

A HERANÇA HUMEANA NAS CIÊNCIAS COGNITIVAS

THE HUMEAN HERITAGE IN THE COGNITIVE SCIENCES

Diego de Souza Hirata

Universidade Federal da Bahia

hiratasdiego@gmail.com

RESUMO: A fim de identificar características de uma teoria representacionalista e aumentar o vínculo da Ciência do Homem de David Hume com o que hoje chamamos de ciências cognitivas, este artigo tem como objeto a origem das ideias e dos conhecimentos relativos aos fatos, acompanhados dos princípios de associação da epistemologia de Hume. Para tanto, lançarei mão de reconstruir a teoria humeana das percepções que envolve, por sua vez, a elaboração de representações mentais adquiridas empiricamente, e explorar os principais conceitos e interpretações sobre as relações causais para aproximá-las de um certo “afastamento” dos fatos e dos objetos observacionais. Argumento que a Ciência do Homem de Hume está alinhada com as ciências cognitivas e que sua filosofia se estabelece entre a possibilidade de uma representação mental empírica seguida de seu distanciamento com o evento ou o objeto através de um instinto natural, não-racional e inobservável.

PALAVRAS-CHAVE: Causalidade; Ciências Cognitivas; David Hume; Hábito, Representação Mental.

ABSTRACT: In order to identify characteristics of a representationalist theory and to increase the link between David Hume’s science of man and what we call today by cognitive sciences, the object of this paper is the origin of ideas and knowledges relating to the facts, accompanied by the principles of association of Hume’s epistemology. Therefore, I will resort to slightly reconstruct the humean theory of perceptions which involves, in turn, the elaboration of empirically acquired mental representations, and explore the main concepts and interpretations of causal relations to bring them closer to a certain “distance” of the facts and observational objects. I argue that Hume’s science of the man is aligned with the cognitive sciences and that his philosophy is established between the possibility of an empirical mental representation

followed by its distancing from the event or the object through natural, non-rational and unobservable instinct.

KEYWORDS: Causality; Cognitive Sciences; David Hume; Habit; Mental Representation.

1. Introdução: a herança humeana nas ciências cognitivas

A epistemologia de Hume deve ser entendida em sua essência como empirista, pois as atitudes epistêmicas e os desenvolvimentos cognitivos dependem substancialmente das experiências sensoriais com o mundo, e isso é o que molda a noção que Hume tem a respeito da aquisição de conhecimento factual, ou como ele chama, das questões de fato. Essa noção pressupõe que esse tipo de conhecimento surge imediatamente através de percepções sensíveis sobre os objetos e sobre os fatos observados no mundo, que posteriormente são compreendidos pela mente.

John Biro em *Hume's New Science of the Mind* apresenta duas razões para se estudar a filosofia da mente de Hume. O autor diz que de acordo com Hume i) entender o funcionamento da mente é entender todo o resto que se segue. E diz ser consensual que ii) compreender a filosofia da mente de Hume é também compreender a sua filosofia em sua totalidade. E essas duas razões formam uma pista muito importante para entendermos os métodos usados por Hume para estruturar a Ciência do Homem junto à sua filosofia da mente (BIRO, 2009, p. 40).

O projeto de Hume de fundar uma Ciência do Homem e da mente humana encontra-se presente no que chamamos hoje de ciências cognitivas, em que o estudo da mente é tão importante quanto o estudo de qualquer outro fenômeno natural. Segundo a relação das ciências com a natureza humana apresenta por Hume, é sabido que “todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana (T Intro. 4). As ciências empregadas pelo homem, “a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades” (T Intro. 4) Existem quatro ciências que, segundo Hume, compreendem quase tudo que possamos ter interesse em conhecer, sendo a lógica, a moral, a crítica e a política. Como a matemática e a filosofia da natureza, essas quatro ciências também dependem em certa medida da Ciência do Homem, “portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (T Intro. 6). Em uma clara descrição sobre a construção dessas ciências cognitivas, Biro em *Hume and Cognitive Science* (1985) as classifica como o envolvimento conectado de alguns ramos da psicologia, neurociência, neurofisiologia, linguística teórica, pesquisas sobre inteligência artificial e computacional, entre outros para circunscrever uma abordagem teórica a respeito do entendimento da mente. O autor difunde também essa ideia em

Cognitive Science and David Hume's Science of the Mind, “mas tal reconhecimento sobre essa continuidade ainda não é universal, e chega a ser uma ironia que a ciência cognitiva de nossos dias seja às vezes tão explicitamente contrária à Ciência do Homem de Hume, ao invés de reconhecê-la como sua última descendente” (BIRO, 2004, p. 5-6). Tudo isso devido às concepções científicas de observação e experimentação usadas por Hume, e também ao método empregado para responder as dúvidas céticas que ele mesmo se propôs em suas obras. Suas respostas enaltecem uma faculdade não-racional na resolução desses desafios, retirando provisoriamente os méritos da razão para solucionar tais dúvidas, alterando assim a faculdade normalmente requisitada para cumprir tal tarefa (BIRO, 2004, p. 6).

