

# DO ESTATUTO DA CRENÇA LEGÍTIMA

**Rubens Sotero dos Santos**

UFPB / UFPE / UFRN

rubenssotero@hotmail.com

**Resumo:** Mostraremos aqui qual o estatuto que uma crença precisa ter para ser considerada legítima em Hume, e faremos isso a partir dos três níveis de certeza que um raciocínio pode ter, a saber: conhecimento, prova e probabilidade. Nossa hipótese é de que a prova garantirá a legitimidade da crença. Segue-se o argumento: a crença para ser dita legítima tem que estar livre de dúvidas e incertezas. A prova é, segundo Hume, inteiramente livre de dúvidas e incertezas. Logo, as crenças só podem ser legítimas se obtiverem o estatuto da prova.

**Palavras-chave:** Prova; Crença; Hume.

**Abstract:** We will show here what status a belief must have to be considered legitimate in Hume, and we will do so from the three levels of certainty that a reasoning can have, namely: knowledge, proof, and probability. Our hypothesis is that the proof will guarantee the legitimacy of the belief. The argument goes as follow: in order to be called legitimate, a belief has to be free of doubts and uncertainties. The proof is, according to Hume, entirely free of doubts and uncertainties. Therefore, beliefs can only be legitimate if they obtain the status of proof.

**Keywords:** Proof; Belief; Hume.

## 1. Introdução – tipos de conhecimento

Como são possíveis crenças causais legítimas, em David Hume? Essa é a pergunta que buscaremos responder neste artigo. Para tal, começaremos pelo conceito de conhecimento e de probabilidade mostrando como eles não poderiam conferir legitimidade às crenças, isto é, garantir crenças livres de incertezas. Posto isso, o conceito de prova resultará como resposta natural para a pergunta acima. Teremos, assim, como hipótese, que as crenças poderão ser ditas legítimas se tiverem o estatuto de *prova*.

As crenças às quais nos limitaremos aqui são as causais, pois poderíamos também nos estender às crenças no mundo externo e no eu (*self*). Uma crença causal é a ligação de um fato A com um fato B; é todo aquele raciocínio que diz: A provoca, produz ou gera B. Sabendo disso, qual estatuto epistêmico esse tipo de raciocínio poderia ter na epistemologia de Hume? Poderia ter o estatuto de conhecimento? Hume nega essa possibilidade. Ele, em sua epistemologia, faz quatro observações concernentes aos raciocínios de causa e efeito ou questões de fato: (1) eles não são passíveis de demonstração, (2) não repousam sob a égide da razão, isso significa que não se derivam dela e não podem ser por ela justificados. Ele oferece como responsável por estes raciocínios, (3) um princípio de igual peso e autoridade chamado hábito ou costume que só pode oferecer a tais raciocínios, (4) o estatuto de crença. Estas conclusões, no entanto, são pouco confortáveis para uma tradição logocêntrica que exige da razão o que esta não pode oferecer – um princípio livre de incertezas e dúvidas. Pois, para Hume, a razão é propriamente a faculdade do conhecimento – ou das relações de ideias –, ou seja, do que é demonstrável e, exatamente por isso, ela é demasiada limitada, pois se restringe às ciências matemáticas ou às questões demonstrativamente certas. Esse desconforto se dá porque a razão passa a ser incapaz de *justificar* um raciocínio causal no sentido forte do termo. É dessa forma que Hume nega o estatuto de conhecimento aos raciocínios causais, pois conhecimento e crenças, para ele, são coisas distintas e irreduzíveis e, como tais, têm origens diversas: o primeiro, na razão, e o segundo, no hábito. Isso significa que os raciocínios causais, antes entendidos pela tradição com o estatuto de conhecimento, degeneram-se em probabilidade/crença. E esse é o problema: o que se entendia com o estatuto de conhecimento e parte do escopo da razão dedutiva, passa agora a ter o estatuto de crença oriunda do instinto do hábito. Assim, Hume exclui a possibilidade de a crença legítima adquirir estatuto de conhecimento.

## 2. Distinção entre probabilidade de causa e acaso

Sendo assim, cabe agora fazer uma investigação pormenorizada da probabilidade, a segunda possibilidade de se mostrar como são possíveis crenças legítimas. Por probabilidade, Hume entende “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (T. 1.3.11.2. p. 157). Além dessa definição (que será explicada mais à frente), Hume divide a probabilidade em dois tipos<sup>1</sup>, a primeira, “a que se funda no *acaso*”, e a segunda “aquela que é resultante de *causas*” (T. 1.3.11.3. p. 157). Analisar-se-á cada uma separadamente e, feito isso, a definição acima poderá ser esclarecida. O primeiro tipo de probabilidade é aquela fundada no acaso.

