedução ou operação puramente racional. Não é logicamente impossível supor

que o fogo poderá mudar de propriedades e produzir um efeito refrescante em vez de queimar. Sendo então um princípio com origem empírica ou indutiva será que podemos através da experiência justificá-lo (provar que é verdadeiro), ou seja, transformar a crença na uniformidade da natureza em saber?

Talvez o seguinte argumento possa justificar o princípio da uniformidade da natureza:

1. *No passado observaram-se numerosos casos em que dois acontecimentos ocorreram constantemente conjugados.*

2. *Sempre aconteceu até agora que o mesmo par de acontecimentos ocorreu conjugado.*

3. *Logo, as leis da natureza continuarão a operar no futuro como tem operado no passado.*

Contudo, este argumento, assume o que tenta provar. Usa como prova o que pretende provar. As premissas 1 e 2, dizem-nos simplesmente que no passado sempre se verificou que o futuro tem sido igual ao passado. Usa-se um argumento indutivo para justificar um princípio obtido por meio de um argumento indutivo. Comete-se a falácia da circularidade. Não é, portanto, possível provar que o princípio da uniformidade da natureza é verdadeiro.»

William E. Lawhead, *The Voyage of Discovery – A History of Western Philosophy*, Londres, Wadsworth, p. 333 (traduzido e adaptado).

9

O problema da existência do mundo exterior

Suponha que perante si e em cima da mesa da sala está uma caneta. Tem a impressão sensível desse objeto através do tato e da visão. Imagine que fecha os olhos e deixa de pegar na caneta. Tem agora, segundo Hume, uma ideia da caneta. Será essa ideia suficiente para confirmar que a caneta continua a existir independentemente da sua percepção?

A resposta de Hume é não. Segundo Hume, a nossa mente conhece unicamente e as suas próprias percepções, isto é, as impressões e ideias que derivam das impressões sensíveis. As impressões são estados internos, subjetivos, e não podem constituir prova de que algo tem uma existência contínua e independente fora de nós. É a aparente constância das coisas (as coisas que vemos hoje são mais ou menos iguais às que vimos ontem) que nos leva a acreditar que têm uma existência independente das nossas percepções. Esta crença não é para Hume justificável. Mas o facto de não se poder justificar racionalmente a existência do mundo externo não significa, para Hume, negar que este exista.

Não podemos conhecer a existência do mundo externo, mas podemos acreditar que este existe. Trata-se de uma crença que até pode ser verdadeira e que, não sendo racionalmente justificável, é, contudo, tão natural que, segundo Hume, devemos perguntar que razões nos levam a acreditar que o mundo externo existe e não propriamente se ele existe.

10

O problema da existência do «Eu» ou do sujeito.

«Uma crença que compartilhamos em larga medida, cotidianamente, é a ideia de sermos um “eu”, ou seja, a crença na existência do “sujeito”. Acreditamos haver algo como um “eu” individual que vive uma vida própria, um “eu” que pensa, que sabe, que sente, que quer, que sofre, que é o agente por trás de cada ação sua e que, além de ser agente, sabe o que está a fazer a cada momento porque racional e consciente. Faz o que “quer” porque assim o “escolhe” e “sabe”

exatamente o que quer fazer e o que faz. “Sabe”, então, muito bem porque faz o que faz e porque não faz o que não faz, em suma, um agente racional, consciente de suas ações, de seus motivos e objetivos. Uma espécie de núcleo imutável, que, não importando quantas variações possamos sofrer com o passar do tempo e dos acontecimentos que nos afetam, permanece o mesmo, “até à morte” dirão alguns ou “até mesmo depois da morte” afirmarão alguns outros. Esta crença exerce uma inegável, e sem dúvida alguma, poderosíssima influência sobre nossa visão de mundo, tanto no decorrer do dia a dia, quanto em nossas reflexões e concepções históricas e filosóficas a respeito do mundo e da vida.

No *Tratado da Natureza Humana*, Hume parece se dirigir-se diretamente a Descartes nesta passagem:

“Há alguns filósofos que imaginam que estamos intimamente conscientes a todo momento do que chamamos nosso “eu”, que sentimos a sua existência contínua, tendo certeza, para além de qualquer evidência ou demonstração, de sua perfeita identidade e simplicidade “