Hume almeja com seu projeto de uma nova ciência do homem contribuir com todas as outras ciências, o que é muito próximo da busca das ciências cognitivas ao ser formada por inúmeras áreas do conhecimento, como a psicologia, a filosofia, as neurociências, a linguística, os estudos sobre inteligência artificial e outras. Hume quer retomar a importância de uma ciência da natureza humana, que tem sido tão negligenciada em sua época, vista como antiquada. O incômodo trazido por essa negligência para a Ciência do Homem de Hume é, em linhas gerais, o pano de fundo e também o gatilho positivo da investigação que é desenvolvida nesse artigo.

A abordagem escolhida para discorrer sobre essa questão é a de reconstruir e analisar as teorias centrais da epistemologia humeana, contando com o suporte de comentaristas que propõem interpretações céticas e principalmente daqueles que veem a filosofia de Hume a partir um viés naturalista, fomentando assim o escopo deste trabalho, que é o de alinhar parte do pensamento do filósofo moderno a algumas das questões discutidas atualmente nas ciências cognitivas. A fim de identificar características de uma teoria representacionalista e aumentar o vínculo da Ciência do Homem de David Hume com o que hoje chamamos de ciências cognitivas, temos como objeto a origem das ideias e dos conhecimentos relativos aos fatos, acompanhados dos princípios de associação da epistemologia de Hume. Para tanto, reconstruo a teoria humeana das percepções que envolve, por sua vez, a elaboração de representações mentais adquiridas empiricamente, e exploro os principais conceitos e interpretações sobre as relações causais para, de um certo modo, “afastar” Hume de uma pura análise dos fatos e dos objetos observacionais. Argumento assim que a Ciência do Homem de Hume está alinhada com as ciências cognitivas e que sua filosofia se estabelece entre a possibilidade de uma representação mental empírica seguida de seu distanciamento com o evento ou o objeto através de um instinto natural, não-racional e inobservável.

2. Uma teoria representacionalista

Explorando a Ciência do Homem de Hume na tentativa de encontrar a matéria-prima que é absorvida pelas faculdades não-racionais, Jaimir Conte (2010), em *A natureza da filosofia de Hume*, apresenta alguns dos argumentos basilares da filosofia humeana, que é a sua teoria das percepções e também o que ele chama de Princípio da Cória. Na teoria das percepções Hume expõe que todo o conhecimento humano referente ao mundo está fundado nas percepções e suas representações. As percepções são mentais e estão divididas em duas classes: as impressões e as ideias. As impressões são as sensações mais fortes e vívidas que nos são possibilitadas através da experiência imediata com o mundo, “entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (IEH 2.3.3). Essa noção de percepção é irredutível a qualquer outro elemento que não seja a experiência e pode ser de dois tipos: impressões de sensação ou externas e impressões de reflexões ou internas. As ideias, por sua vez, aparecem em nossa mente quando imaginamos, recordamos ou pensamos sobre essas impressões.

Há ainda outra divisão entre as percepções, “trata-se da divisão em SIMPLES e COMPLEXAS. Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (T 1.1.1.2). Deste modo as ideias simples são *cópias* de impressões simples, uma percepção de segunda ordem, pois são menos vivazes e não surgem diretamente da experiência como uma sensação, que é o caso das impressões. A partir desse ponto que Hume, segundo Conte (2010), reduz o sentir das impressões e o pensar das ideias ao maior ou menor grau de vivacidade, atribuindo um grau de duplidade para a percepção. Portanto ela é sentida de maneira vívida como impressão e é pensada de maneira esmaecida como ideia.

Essa exposição acerca da teoria das percepções nos apresenta o primeiro princípio da ciência da natureza humana de Hume, conhecido como o Princípio da Cória. A designação ‘Princípio da Cória’ ou similar (como ‘teoria da cópia’) é adotada convencionalmente na literatura secundária sobre Hume. Don Garrett (1997) descreve o Princípio da Cória pela Tese de Semelhança, em que toda ideia simples tem uma impressão simples correspondente, e também pela Tese Causal, que toda ideia simples é ao menos parcialmente causada por uma impressão simples (cf. GARRETT, 1997, pp. 41-2). Angela Coventry (2007) argumenta sobre

o Princípio da Cópia e reforça sua importância para a ciência da natureza humana de Hume, pois este princípio é aplicado para investigar e garantir que as palavras ou os termos sejam usados com significados claros através das ideias (cf. COVENTRY, 2007, 4.1). A divisão entre percepções simples e complexas é fundamental para se estabelecer o limite em que opera esse princípio, segundo o qual toda ideia simples seria sempre precedida por uma correspondente impressão simples. Hume constitui uma proposição geral de “que todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão” (T 1.1.1.7). O filósofo também apresenta dois argumentos que certificam a anterioridade das impressões sobre as ideias. O primeiro é que “quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente” (IEH 2.6). No segundo argumento, “quando um homem não pode, por algum defeito orgânico, experimentar sensações de uma certa espécie, sempre verificamos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes” (IEH 5.7). Hume parece assim refutar a tese das ideias inatas¹, uma vez que de acordo com o Princípio da Cópia só conseguimos ter ideias a partir de impressões (CONTE, 2010, p. 214).