Os raciocínios causais se estabelecem, sobretudo, com a *conjunção constante*. Dessa forma, qualquer fato é, *prima facie*, possível e a mente não tem qualquer razão, ou mesmo legitimidade, para escolher um em detrimento dos demais. No entanto, na medida em que se observa as várias conjunções constantes entre os fatos forma-se também a crença de que determinados fatos têm, necessariamente, determinados efeitos, e isso termina por eliminar aquela indiferença inicial: que qualquer fato poderia causar ou ser causa de qualquer outro, sem contradição. Em outras palavras, a mente, antes da experiência, se encontrava em estado de indiferença, mas após, ela se sente determinada a passar das causas aos efeitos habituais. Tanto é assim que quando algum fato se faz presente, ele faz convergir à mente o seu correlato, de tal forma que se isso não acontecesse, ela buscaria imediatamente uma explicação (causa) para tal imprevisto ao invés de supor e aceitar que o ocorrido foi fruto do puro *acaso*. Eis a probabilidade fundada no acaso: deixar “a mente em seu estado original de indiferença” (T.1.3.11.4 p.158). Este é, pois, o primeiro tipo de probabilidade, mas antes de analisá-la mais a fundo, faz-se necessário esclarecer o conceito de acaso usado por Hume.

Para Hume, “o acaso em si mesmo não é nada de real e, propriamente falando, é somente a negação de uma causa, sua influência sobre a mente é contrária à da causalidade” (T.1.3.11.4 p. 158). O acaso é somente a negação de uma causa porque se algo acontecesse por acaso, ele não teria nada que o determinasse, isto é, tal fenômeno não teria qualquer causa. Ora, tanto é assim que, supondo o contrário, estar-se-ia afirmando que aquilo que não tem causa, na verdade, tem causa e, assim, qual seria a diferença entre um e outro? Dessa forma, tem-se que, se o acaso fosse algo real, ele

---

<sup>1</sup>Limitar-nos-emos aqui a mostrar os dois tipos de probabilidade filosófica, deixando de lado as probabilidades não filosóficas. Estas últimas são assim chamadas por não serem aceitas pelos filósofos.

seria contrário ao que é causado, já que, supor um, elimina o outro. Mas por quê? Além da explicação acima, há também a suposição de que todas as causas são necessárias. Primeiro porque, se não fosse assim, estar-se-ia supondo que apenas algumas causas são necessárias enquanto outras, não. Porém só há uma ideia de causa (eficiente) e ela supõe a conexão necessária. Segundo porque é completamente impraticável definir uma causa sem compreender, como elemento da definição, a conexão necessária (Cf. IEH, 8, 2, 1, p. 101. 1999b). É por isso que Hume afirma: “admite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que a palavra ‘acaso’, se examinada com cuidado, é puramente negativa e não designa nenhuma força real que exista em qualquer lugar da natureza” (IEH, 8, 1, 23, p. 100, 1999b). Por esse motivo, sua influência é contrária à da causalidade na mente, pois a causalidade determina a mente a passar de um fato a outro. Isso não aconteceria no acaso porque nele não há nada determinante: “faz parte de sua essência deixar a imaginação inteiramente indiferente para considerar a existência ou a inexistência daquele objeto que é visto como contingente” (T.1.3.11.4 p. 158).

Dito isso, tem-se agora como analisar de forma mais cuidadosa a ideia de probabilidade fundada no acaso. Ademais, ela pode ser entendida como aquela condição prévia à experiência na qual um fato observado seria completamente estranho e inusitado, o que a tornaria possível ter qualquer efeito ou mesmo nenhum e também qualquer uma dessas possibilidades seria indiferente a quem a observa. Se qualquer objeto novo e singular for apresentado a alguém para que ele se pronuncie sobre qual efeito resultará desse objeto, de que maneira esse sujeito deveria proceder? O natural é que haja uma total indiferença. Se for afirmada a superioridade de uma probabilidade em detrimento das demais, a mente deve supor também que há algo o determinando e isso é o mesmo que supor uma causa onde não foi percebida qualquer causa e, por conseguinte, isso acabaria com o acaso. “Uma indiferença perfeita e total é essencial ao acaso, e uma indiferença total jamais pode ser em si mesma superior ou inferior a outra” (T.1.3.11.5. p. 158).

A probabilidade de causas, diferentemente da fundada no acaso, não supõe que a incerteza da causa seja atribuída ao acaso, mas sim a uma contrariedade secreta de causas contrárias. Dito de outra forma, quando um determinado fato usual deixa, em alguma ocasião, de ocorrer, a explicação, a partir da probabilidade de causas, é dada por um impedimento ou pelas causas contrárias que o impediram.