E na sequência, critica: “Infelizmente, todas essas afirmações são contrárias à experiência que se presume em favor delas, e não temos qualquer ideia do eu da maneira que explicamos aqui” Ora, afinal, o que é que confere realidade ao tal “eu”? Haverá mesmo tal centro de comando fixo e imutável que pensa, sente e quer? Como vimos, para Hume, as ideias devem corresponder a impressões. Por isso, pergunta acerca do “eu”: “De que impressão poderia essa ideia derivar?” E responde: “A esta questão é impossível responder sem absurdo e sem uma contradição manifesta” Isto porque “eu ou pessoa não é uma impressão determinada, mas aquilo que se supõe que as nossas várias impressões ou ideias têm como referência”. Que impressão pode corresponder à ideia de “eu”? “Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, esta impressão deve manter – se invariavelmente a mesma, durante todo o curso de nossas vidas, uma vez que se considera que o eu existe desta maneira”

No entanto, nenhuma impressão é fixa e imutável: “Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem -se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo” Assim, chegamos à seguinte conclusão: “Não podemos, então, derivar a ideia de eu de nenhuma destas impressões e, por conseguinte, não existe esta ideia”

Não existe, então, alguma impressão que corresponda ao nosso “eu”. Existem impressões de frio, calor, dor, medo, amor, mas não de “eu”. Mas, se estas impressões existem, não deve haver um “eu” que as experimenta? Não, pois todas estas impressões “são diferentes, distinguíveis e separáveis entre si e podem ser consideradas separadamente, podem existir separadamente e não necessitam de nada para fundamentar sua existência”

Ou seja, não há necessidade de um “eu” como fundamento das impressões particulares. As impressões não nos pertencem, não são “nossas”. Dessa maneira, o que chamamos “eu”, não é um centro fixo subjacente às impressões passageiras. Pelo contrário, o máximo que se pode chamar “eu” é “uma coleção ou feixe de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e que se encontram em um fluxo e movimento perpétuo”.

Só há impressões particulares em constante movimento. Em nenhum momento deixamos de experienciar alguma impressão como dor, calor ou alegria, para

experienciar um “eu” puro, que esteve o tempo todo fixo por trás das múltiplas percepções. “

O espírito é uma espécie de teatro onde várias percepções aparecem sucessivamente, passam, voltam a passar, se deslizam e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações” e estas percepções não apresentam nenhuma “identidade” entre si. Portanto, “eu” não é quem escreve a peça, não é o ator, nem o personagem, ele é a própria representação da peça que se desenrola através do movimento contínuo e das combinações das diferentes percepções a cada instante. Mais adiante, **Hume deixa claro que “eu” não é nem mesmo o palco de teatro vazio onde estas cenas são representadas:** “A comparação do teatro não deve nos enganar. Só as percepções sucessivas constituem o espírito e não possuímos a noção mais remota do lugar onde estas cenas se representam”. Sendo assim, **a identidade pessoal é apenas uma ficção.**

Diogo Bógea, «Hume, Nietzsche e o sujeito como ficção», in *Theoria, Revista Eletrônica de Filosofia*

http://www.theoria.com.br/edicao0510/hume_nietzsche_e_o_sujeito_como_ficcao.pdf

11

Resumo da teoria do conhecimento de David Hume

«O filósofo empirista escocês David Hume (1711-1776) no seu “Ensaio sobre o Entendimento Humano” defendia que tudo o que sabemos procede da experiência, mas que esta só nos mostra como as coisas acontecem e não que é impossível que aconteçam de outra maneira. É um facto que hoje o Sol nasceu, o que também sucedeu ontem, anteontem e nos outros dias anteriores. Mas isso é tudo o que os sentidos nos autorizam a afirmar e não podemos concluir daí que é impossível o Sol não nascer amanhã. Ao fazê-lo estaríamos a ir além do que nos é dado pelos sentidos. Os sentidos também não nos permitem formular juízos universais, mas apenas particulares. Ainda que um aluno só tenha tido até agora professores de filosofia excêntricos, ele não pode, mesmo assim, afirmar que todos os professores de filosofia são excêntricos. Nem a mais completa coleção de casos idênticos observados nos permite tirar alguma conclusão que possa tomar-se como universal e necessária. O facto de termos visto muitas folhas caírem em nada nos autoriza a concluir que todas as folhas caem necessariamente, assim como o termos visto o Sol nascer muitas vezes não nos garante que ele nasça no dia seguinte, pois isso não constitui um facto empírico. Mas não é precisamente isso que fazemos quando raciocinamos por indução? E as leis científicas não se apoiam nesse tipo de raciocínio ou inferência? Logo, se algo de errado se passa com a indução, algo de errado se passa com a ciência. Mas se as coisas na natureza sempre aconteceram de uma determinada maneira (se o Sol tem nascido todos os dias), não será de esperar que aconteçam do mesmo modo no futuro (que o Sol nasça amanhã)? Para Hume só é possível defender tal coisa se introduzirmos uma premissa adicional, isto é, se admitirmos que a natureza se comporta de maneira uniforme. A crença de que a natureza funciona sempre da mesma maneira é conhecida como o «princípio da uniformidade da natureza». Mas, interroga-se Hume, em que se fundamenta por sua vez o princípio da uniformidade da natureza? A resposta é que tal princípio se apoia na observação repetida dos mesmos fenômenos, o que nos leva a acreditar