A partir dessa breve exposição acerca da epistemologia humeana para a aquisição de conhecimento, parece razoável situar esse pensamento de Hume em uma teoria representacionalista das ciências cognitivas. Jerry Fodor em *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (1981) oferece uma descrição sobre a teoria representacionalista. O autor aproxima as proposições do mundo aos estados mentais do sujeito através de uma relação chamada atitude proposicional. Ele argumenta que entre essas relações dos estados mentais de um sujeito com os conteúdos proposicionais existem representações mentais, que também são chamadas de *ideias* na literatura clássica (assim como em Hume e em Locke). Essas representações mentais são símbolos dotados de propriedades semânticas e formais, garantindo seus papéis causais em virtude dessas últimas propriedades. De acordo com o representacionalismo, a constituição do conteúdo mental está atrelada a um símbolo de seu conteúdo proposicional. Isto é, a representação mental é uma espécie de imagem cognitiva interna que representa certa realidade dos eventos e dos objetos externos. Por essa razão, pode-se assemelhar a epistemologia de Hume a uma teoria representacionalista das ciências

¹ Hume entende por inato tudo aquilo que é original, natural, ou que não seja cópia de alguma impressão, se opondo a interpretação de que inato é o conhecimento contemporâneo ao nosso nascimento. Nesse sentido, podemos dizer que todas as nossas impressões, que são sensações naturais, são inatas, e nossas ideias, que advém dessas impressões, não o são.

cognitivas, pois ela envolve a manipulação de representações mentais adquiridas empiricamente através das impressões.

Aproximada a teoria das percepções de Hume com o que é chamado pelas ciências cognitivas de teoria representacionalista ou teoria da representação mental, avanço para o princípio de causalidade proposto por Hume que vai, a meu ver, permitir que sua filosofia de um passo além das representações mentais dos conteúdos nos processos cognitivos ao introduzir um princípio natural e não dependente de demonstrações racionais. Não se trata também de um abandono das representações mentais ou das ideias, mas sim de mostrar que a condução dada por esse princípio natural à nossa mente irá garantir um conhecimento informacional.

3. A causalidade e o emprego da experiência

A imaginação é a faculdade capaz de combinar, transpor, aumentar ou diminuir as ideias na mente humana, e, por mais que às vezes pareça agir com total liberdade e sem método algum, ela realiza esses movimentos a partir de três princípios associativos: semelhança, contiguidade e causalidade. A introdução de Hume aos princípios associativos é a seguinte:

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes – e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos –, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam umas às outras. Se a mais negligente e indisciplinada das conversas fosse transcrita, observar-se-ia imediatamente algo que a manteve coesa em cada uma de suas transições (IEH 3.1).

João Paulo Monteiro (2003) em *Novos estudos humeanos* menciona que no *Tratado*, Hume “passa a salientar que, embora os princípios de semelhança, contiguidade e causação não são ‘as causas únicas nem infalíveis’ da união entre ideias, mesmo assim eles são ‘os únicos princípios gerais’ que associam as ideias” (MONTEIRO, 2003 p. 22). Essa associação de ideias é entendida como um mecanismo psicológico natural capaz de unir nossas ideias com regularidade e também de explicar como a maioria das nossas crenças, sentimentos e ideias são formados. E esses três princípios associativos somados ao princípio da cópia guiaram as demais análises de Hume, como da crença, da inferência causal, dos objetos externos, etc (CONTE, 2010, p. 215). Em *Hume and the Mechanics of Mind*, David Owen (2009) ressalta que no *Tratado* Hume chama os três princípios de associação de relações naturais (OWEN, 2009 p. 80). As relações podem ser *naturais* ou *filosóficas*, e ambas são utilizadas por Hume “para

designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação” (T 1.1.5.1). Nas relações naturais não é exigido nenhum tipo de raciocínio para conectar duas ideias, “pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas em uma ideia complexa” (T 1.1.4.1), enquanto Hume utiliza as relações filosóficas “para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1.1.5.1). Os princípios de associação são sustentados entre si por relações naturais e, deste modo, a relação filosófica de causalidade se baseia na sua correspondente relação natural de causalidade, assim como a relação de semelhança e a de contiguidade se baseiam em suas correspondentes naturais (cf. T 1.1.5). Owen defende a teoria de que todas as ideias derivam de impressões e que são essas ideias que sustentam as relações filosóficas, “mas o mais importante para Hume é que as ideias e as impressões possam sustentar entre si as suas relações. E o papel central desempenhado pela associação é um dos aspectos mais distintos de sua ciência da natureza humana” (OWEN, 2009, p. 83-84). Em linha com essa ciência de Hume, Biro diz que:

A mente é conduzida de uma ideia à outra por três “princípios de associação”: semelhança, contiguidade, e causa e efeito. Esses princípios fazem a mente “tomar conhecimento” de certas propriedades e regularidades entre suas percepções. E tal conhecimento não precisa ser, e tipicamente não é, consciente. O importante é que essas propriedades e regularidades sejam detectadas pela mente de um modo que faça diferença para suas próximas operações e conteúdos (BIRO, 2004, p. 7)

Os princípios de associação constroem correlações que possibilitam uma relação entre as impressões e suas derivadas ideias, eles conferem uma habilidade à mente humana de realizar movimentos regulares para conduzir a mente de uma ideia à outra. Todos os três princípios operam de modo similar e em consonância com as nossas percepções, mas visando o objetivo deste artigo, vamos nos ater apenas ao princípio de causalidade.