Indagamos: quando uma máquina ora funciona ora não, atribui-se essa oscilação a causas desconhecidas ou à existência de contingência nas causas? Antes da experiência é impossível saber. Somente com ela um investigador mais criterioso descobre indícios que apontam para a existência de causas contrárias, isto é, de motivos para tal ocorrido, ou como diz Hume “pela observação de vários casos análogos, os filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias” (T.1.3.12.5. p. 165); já um investigador relapso conclui que a oscilação é inerente ao objeto ou que há causas contingentes. A partir disso, podemos resumir a probabilidade de causas da seguinte forma: quando um determinado fato se torna objeto de incertezas, esta insegurança decorre de causas contrárias e não do acaso ou de causas contingentes. Isso se dá porque “uma observação frequentemente se mostra contrária a outra, e as causas e efeitos nem sempre se seguem na mesma ordem que mostraram em nossa experiência anterior” por este motivo, conclui Hume, “somos obrigados a modificar nosso raciocínio de acordo com essa incerteza e a levar em consideração a contrariedade dos acontecimentos” (T.1.3.12.4. p. 164). Em outras palavras, a probabilidade de causas não é outra coisa senão a investigação acerca da identificação de causas prováveis, ou ainda, a incerteza de um fato é decorrente da existência de causas contrárias. Sabendo disso, a questão que se anuncia consiste em saber a natureza da contrariedade.

A contrariedade surge exatamente das observações de experiências passadas, pois como os raciocínios causais são fundados no hábito, que é um instinto sensível à repetição, eles só podem ter a força das experiências observadas. Tendo em vista tais incertezas, o hábito só pode gerar crenças hesitantes quanto ao futuro. Se no passado os fatos se mostraram incertos devido a acontecimentos duvidosos, as crenças resultantes daí só podem ser fracas. Tanto é assim que quando dois fatos distintos se encontram em conjunção constante, a crença que surge daí é forte e certa e deixa pouco espaço para dúvidas. Ademais, são essas experiências passadas que nos fazem criar uma expectativa para o futuro. Dessa forma, Hume diz,

é evidente que, quando um objeto se faz acompanhar de efeitos contrários, nosso juízo se baseia apenas em nossa experiência passada, e sempre consideramos possíveis os efeitos que observamos terem se seguido desse objeto. E assim como a experiência passada regula nosso juízo sobre a possibilidade desses efeitos, regula igualmente o juízo sobre a sua

probabilidade. É sempre o efeito mais comum que consideramos como o mais provável (T.1.3.12.8. p. 166).

Posto isso, cabe agora explicar os motivos que nos levam a tomar o passado padrão para o futuro e também como formamos um único juízo de uma contrariedade de acontecimentos passados.

No primeiro caso, já foi visto que a determinação de fazer do passado um padrão para o futuro, ou de passar do conhecido ao desconhecido, não se baseia na razão, mas sim no instinto do hábito. Sendo assim, cabe explicar como, a partir de vários casos passados, formamos um único juízo a respeito deles. A questão é: quando observamos dois fatos distintos em conjunção frequente, de que maneira tornamos cada uma dessas experiências uma imagem única (crença), sobretudo quando se observa também “falhas” nessas conjunções? Enfim, de que maneira essa imagem se forma a partir de experiências concordantes e opostas? Quanto à concordância, Hume oferece duas possibilidades, (1): “a imagem do objeto ocasionada pela transferência de cada experiência conserva-se isolada, e somente o número de imagens se multiplica”; (2) “ela se funde com outras imagens similares e correspondentes, dando-lhes um grau superior de força e vividez” (T.1.3.12.19. p. 171). Ele desconsidera a primeira por dois motivos: (I), quando uma determinada crença (imagem única) se estabelece, ela é única e não várias crenças semelhantes conservadas isoladamente, isto é, não é cada conjunção uma crença fraca e isolada que se junta às demais para formar uma crença maior, pelo contrário, uma conjunção frequente entre dois fatos gera uma única crença. (II) é decorrente do primeiro, pois, segundo Hume, se houvesse essa miríade de crenças semelhantes isoladas, elas “apenas distrairiam a mente e, em muitos casos, seriam numerosas demais para serem compreendidas distintamente por uma mente finita” (T.1.3.12.19. p. 171). Em decorrência disso, a crença formada pela concordância tem como explicação não a multiplicidade de imagens similares, mas sim a união de cada imagem singular umas com as outras, tornando-se mais fortes e vívidas. Dito de outra forma, “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar ou ampliar a figura” (T.1.3.12.11. p. 168). É desse modo que formamos uma imagem única a partir de experiências concordantes. Mas o que dizer quanto a observações contrárias?