que a natureza se irá comportar amanhã como se comportou hoje, ontem e em todos os dias anteriores. Mas assim estamos a cair num raciocínio circular que é o seguinte: a indução só pode funcionar se tivermos antes estabelecido o princípio da uniformidade da natureza; mas estabelecemos o princípio da uniformidade da natureza por meio do raciocínio indutivo. Por que razão insistimos, então, em fazer induções? A razão — ou melhor, o motivo — é inesperadamente simples: porque somos impelidos pelo hábito de observarmos muitas vezes a mesma coisa acontecer. Ora, isso não é do domínio lógico, mas antes do psicológico. O que Hume fez foi uma crítica da lógica da indução. Esta apoia-se mais na crença do que na lógica do raciocínio. O mesmo tipo de crítica levou também Hume a questionar a relação de causa-efeito entre diferentes fenômenos. Como tal, para Hume, o conhecimento científico, enquanto conhecimento que produz verdades universais e necessárias, não é logicamente possível, assumindo, por isso, uma posição cética.»

Aires Almeida, «Aspetos da Fundamentação Científica em Hume e Kant»,
citado no blogue Soturna

Primavera. <http://soturnaprimavera.blogspot.pt/search/label/Aires%20de%20Almeida>

III TEXTOS DE DAVID HUME

1

«Todos os raciocínios que se referem aos factos parecem fundar-se na relação de causa e efeito. Apenas por meio desta relação ultrapassamos os dados da nossa memória e dos nossos sentidos. Se tivésseis que perguntar a alguém por que acredita na realidade de um facto que não constata efetivamente, por exemplo, que o seu amigo está no campo ou em França, ele vos daria uma razão, e esta razão seria um outro facto: uma carta que recebeu ou o conhecimento das suas resoluções e promessas anteriores. Um homem, ao encontrar um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta, concluiria que outrora havia homens na ilha. Todos os nossos raciocínios sobre os factos são da mesma natureza. E constantemente supõe-se que há uma conexão entre o facto presente e aquele que é inferido dele. Portanto, se quisermos satisfazer-nos a respeito da natureza desta evidência que nos dá segurança acerca dos factos, deveremos investigar como chegamos ao conhecimento da causa e do efeito. Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjugados entre si. Apresente-se um objeto a um homem dotado, por natureza, de razão e habilidades tão fortes quanto possível; se o objeto lhe é completamente novo, não será capaz, pelo exame mais minucioso de suas qualidades sensíveis, de descobrir nenhuma de suas causas ou dos seus efeitos. Mesmo supondo que as faculdades racionais de Adão fossem inteiramente perfeitas desde o primeiro momento, ele não poderia ter inferido da fluidez e da transparência da água que ela o afogaria, ou da luz e do calor do fogo, que este o consumiria. Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode

a nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real de um facto.»

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1985, pp. 50-51.

<http://duvida-metodica.blogspot.pt/2009/05/crenca-na-causalidade-e-instintiva.html>

2

A ideia de conexão necessária e o hábito

«Em que consiste a nossa ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente ligados entre si? A este respeito repetirei o que muitas vezes disse: como não temos ideia alguma que não derive de uma impressão, se afirmamos ter a ideia de ligação necessária (ou causal), deveremos encontrar alguma impressão que esteja na origem desta ideia. Para isso, ponho-me a considerar o objeto em que comumente se supõe que a necessidade se encontra. E como vejo que esta se atribui sempre a causas e efeitos, dirijo a minha atenção para dois objetos supostamente colocados em tal relação (causa-efeito) e examino-os em todas as situações possíveis. Apercebo-me de imediato de que são contíguos em termos de tempo e lugar e de que o objeto denominado causa precede o outro, a que chamamos efeito. Não existe um só caso em que possa ir mais longe, não me é possível descobrir uma terceira relação entre esses objetos.

Suponhamos que uma pessoa, embora dotada das mais fortes faculdades de razão e reflexão, é trazida subitamente para este mundo; observaria, de facto, imediatamente uma contínua sucessão de objetos e um acontecimento sucedendo-se a outro, mas nada mais seria capaz de descobrir. Não conseguiria, a princípio, mediante qualquer raciocínio, alcançar a ideia de causa e efeito, visto que os poderes particulares pelos quais todas as operações da natureza são executadas nunca aparecem aos sentidos; nem é justo concluir, unicamente porque um evento, num caso, precede outro, que o primeiro é, por isso, a causa e o segundo o efeito. A sua conjunção pode ser arbitrária e causal. Pode não haver motivo para interferir um a partir do aparecimento do outro. E, numa palavra, tal pessoa, sem mais experiência, nunca poderia utilizar a sua conjectura ou raciocínio acerca de qualquer questão de facto ou certificar-se de alguma coisa para além do que está imediatamente presente à memória e aos seus sentidos.