Entendo que para Hume a causa e o efeito são dois conceitos separados, cuja conexão ou relação é possível através da faculdade da imaginação e da percepção, de tal modo que somente o observador (dotado das faculdades dos sentidos externos e da imaginação) da causa e do efeito pode estabelecer uma conexão entre esses conceitos (cf. IEH 4). Hume afirma sua posição empirista e argumenta que, em última instância, a experiência é o que nos possibilita realizar inferências de causa e efeito, e se, por exemplo, “alguém entrasse repentinamente em cena neste mundo sem qualquer experiência anterior e visse uma bola de bilhar, não poderia de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, produzirá como efeito o movimento da outra” (CONTE, 2010, p. 217). Em contrapartida, John Campbell (2013) aborda as relações

causais e seus mecanismos na psiquiatria a fim de fomentar uma discussão sobre o apriorismo nesse tipo de relação. O autor comenta que na psiquiatria é comum a ideia *a priori* para explicar as relações causais, como defende Christopher Frith (1992) em sua tentativa de explicar a esquizofrenia:

Certas explicações causais para os sintomas da esquizofrenia são simplesmente inadmissíveis. Por exemplo, eu penso que é errado dizer, “desordem mental é causada por receptores supersensíveis de dopamina,” ou “alucinações ocorrem quando o hemisfério direito conversa com o hemisfério esquerdo através de um corpo defeituoso”...

Uma maneira melhor, mas ainda insatisfatória de conectar mente e cérebro, seria dizer que “disparos aleatórios e não naturais” de neurônios levam o paciente a ter experiências mentais anormais. Esta é uma posição dualista em que a mente e o cérebro enviam mensagens um ao outro. Esta explicação é inadequada pelo fato de não explicar como a mente normalmente distingue uma experiência mental natural de uma não natural...

Minha abordagem desenvolverá uma explicação mais completa o possível no nível psicológico. Paralelamente a isso, deve haver também uma explicação completa no nível fisiológico (Frith 1992, p. 27 apud CAMPBELL, 2013, pp. 938-939).

Ao considerar uma melhor resposta a relação da mente com o cérebro, ou uma relação entre corpo e mente para explicar disparos randômicos e não naturais de neurônios, Frith emprega quanto a causa e ao efeito uma explicação *a priori* para esse tipo de relação, independente de uma relação observacional empírica. O autor se posiciona em um dualismo de mente e cérebro para explicar o comportamento anormal dos neurônios (efeito) pelo próprio disparo aleatório de neurônios (causa). Campbell então retoma uma crítica contundente de Hume para esse caso. Ele critica a ideia de que existem conexões *a priori* entre as várias causas e efeitos, pois se assim o fosse não precisaríamos de uma investigação empírica de uma causa para determinar seu efeito, e seus resultados seriam fruto de uma investigação puramente racional, independente da experiência e da observação (CAMPBELL, 2013, p. 939). Segue a crítica de Hume:

Todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção a priori deve ser inteiramente arbitrária... Em vão, portanto, pretendermos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência...

Quando raciocinamos a priori e consideramos um objeto ou causa apenas tal como aparece à mente, independente de toda observação, ele jamais poderá sugerir-nos a ideia de algum objeto distinto, como seu efeito, e muito menos exibir-nos a conexão inseparável e inviolável entre eles. Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades (IEH 4.1.11-13).

Por este princípio associativo somos levados a imaginar ações futuras a partir de experiências passadas, aquelas experiências percebidas como impressões e preservadas como ideias. Assim o princípio da causalidade tem como fundamento as próprias questões de fato. E por mais que a relação estabelecida entre a causa e o efeito pareça uma forma de experiência sensorial, observável, ou em conformidade com a natureza dos eventos ou objetos relacionados, ela não é. Quando falamos que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquiriram uma conexão em nossas mentes, em nosso pensamento através do princípio associativo, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro (IEH 7.2.28). Trata-se aqui de um artifício intelectual capaz de absorver as informações apresentadas aos sentidos pela experiência e posteriormente *extrapolar os limites da observação sensível*, conjungindo constantemente os eventos em uma relação causal. Isso é possível porque “observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito” (CONTE, 2010, p. 218). Anthony Quinton (1999), ao apresentar os argumentos da relação de causa e efeito, retoma também o exemplo de Hume sobre a relação entre o movimento das bolas no jogo de bilhar e diz que “por mais atentamente que examinemos esse exemplo de relação causal, não observamos uma conexão necessária entre elas, embora acreditemos que exista” (QUINTON, 1999 p. 22). Hume nega, deste modo, que essas relações causais sejam sustentadas *a priori*, isto é, ele diz que necessitamos da experiência para relacionar uma causa a um efeito. Ao mesmo tempo, essa conexão não pode ser explicada unicamente pela experiência, o que nos leva a questionar adiante o que irá justificar uma relação causal, tendo em vista que nem a razão e nem a experiência isoladas podem justificar as relações causais.