Acerca da oposição, isto é, quando dois fatos distintos ora encontram-se em união, ora não, a imagem (crença) se forma a partir da superioridade de um dos acontecimentos sobre o outro, pois sendo imagens contrárias (o fogo produzindo tanto

calor quanto frio) incompatíveis entre si, e não podendo o objeto existir ao mesmo tempo ligado a ambas, a que sobressair em maior número será também a mais forte, e mais, “a determinação que a mente sofre em direção à imagem superior possui apenas a força que resta após a subtração da inferior” (T.1.3.12.19. p. 171). Esse ponto é extremamente importante para a compreensão do tema aqui exposto. Por isso, para melhor apresentá-lo, dividiremos a questão em três premissas: (1), para cada probabilidade há uma possibilidade contrária; (2) tanto essa possibilidade quanto a probabilidade são da mesma natureza; (3) a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto.

Primeira premissa. Se não houvesse uma possibilidade contrária a uma determinada probabilidade, ter-se-ia aqui uma certeza, pois, o conhecimento não admite contrariedade, já que este é demonstrável. Assim, é inerente à probabilidade (às questões prováveis) a existência de possibilidades opostas. Isso acontece por causa da segunda premissa.

Tanto a probabilidade quanto a possibilidade são de mesma natureza, pois, segundo Hume, “diferem apenas em número, mas não em gênero” (T.1.3.12.15. p. 169). A superioridade no número de chances é o único fator apto a dar a um acontecimento contingente uma superioridade sobre o outro. Isto é, um fato incerto é descoberto pela experiência e enquanto esta não apresentar um número superior de chances de um caso em detrimento de outras possibilidades, a mente continuará indiferente (como na probabilidade fundada no acaso). Ademais, como diz Hume: “a possibilidade que entra em todo raciocínio desse tipo é composta de partes que são da mesma natureza, tanto entre si como em relação àquelas que compõem a probabilidade oposta” (T.1.3.12.15. p. 169). Ou seja, um fato possível é composto de chances, tanto concordantes quanto discordantes. É por isso que a probabilidade e a possibilidade têm uma mesma natureza.

A terceira premissa é decorrente da segunda e diz: a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto. Trata-se aqui das chances que compõem a crença em uma probabilidade. Acredita-se com mais facilidade que um dado cairá com um dos quatro lados que tem a mesma figura impressa virada para cima do que com um dos outros dois lados, isto é, a crença se forma como consequência das experiências passadas que formam uma imagem única a partir das chances superiores que também são concordantes entre si. Quanto maior é o número de figuras iguais no dado, maior se torna o efeito: a crença. Dito de outra forma, “como a crença que depositamos em um acontecimento aumenta ou diminui de acordo com o número de chances ou experiências

passadas, ela deve ser considerada um efeito composto, cujas partes surgem... de um número proporcional de chances ou experiências” (T.1.3.12.16. p. 169).

A partir dessas três premissas, perguntamos: como decidir entre uma crença e outra? Isto é, quando uma crença e sua possibilidade oposta se fazem presentes, como a mente decide entre uma e outra já que ambas são da mesma natureza? A resposta é: a decisão ocorre quando uma imagem mais forte de uma das probabilidades se estabelece. De que modo isso acontece? Pelas razões acima indicadas: as chances são contrabalançadas e as superiores “unem-se”, produzindo uma visão geral e mais forte em virtude exatamente do maior número de causas ou princípios dos quais deriva. Diz Hume:

As partes componentes da probabilidade e da possibilidade, sendo semelhantes em sua natureza, devem produzir efeitos semelhantes; e a semelhança entre seus efeitos consiste em que cada um deles apresenta a imagem de um objeto particular. Mas, embora essas partes sejam semelhantes em sua natureza, são muito diferentes em sua quantidade e número; e essa diferença deve aparecer no efeito tanto quanto a similaridade. Ora, como a imagem que elas apresentam é, em ambos os casos, plena e integral, e como compreende o objeto em todas as suas partes, é impossível que haja qualquer diferença sob esse aspecto particular. Nada pode distinguir esses efeitos, a não ser uma vividez superior na probabilidade, resultante da concorrência de um número superior de imagens (T.1.3.12.18. p. 170).

Vimos que a probabilidade (seja a fundada no acaso, seja em causas) é definida como “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza”. A partir daí, indagamos se o estatuto de probabilidade seria o grau máximo de certeza que as crenças em Hume poderiam atingir. Será que as crenças legítimas que procuramos em Hume podem ser apenas evidências ainda incertas?