Suponhamos, de novo, que ela adquiriu mais experiência e viveu durante tanto tempo no mundo que observou que objetos ou eventos familiares se combinam constantemente; qual é a consequência desta experiência? Imediatamente infere a existência de um objeto a partir do outro. Apesar de tudo, não adquiriu, mediante toda a sua experiência, ideia ou conhecimento algum do poder secreto pelo qual um objeto produz outro, nem é induzida, por processo algum do raciocínio, a tirar essa inferência; mas, apesar de tudo, vê-se levada a tirá-la e, embora deva estar convencida de que o seu entendimento não participa da operação, continua, no entanto, no mesmo rumo de pensamento. Existe algum outro princípio que a leva a formar tal conclusão.

Este princípio é o **costume ou hábito**, pois, onde quer que a repetição de qualquer ato ou operação particular manifeste uma propensão para renovar o mesmo ato ou operação, sem ser impulsionado por raciocínio ou processo algum do entendimento, dizemos sempre que essa propensão é o efeito do costume.»

David Hume, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1985, SECÇÃO V.

3

A questão do fundamento dos nossos raciocínios indutivos

«Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de facto?* a resposta adequada parece ser que eles assentam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?* pode-se dar a resposta numa palavra: experiência. Mas se ainda continuarmos com o nosso espírito inquiridor e perguntarmos *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios a partir da experiência?* Isto implica uma nova questão, que pode ser de ainda mais difícil solução e esclarecimento.»

Investigação sobre o Entendimento Humano, p. 48.

4

Não podemos justificar em termos epistémicos as nossas inferências indutivas

«O pão que comi anteriormente alimentou-me; isto é, um corpo com certas qualidades sensíveis estava, naquele momento, dotado com certos poderes secretos. Mas segue-se daqui que outro pão deva alimentar-me noutra ocasião e que qualidades semelhantes devam ser sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? A consequência não parece necessária. Pelo menos, deve reconhecer-se que há aqui uma consequência extraída pela mente, que se deu um certo passo, um processo de pensamento e uma inferência que tem de ser explicada. *Constatei que determinado objeto está sempre acompanhado de determinado efeito* e prevejo que outros objetos aparentemente semelhantes também serão acompanhados por efeitos semelhantes. Admitirei, se quiserdes, que uma das proposições pode ser inferida da outra; na realidade, sei que é sempre inferida. Mas se insistirdes que a inferência é feita por intermédio de uma cadeia de raciocínios, desejo que façais esse raciocínio. A ligação entre estas proposições não é intuitiva. É necessário um meio que permita à mente extrair essa inferência, se pode de facto ser extraída por intermédio do raciocínio e do argumento. Que meio é esse tenho que confessar que ultrapassa a minha compreensão.

Que não existe aqui qualquer argumento demonstrativo parece evidente, uma vez que não implica qualquer contradição que o curso da natureza possa mudar e que um objeto, parecendo semelhante aos que experimentámos, possa ser acompanhado por efeitos diferentes ou contraditórios. Não posso eu claramente e distintamente conceber que um corpo, caindo das nuvens e que se assemelhe em tudo a neve, tenha, contudo, o sabor do sal ou a sensação do fogo? Há alguma proposição mais inteligível do que a que afirma que todas as árvores vão florescer em dezembro e janeiro e declinar em maio e junho? Ora, tudo o que é inteligível e pode ser concebido distintamente não implica nenhuma contradição e não pode ser provado como falso por nenhum argumento demonstrativo ou raciocínio abstrato *a priori*.

Dizeis que uma proposição [sobre o futuro] é uma inferência da outra [sobre o passado]; mas tendes de admitir que a inferência não é nem intuitiva nem demonstrativa. Então de que natureza é? Dizer que é experimental é assumir o que está em questão. Todas as inferências com base na experiência supõem, como seu fundamento, que o futuro se assemelhará ao passado. É impossível, portanto, que quaisquer argumentos baseados na experiência possam provar esta semelhança do passado com o futuro, uma vez que todos estes argumentos se fundam na suposição dessa semelhança. Admitamos que o curso das coisas tem sido até agora bastante regular, por si só, sem qualquer novo argumento ou inferência, isso não prova que no futuro o continuará a ser.»

David Hume, «Dúvidas cétricas relativas às operações do entendimento», *Tratado da Natureza Humana* (1736), Parte 2 (Tradução de José Coelho).