4. Ceticismo e naturalismo na inferência

A conexão de um objeto ou evento a outro por intermédio de nossas mentes, em nosso pensamento, dando origem à inferência causal, é o ponto que desejo explorar ao avançar para além das representações mentais dos conteúdos nos processos cognitivos da filosofia de Hume, seguido do “abandono” das observações e experiências sensíveis. Mas antes de avançar para esse ponto, vale lançar mão de um questionamento de Hume sobre a confiabilidade desse método de observação, repetição, para então “abandoná-lo” e realizar a inferência causal:

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? Essa é a questão fundamental sobre a qual desejava insistir (IEH 4.1.16).

A resposta de Hume é dividida por Conte (2010) em duas partes que atendem justamente ao objetivo de seu artigo, que é o de caracterizar o pensamento de Hume através da contraposição das interpretações *cética* e *naturalista*. A primeira parte da resposta é negativa e considera que sua filosofia é essencialmente cética, enquanto a segunda parte, a parte positiva da resposta, defende a existência de um naturalismo em sua filosofia. Julgando que essas duas interpretações se relacionam, Conte divulga conhecimentos indispensáveis para demonstrar a expressividade dessas interpretações na filosofia de Hume:

Considerada independentemente, a parte negativa da resposta de Hume revelaria que sua filosofia é essencialmente cética. Considerada independentemente, a parte positiva da resposta de Hume revelaria que sua filosofia consiste numa forma de naturalismo. Consideradas em conjunto, as duas partes da resposta revelariam que Hume não deixa de ser cético, ao mesmo tempo que é naturalista. Esta é, pelo menos, a posição que podemos assumir após compararmos os momentos céticos e o momento naturalista de sua análise das inferências e crenças causais (CONTE, 2010, p. 218).

Em *O método cético de oposição na filosofia moderna*, Plínio Junqueira Smith mostra que os desdobramentos da ciência empírica de Hume sobre o entendimento humano o convertem em um cético, pois o princípio que nos leva a pensar a inferência causal não está baseado em nenhum raciocínio ou processo do entendimento (cf. SMITH, 2015, pp. 196-7). Sendo assim, a posição negativa de Hume sobre a inferência causal exporá que “mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência *não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento” (IEH 4.2.15). Deste modo, Hume nega que a razão tenha poderes suficientes para desvendar o que nos permite inferir a existência de um efeito a partir de determinada causa. E para sustentar essa posição, ele retoma a divisão do raciocínio entre *demonstrativo* e *moral ou provável*². O raciocínio demonstrativo se refere a relações de ideias, e o raciocínio moral ou provável refere-se a questões de fato e da existência. Todo argumento inteligível, isto é, que pode ser distintamente concebido pela mente, não pode ser provado demonstrativamente falso por

² Sobre a distinção da razão demonstrativa em relação à razão moral ou provável na filosofia de Hume, conferir Smith, 1905, pp. 156-7.

nenhum raciocínio *a priori*. Segundo Conte, “no caso presente não há argumentos demonstrativos, pois não há nenhuma contradição na suposição de que o curso da Natureza possa se alterar, invalidando a extração da experiência presente e passada” (CONTE, 2010, p. 219).

Essa análise indica que não é a razão demonstrativa quem orienta e possibilita a mente a realizar inferências causais, mas por que descartar a razão moral ou provável para cumprir a tarefa de estabelecer as relações entre a causa e efeito e permitir a inferência? Conte segue argumentando que, “por outro lado, também não intervém aqui nenhum argumento ‘moral’ ou ‘provável’. Como Hume já havia mostrado, todos os argumentos sobre questões de fato baseiam-se na relação de causa e efeito, cujo conhecimento depende inteiramente da experiência” (CONTE, 2010, p. 219). Dando continuidade a essa questão, Hume argumenta o seguinte:

Dissemos que todos os argumentos relativos à existência fundam-se na relação de causa e efeito, que nosso conhecimento dessa relação deriva-se inteiramente da experiência, e que todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado. Em vista disso, esforçar-se para provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou argumentos que dizem respeito à existência, é evidentemente andar em círculo e tomar como dado exatamente o ponto que está sendo debatido (IEH 4.19).

Assim a circularidade é o que invalida a razão moral ou provável de ser o princípio da natureza humana responsável pela inferência, pois tanto a inferência causal quanto as questões de fato surgem através da experiência. O ponto básico posto por Hume é que tal raciocínio pressupõe que o curso da natureza não mudará e, portanto, não pode ser usado, sem circularidade, para prová-lo (FOGELIN, 2009, p. 215). Sugerindo autoridade à experiência, Hume direciona seu exame para a natureza humana:

Embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos leva-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos (IEH 4.20).