A incerteza decorre de causas secretas e contrárias e de causas supérfluas. As causas secretas são aquelas presentes na probabilidade de causas. Causas supérfluas são aquelas que se fazem presentes em determinados fatos, mas não são necessárias à produção de um efeito. Não são, pois, essenciais. Quando causas secretas e/ou supérflua tornam-se presentes, o objeto da crença torna-se também duvidoso e quanto maior for o número dessas causas, maior também será a dúvida decorrente desta experiência.

Assim, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza não pode ser o estatuto de crença causal legítima, porque, por exemplo, não parece razoável defender que crenças oriundas de estatísticas como aquelas presentes nas ciências sociais,



humanas ou mesmo meteorológicas, por mais embasadas que sejam, possam ser mais confiáveis do que as crenças oriundas da física, por exemplo. Exemplo: ‘tal candidato vencerá a eleição ou a população terrestre aumentará em um bilhão em dez anos ou ainda que amanhã fará sol’ não podem ter o mesmo nível de certeza do que crenças como: todos os homens são mortais ou o sol nascerá amanhã ou respiramos oxigênio. Mas, por quê? Porque as primeiras crenças, por mais embasadas que possam ser ainda serão insuficientes para garantir certezas, e isso acontece exatamente porque estão embasadas em causas secretas e contrárias ou ainda em causas supérfluas, o que não ocorre com as outras crenças. No caso da meteorologia, isso fica claro, pois a dificuldade de previsões corretas se dá devido aos milhares de fenômenos naturais que se misturam, anulam-se e ampliam-se nas mais variadas formas de fenômenos climáticos, isto é, a difícil identificação das causas, decorrente das várias experiências contrárias, determina o grau de incerteza dessa ciência. A pergunta então que se pode lançar é: mas, afinal, o que torna essas crenças diferentes?

A resposta pode ser: há uma gradação no nível de certeza nas crenças causais que vai da mais frágeis às mais fortes. E isso se explica pelo hábito, pois “como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado” (T.1.3.12.2. p. 163). Isso significa que experiências uniformes melhoram o hábito.

Isso não parece algo difícil de aceitar, visto que “na linguagem corrente, não hesitamos em afirmar que muitos argumentos causais excedem a probabilidade, podendo ser aceitos como uma espécie superior de evidência” (T.1.3.11.2. p. 157)<sup>2</sup>. Ora, se alguém afirmasse que é apenas provável que massa ( $E=MC^2$ ) atrai massa (gravitação) ou que a vida na Terra é baseada no carbono e que sem H<sub>2</sub>O ela não se sustentaria, ele certamente seria tomado como um louco. “No entanto”, diz Hume, “é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona” (T.1.3.11.2. p. 157). Mas, afinal, como as crenças se diferenciam? Hume diz que

Há certamente uma probabilidade que resulta de uma superioridade de possibilidades a favor de uma das partes e, à medida que esta superioridade aumenta excedendo as possibilidades opostas, a probabilidade recebe um aumento proporcional gerando maior grau de crença ou assentimento à parte em que descobrimos a superioridade (IEH, 6, 1, 1, p. 72. 1999b).

---

<sup>2</sup> Excedem, sem, contudo, tornar-se conhecimento. Apenas vai além das meras probabilidades, ou, das evidências ainda incertas.

Ou seja, quando determinados fatos distintos se encontram em conjunção frequente, as crenças resultantes daí são mais fortes, ao passo que quando as crenças são fracas é porque não houve a superioridade suficiente de uma das possibilidades. Assim, por exemplo, alguém que diariamente enfrenta um trânsito intenso na ida e na volta ao trabalho, é natural e esperado que ele acredite que no próximo dia tudo irá se repetir. Isso acontece, segundo Hume, porque

Como um grande número de inspeções afluem aqui sobre um único evento, elas o fortificam e o confirmam na imaginação, engendrando este sentimento que denominamos crença; e confere ao seu objeto preferência sobre o evento oposto que não é apoiado pelo mesmo número de experimentos e não retorna com tanta frequência ao pensamento quando transferimos o passado para o futuro (IEH, 6, 1, 4, p. 73. 1999b).

Dessa forma, parece evidente que a conjunção constante ou uma experiência uniforme é essencial a uma crença forte e firme.

Como vimos no início desse artigo, há três níveis de certezas em nossos raciocínios: probabilidade, conhecimento e provas. Também mostramos que tanto o conhecimento quanto a probabilidade não podem adquirir o estatuto de crenças legítimas. Dessa forma, essa capacidade cabe à prova. Por provas, Hume entende “os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas” (T.1.3.11.2. p. 157)<sup>3</sup>. A pergunta é: como uma crença causal pode ficar livre de dúvidas e incertezas? Através da experiência!