Hume também argumenta que se o princípio de inferência é um raciocínio, ele deve ser um raciocínio extremamente básico, pois as crianças e mesmo os animais são capazes de, através da repetida observação e experiência com os objetos e eventos, inferir sem um esforço mental refinado. E já na elaboração do segundo momento de sua resposta, ele afirma que essa

experiência da conjunção constante, percebida de modo regular, é que nos torna natural esperar efeito semelhante de causa semelhante. A conclusão de Hume é que “se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e esse princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma” (IEH 5.1.2).

Reconheço nessa resposta positiva para o problema da inferência a existência uma força instintiva na natureza humana, essa força instintiva estabelece harmonicamente a relação entre a causa e o efeito, é um instinto capaz de absorver as experiências e conduzir algumas de nossas operações mais fundamentais.³ Norman Kemp Smith em *The Naturalism of Hume* (1905) estabelece uma concepção puramente naturalista da natureza humana pela subordinação total da razão ao sentimento e ao instinto. Smith argumenta que “não podemos explicar por meio da razão qualquer uma das características últimas de nossa experiência ou a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza ‘secreta’ da conexão causal, apreensão da realidade externa, apreciação da beleza ou julgamento de uma ação como boa ou má” (SMITH, 1905, p. 152). Mesmo negando tais poderes para a razão, Smith diz que a alternativa não é o ceticismo, mas sim o teste prático e natural da validade humana. Em outras palavras, “Hume não é, portanto, cético quanto aos poderes da razão, mas bastante positivo de que sua única função é prática” (SMITH, 1905, p. 155)⁴. David Norton (1982), por sua vez, também defende a filosofia de Hume como essencialmente naturalista. Norton define que, de certo modo, se o naturalismo é considerado com a perspectiva ‘que todo o universo ou experiência pode ser explicado por um método como o das ciências físicas’⁵, o método experimental empregado na filosofia de Hume deve então receber o mesmo rótulo naturalista (Cf. NORTON, 1982, p. 15).

A força instintiva na natureza humana que estabelece harmonicamente essa relação entre a causa e o efeito é o hábito⁶. Para Hume, “o hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana” (IEH 5.2.21). E sem esse

³ Plínio Junqueira Smith não considera, por outro lado, essa caracterização naturalista a melhor posição de Hume. Para ele, “a ciência humeana mostra que as crenças que a natureza nos impõe são erros e ficções inevitáveis.” A partir disso ele questiona se “por acaso o reconhecimento de que erros, ficções contradições e falácia são inevitáveis e naturais constitui uma solução” (SMITH, 2015, p. 203).

⁴ Sugiro também a leitura de Smith, 1941, pp. 129-132.

⁵ Definição de naturalismo extraída por Norton em *Dictionary of Philosophy and Psychology* de John Dewey, ed. J. M. Baldwin, 3 vols. (1925; reprint ed., Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1960), 2: 137-138.

⁶ Não é objetivo do presente trabalho uma investigação sobre a natureza e os fundamentos do hábito. Portanto, não discorreremos sobre nenhuma interpretação de tal princípio, a não ser explicar sua função prática e imprescindível para a Ciência do Homem de Hume e também para a vida cotidiana.

princípio, afirma Conte, “não formaria de imediato, apenas pelo raciocínio, a ideia de causa e efeito, e nem mesmo inferiria a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro. A conexão necessária entre causa e efeito não poderia ser vista ou percebida nos fenômenos observados, como se emanasse deles” (CONTE, 2010, p. 220). Barry Stroud (2008) sustenta que “em nossas tentativas de entender o mundo, procuramos descobrir o que realmente faz as coisas acontecerem como acontecem” (STROUD 2008, p. 172) para assim introduzir as ligações que realizamos nas associações. Segundo o autor, Hume diz que buscamos “aquela energia na causa, por meio da qual opera sobre seu efeito, aquela ligação que os associa juntos” (T 1.4.7.5). E o que a ciência humeana do homem mostrou foi que “essa conexão, ligação ou energia está somente em nós mesmos” (T 1.4.7.5) e é apenas uma determinação da mente adquirida por costume ou hábito (STROUD, 2008 p.172).

5. Teorias cognitivas e a inferência causal de Hume

O recorte que talvez permita a filosofia de Hume se aproximar de uma ciência cognitiva que não esteja restrita à representação mental é o de sua análise sobre a inferência causal e, consequentemente, da hipótese do hábito. Hume argumenta que, por definição, “sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito” (IEH 5.1.5). É categórico que o hábito⁷ é “o princípio que permite ao homem *ultrapassar a experiência imediata* e chegar ao conhecimento das questões de fato” (CONTE, 2010, p.221) [itálico meu]. E esse é o motivo do hábito ser o instinto que permite o avanço da Ciência do Homem de Hume, pois é ele que através da conexão causal entre os eventos ou entre os fenômenos nos permite, por exemplo, saber como agir em situações já vivenciadas, tornando assim útil a experiência e também possibilitando um conhecimento que independe diretamente dela.

Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (IEH 5.1.6).

⁷ Conferir IEH 5.1.6; 5.2.21-2; 8.1.21.

Na obra *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, Daniel D. Hutto e Erick Myin (2013) discorrem sobre o *Problema duro do conhecimento*⁸ e apresentam teorias cognitivas alternativas àquela tradicional de representação mental. Uma teoria enativista, por exemplo, interpreta a ação como constitutiva da cognição independente de um conteúdo representacional. O presente trabalho não discute uma teoria enativista na constituição da cognição, mas sim a hipótese de que a Ciência do Homem de Hume está alinhada às ciências cognitivas contemporâneas. Desta forma, a obra de Hutto e Myin contribui para o escopo deste trabalho pela sua análise do *princípio de covariação*, pois, a meu ver, podemos compará-lo ao princípio de causalidade e ao hábito com o objetivo de demonstrar suas proximidades.

Por covariação entendo uma variação simultânea entre os estados de uma coisa, isto é, os estados coexistem em uma relação de dependência simultânea. Se, por exemplo, a qualidade F se apresenta em um objeto ou evento qualquer, percebemos que a ocorrência de C acontecerá simultaneamente nesse objeto ou evento. Lawrence Shapiro (2014)⁹ discute o modo como Hutto e Myin negam que haja noções semânticas em relações de covariação. Isto é, eles negam que F signifique C simplesmente porque F covaria com C, portanto o princípio de covariação não constitui conteúdo, mas é constituído de informação (SHAPIRO 2014, pp. 216-217). Por exemplo:

Pense na diferença entre a alegação de que a presença de fumaça indica a presença de fogo e a alegação, um tanto mais contenciosa, de que a fumaça representa o fogo. Apenas interpretações de fenômenos naturais do primeiro tipo são cientificamente respeitáveis e, segundo enativistas radicais, elas caracterizam uma covariação ou variação nomológica, que é insuficiente para a presença de conteúdo (HUTTO; MYIN, 2013 apud ROLLA & CARVALHO, 2020, pp. 165-166).

E já na tentativa de aproximar o princípio de covariação à inferência causal, tomo também um exemplo de Hume:

Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre associados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a *esperar* calor e frio, e a *acreditar* que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto (IEH 5.1.8). [íntilico meu]

⁸Neste eles discutem o papel do conteúdo para explicar o funcionamento do sistema cognitivo.

⁹ SHAPIRO, L. 2014. “Radicalizing enactivism: basic minds without content, by Daniel D. Hutto and Erik Myin.” [Review]. *Mind*. [s. l.], Oxford: Oxford University Press, vol. 123, nº 489, p. 213–220.

Quando Hume diz que nossa mente é levada através do hábito a *esperar* e *acreditar* que situações semelhantes já experienciadas voltem a acontecer, aparentemente ele está sendo prudente em não afirmar que tais situações devem necessariamente se repetir, pois a condição natural dos fatos no mundo pode mudar sem implicar contradição. Sendo a relação causal uma construção mental, não é correto atribuir suas características aos próprios objetos ou aos eventos conjugados. Assim como na covariação, em que um evento A não é representado pelo surgimento simultâneo de um evento B, o aparecimento de um efeito também não pode ser representado categoricamente por aquele que identificamos como sua causa, como se um emanasse factualmente do outro.

Hutto e Myin (2013) entendem que informações com conteúdo são primitivas e inexplicáveis pela própria realidade, por isso uma explicação naturalista não comprehende essa tarefa¹⁰. Eles advogam que para algo ser merecedor de conteúdo precisa atender a alguns aspectos especiais, tais como verdade, referências e implicação¹¹, o que torna, segundo os autores, uma informação com conteúdo radicalmente distinta de uma informação sem conteúdo, como é o caso de uma relação que apenas covaria entre estados de coisas, que não explica o conteúdo de tais estados de coisas. Por exemplo, “o número dos anéis de uma árvore pode covariar com o de sua idade; contudo, isso não significa que o primeiro estado de coisas diga ou transmita qualquer verdade sobre o segundo estado, ou vice-versa” (HUTTO; MYIN, 2013, p. 67). Ora, se aceito que uma filosofia naturalista é aquela que comprehende as ciências naturais (física, biologia, química, entre outras), sendo toda ela reduzida a tais ciências, não parece mesmo ser possível explicar informações com conteúdo através de um naturalismo filosófico dentro destes moldes. No que tange uma explicação naturalista na filosofia de Hume e especificamente a da inferência causal, minha preocupação não é de explicar as informações com conteúdo, mas sim como o conhecimento informacional é associado na mente.

Conforme caracterizado no texto, a relação e a conexão entre a causa e o efeito não se referem propriamente ao conteúdo dos objetos, e sim a uma informação na mente que é dada pelas experiências com tais objetos (cf. IEH 7). Julgo, deste modo, que a inferência causal de

¹⁰ As informações com conteúdo na epistemologia de Hume são aquelas apreendidas pelas percepções, formando as ideias, ou as representações mentais quais apresentamos na primeira seção deste artigo. Não parece ser a intenção de Hume explicar as informações com conteúdo pela própria realidade, mas sim criar uma hipótese - tornada o primeiro princípio de sua epistemologia - sobre qual via do ser humano essa realidade é apreendida.