Um bom exemplo do que Hume entende por prova é a crença: *o sol nascerá amanhã*. De acordo com ele, tal certeza jamais poderá atingir o grau de conhecimento ou ser demonstrada (Cf. IEH, 4. 1. 2. p. 48. 1999b). No entanto, “somente um bobo ou um louco — e ninguém mais! — pretende discutir a autoridade da experiência ou rejeitar este grande guia da vida humana” (IEH, 4. 2. 7. p. 56. 1999b). Isto porque, para Hume, todo o raciocínio e toda a conclusão sobre a relação de causa e efeito repousam sobre a experiência (Cf. EIH, 4.2.1. p. 53. 1999b). Assim, sabemos que tanto as crenças causais mais firmes e certas quanto as mais incertas são oriundas da experiência; as incertezas advêm de causas secretas e/ou supérfluas, isto é, quanto menos uniformes e imprecisas são as experiências, menos confiáveis são as crenças resultantes delas; o contrário também é verdade: quanto mais uniformes são as experiências, mais fortes são

---

<sup>3</sup> Vale ressaltar que as encontram dentro daquilo que é provável e faz parte das probabilidades. O que as diferenciam é apenas que uma parece exceder a outra. Provas são probabilidades livres de dúvidas.

também as crenças resultantes delas, haja vista que, para Hume, “uma experiência uniforme equivale a uma prova” (IEH, 10. 12. p. 115. 1999b). É nesse sentido, pois, que Hume parece conceder à evidência causal o estatuto de prova. Mas, convém ainda indagar: há experiências uniformes e, por conseguinte, crenças com o estatuto de provas? Ao que aparenta, sim!

Um outro bom exemplo é oferecido pela proposição *há uma cadeia alimentar no mundo animal*, isto é, um ser vivo *alimenta-se* do outro para poder sobreviver. Aqui temos um grau superior de experiências e observações a favor dessa crença, pois

Esta afluência de várias inspeções sobre um único evento particular gera imediatamente, por uma inexplicável disposição natural, o sentimento da crença, dando primazia a este evento sobre seu antagonista, que é apoiado por pequeno número de inspeções e recorre com menos frequência ao espírito (IEH, 6. 1. 3. p. 72. 1999b).

Nesse caso, porém, nem mesmo inspeções contrárias se tem, o que torna essa crença um verdadeiro exemplo de prova, isto é, uma crença causal livre de dúvidas e incertezas. Dessa forma, uma crença legítima em Hume, para ter o estatuto de prova, deverá ser orientada por experiências uniformes. E experiências uniformes são possíveis, pois ele diz que “há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de determinado efeito e não apresentam nenhum exemplo de falha ou irregularidade em seu procedimento” (IEH, 6. 1. 4. p. 72. 1999b).

Com efeito, não resta dúvida que há uma gradação que vai da probabilidade mais incerta (do jogo de azar, da superstição popular, do criacionismo) a mais certas e firmes (que o mosquito *Aedes aegypt* transmite a dengue, que a lua provoca as marés, que o ímã possui dois polos opostos), isto é, a probabilidade e a prova possuem uma diferença quantitativa e não qualitativa, pois “a diferença entre esses tipos de evidências é mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos e contíguos” (T.1.3.12.2. p. 164). O que faz essa gradação da incerteza à certeza é exatamente o número superior, no caso das provas, por vezes unânime, de experiências. Se um determinado fato é objeto de dúvida é porque ele está envolto de causas supérfluas ou porque há causas secretas e opostas e, nesse caso, é porque há experiências conflitantes. A crença resultante daí, por isso, será igual à força restante da subtração dessas causas contrárias. Já os casos nos quais só há experiências unânicas, como tal crença poderia não ter um nível de certeza elevado? Só há uma possibilidade: quando as experiências são deturpadas, o que não é o caso, por exemplo, da evidência

de que petróleo é uma *fonte* de combustíveis fósseis, que no Japão *se fala* japonês, que os nativos de países nórdicos tendem a *ter* menos melanina ou mesmo que o fogo *queima*. Em outros termos, sendo as causas necessárias e não tendo experiências conflitantes, tem-se aí crenças com um alto nível de certeza. É a isso que Hume chama de prova.

Como já dito aqui, em nossos raciocínios causais há todos os graus imagináveis de certeza, da mais alta a mais inferior, e as crenças legítimas que buscamos são essas com um alto nível de certeza. Sabemos que toda questão provável admite uma contrariedade, e o que torna essa contrariedade mais ou menos presente é exatamente a experiência dela, isto é, quanto mais frequente é uma das possibilidades, mais crível ela será e, por conseguinte, existirá um nível de certeza mais elevado, em detrimento do seu contrário. Quando experiências conflitantes se dão, deve-se contrabalançá-las, a fim de saber qual delas sobressai. Assim, subtraem-se as menores das maiores e o resultado é o que Hume chama de evidência, (por isso que ele diz que a probabilidade é uma evidência ainda incerta). Os milhares de cisnes brancos observados, por exemplo, em contraste com os raros cisnes pretos, tornam a crença de que o próximo cisne também será branco muito mais certa do que a crença contrária. É por isso que Hume diz: “um homem sábio torna sua crença proporcional à evidência” (T.10.1.4. p.111. 1999b), isto é, ele se guia sempre pelas experiências mais constantes, uniformes e firmes. Tanto é assim que os fatos oriundos desse tipo de experiência geram crenças “com o máximo grau de segurança e considera a experiência passada uma *prova* completa da existência futura deste evento” (T.10.1.4. p. 111. 1999b grifo nosso).

### **3. Critérios para se considerar uma crença legítima**

Sousa (2012), em seu artigo *O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman*, defende outros critérios para as crenças legítimas. A crença, como sabemos, é uma ideia mais vívida e forte, portanto, mais intensa do que as ficções da imaginação. A partir disso, ele diz que “Hume passa a exigir que esse sentimento [crença] surja, no caso das crenças causais, da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental” (SOUSA, 2012, p. 11). Em seguida, ele é mais enfático ao afirmar que “Hume deixa clara sua exigência de que deve haver uma conexão causal entre a crença e o fato que a produziu, bem como

defende que este é o critério, por excelência (ao lado do critério de vivacidade) para o estabelecimento de crenças legítimas” (SOUSA, 2012, p. 12). Esse critério (da conexão causal entre a crença e o fato que a produziu), no entanto, parece insuficiente para justificar a explicação acerca da legitimidade da crença, não por ser falso, mas por ser incompleto, pois ele se encontra presente tanto nas crenças legítimas quanto nas ilegítimas. Por exemplo, por muito tempo se observou o movimento do sol e dessas observações uniformes, inferiu-se que ele se move ao redor da Terra (geocentrismo), ou seja, mesmo tendo uma conexão causal entre a crença e o fato, sabemos hoje, que ela é falsa, ilegítima. Sousa (2012) parece estar certo ao supor que a crença legítima tem que ter uma base experimental e uma conexão, todavia, como já vimos, isso não garante a existência de crenças legítimas. Ele chegou a essa resposta a partir da seguinte passagem de Hume:

O sentimento de crença não passa de uma concepção mais intensa e estável do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e [...] essa *maneira* de conceber surge da conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos (IEH, 5. 2. 4. p. 67. 1999b).

Dessa forma, Sousa (2012) tem uma base textual para sua explicação. No entanto, parece que ele levou essa passagem muito a sério, tanto é que ele chega a afirmar:

Nesta passagem vemos uma formulação compacta de dois fatores cruciais para a caracterização das crenças ditas justificadas ou legítimas: elas devem ter origem numa base empírica (SMITH, 1966) e ser estáveis (LOEB, 1995 e 2002) ao contrário das crenças não justificadas ou ilegítimas (por ex.: devidas à educação, superstição, loucura, etc) (SOUSA, 2012, p. 13).

Porém, da mesma forma que mesmo existindo uma base experimental, juntamente com uma conexão causal entre a crença e o fato não garante crenças legítimas, o mesmo ocorre com o critério de estabilidade da crença. Há diferenças significativas entre crenças estáveis e crenças oriundas de experiências uniformes e constantes. Em geral, a maioria das crenças de um sujeito é estável, das mais certas as mais quiméricas. É possível ter uma crença estável quase que em tudo – as credices populares são um bom exemplo disso. É claro que as crenças oriundas de experiências uniformes são estáveis, mas elas não passam a ser legítimas por isso, elas se tornam

legítimas por sua origem. Em outros termos, ser estável é uma condição apenas necessária, mas jamais suficiente à crença legítima. É esse, pois, o erro que Sousa (2012) parece ter cometido: colocar o necessário como suficiente. Quem nega que crenças em milagres e no criacionismo, por exemplo, não são tão estáveis quanto crenças no nascer do sol ou no poder nutritivo do pão, para muitos? Que ambas as crenças têm uma base empírica parece inegável, pois, por exemplo, de erros médicos diz-se ‘o tumor do estomago foi curado pelo criador dos Céus e da Terra após as orações’. Dessa forma, uma crença pode ter uma base empírica, ou seja, ter uma conexão com um fato, mas isso não lhe garante legitimidade. Esses critérios podem ser necessários, mas com certeza não são suficientes. Outra observação acerca da citação acima concerne à ideia segundo a qual crenças oriundas da educação não são em si mesmas nem legítimas nem ilegítimas, pois, por exemplo, muitos dos que acreditaram no geocentrismo, assim como aqueles que acreditam no heliocentrismo têm tais crenças oriundas da educação e, dessa forma, a educação pode ser uma fonte tanto de crenças legítimas quanto de ilegítimas.

Dissemos no início desse artigo que a crença, para ser dita legítima, tem que estar livre de dúvidas e incertezas. Vimos também que tanto a probabilidade quanto o conhecimento não garantem esse critério à crença legítima, no primeiro caso pelo fato de que ela está aquém e, no segundo, por não estar no escopo da crença. Logo, tendo apenas o conhecimento, a probabilidade e a prova como níveis de certeza nos raciocínios, conclui-se que as crenças só podem ser legítimas se tiverem o estatuto da prova. Dessa forma, a crença legítima que buscamos na epistemologia de Hume corresponde à prova e não à probabilidade ou ao conhecimento.

O conceito de prova, sendo decorrente de raciocínios causais livres de dúvida e incertezas, servirá de modelo para as crenças legítimas e, mais precisamente, será o estatuto que iremos lhes conferir. Ele será o grau máximo que nossas crenças poderão atingir na filosofia humeana, e apesar de injustificáveis racionalmente, elas estarão livres de dúvidas. Sendo assim, para que uma crença seja considerada legítima em Hume deveremos dar-lhe o estatuto de prova. Mas a pergunta que fica é: como ter certeza de que uma crença tem o estatuto de prova? Até porque “o próprio Hume concede que nem todas as regularidades são confiáveis, e que nem todos costumes são bons costumes. Há regularidades que possuem apenas uma experiência limitada” (SMITH, 2005, p. 383). Com efeito, durante milênios se acreditou na intervenção divina e no geocentrismo e, portanto, essas crenças pareciam fora de dúvidas e incertezas.

Porém, sabemos que elas não são modelos de crenças legítimas, pois a experiência desautoriza-as. Dessa forma, ao que parece tanto a explicação de Sousa (2012) quanto a nossa é igualmente incompleta, pois falta critérios para guiar a experiência. Mas quais seriam essas regras?

Antes, porém, de encerrar, vale ressaltar que, não obstante a incompletude verificada na explicação de Sousa (2012) e também na nossa, a que defendemos até então, no entanto, parece um pouco mais razoável. Isto porque, quando Hume define prova como sendo uma crença causal livre de dúvidas, temos como comparar duas crenças opostas e ver quais delas parecem mais incertas ou certas. Já no caso de Sousa (2012), em geral, as crenças, mesmo opostas, têm uma base empírica e, por conseguinte, há um fato em conexão com a crença. E só isso não garante decisões razoáveis sobre crenças opostas e isso se agrava pelo segundo critério apresentado por ele: o critério de estabilidade (crenças estáveis), pois ele tampouco garante decidir-se sobre crenças contrárias e, aliás, pode até tonar a situação ainda mais delicada, pois alguém que tem uma crença estável acerca do geocentrismo, por exemplo, pode desconsiderar outras possibilidades (como o heliocentrismo), simplesmente porque sua crença é demasiadamente estável. Ademais, como comparar crenças estáveis? No nosso caso, buscamos crenças livres de dúvidas e incertezas e não apenas crenças estáveis, pois tanto crenças legítimas quanto ilegítimas podem ser estáveis, porém crenças ilegítimas não podem ser livres de dúvidas e incertezas, pelo menos não a partir de critérios objetivos, por exemplo, a partir do método experimental e das regras gerais para se julgar causa e efeito que Hume apresenta no Tratado. Mas isso é tema para um próximo artigo.

## Referências

- CHIBENI, S. 2005. *Hume e as crenças causais*. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina.
- GORMAN, M. 1993. Hume's Theory of Belief. In: *Hume Studies*. Volume XIX, número 1, pp. 89-102.
- HUME, D. 2005. *Diálogos sobre a religião natural*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 1999a. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford Uni. Press.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Tratado da natureza humana*. 2ª Edição. São Paulo: UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, N. 2005. *The philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan.
- SOUSA, C. 2012. O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman. In: *Revista eletrônica prodocência*. Volume I, número 1.
- AGUIAR, T. 2008. *Causalidade e direção do tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.