¹¹ Por referência, implicação e verdade eles entendem quando, neste aspecto, o próprio conteúdo é capaz de especificar e de perceber, de alguma forma, a sua condição de verdade na ausência de pensadores (cf. HUTTO; MYIN, 2013, xvi; p. 67). Para Hume, em contrapartida, a demonstração da verdade ou falsidade de uma questão de fato é irrelevante para a sua concepção na mente. Do mesmo modo acontece com as relações causais, pois elas são o fundamento das questões de fato (cf. IEH 4.1.2).

Hume associada ao hábito, em sua resposta positiva e naturalista, é análoga ao formato do princípio de covariação. Essa aproximação com o princípio de covariação poderia talvez enfraquecer a inferência causal por negarmos que ela carregue informação com conteúdo, entretanto o trunfo das relações causais é justamente permitir que a informação (científica e respeitável) se amplie. Em *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Hutto e Myin (2017) apontam que informação neste sentido é algo perfeitamente objetivo e praticável no cotidiano. Além disso, os autores afirmam que essa noção de informação tem credenciais naturalistas impecáveis: ela é usada em muitas ciências e, deste modo, pode claramente atender às necessidades de uma ciência cognitiva com ambições naturalistas explanatórias.

Em sua obra *Hume e a epistemologia*, Monteiro (2009) comenta algumas passagens de Hume que sustentam esse ponto:

A inferência causal transcende a observação, em certo sentido, mas apenas na medida em que vai além dos casos já *observados*, não além dos eventos *observáveis*. As relações causais dão-nos informação que vai além do que está registrado nos sentidos e na memória (EHU, VI, ii, p. 76; cf. EHU, IV, i, p. 26 apud MONTEIRO, 2009, p. 31); mas apenas o observado é assim transcendido, não o observável (MONTEIRO, 2009, p. 31).

É então a informação o que é produzido e o que preenche nossa mente através da inferência causal, e não a criação de um novo conteúdo semântico propriamente dito. A inferência é um substituto da observação direta, desde que tenha havido observação anterior e conjunção constante entre os objetos ou eventos de tal observação para que o hábito exerça sua função (MONTEIRO, 2009, p. 32). Donald Davidson descreve igualmente a situação dizendo que Hume parece sustentar que as causas não são exatamente eventos, objetos ou entidades, mas antes “algo mais estreitamente ligado à descrição dos eventos... O que ele está tomando como causa não parece ser o próprio evento, mas antes a ‘qualidade’ ou as ‘circunstâncias’ deste” (DAVIDSON, 1975, p. 82 apud MONTEIRO, 2009, p. 32). Como em uma espécie de avaliação da capacidade representacional do conteúdo que fora dado pela experiência, tanto a causa como a sua sucessão (o efeito), ao se inferir uma da outra, não se confundem com o conteúdo representacional constituído pela experiência e pela observação, mas sim conduzem a mente a um conhecimento informacional sem novos conteúdos, relacionando um conteúdo que fora empiricamente apreendido a outro.

No exame sobre a natureza da crença, Hume confere a este sentimento uma ideia de conexão necessária que temos *quando esperamos que determinado efeito siga sempre de determinada causa*. Assim, a diferença entre uma conjunção habitual e uma conexão necessária é apenas de grau. O filósofo argumenta sobre esse sentimento da crença:

Qual é, então, a conclusão que se pode extrair disso tudo? É uma conclusão simples, embora consideravelmente afastada, reconheça-se, das teorias filosóficas usuais: toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. [...] Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar (IEH 5.1.8).

O sentimento da crença¹² é o que, deste modo, fortalece o princípio do hábito e consequentemente transforma a conjunção habitual em uma conexão necessária, garantindo mais segurança à inferência causal e também às nossas expectativas. Estabelecendo os limites para essa investigação, Hume diz que “na filosofia não podemos ir além da asserção de que a crença é algo sentido pela mente, que distingue as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação” (IEH 5.2.12). Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se pareçam mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio regulador de todas as nossas ações (T 1.3.7.7). Sobre a natureza da crença ou uma explicação dessa operação da mente, Hume apenas a associa a uma noção de probabilidade, como se sua natureza fosse constituída de um dispositivo indecifrável que nos incute confiança ou certeza em nossas inferências, ações e reflexões. Deste modo, afim de oferecer uma justificação naturalista, “a crença na conexão causal, embora permaneça irremediavelmente injustificada e injustificável nos termos de uma razão demonstrativa, é, no entanto, um legítimo produto da imaginação assistida pelo hábito” (CONTE, 2010, p. 222).

¹² Em linha com a hipótese desenvolvida neste trabalho, sobre a crença Fodor argumenta que o estado de crença surge devido ao seu papel funcional, entretanto não forma conteúdo. Enquanto o conteúdo não precisa exercer um papel funcional, ainda que o estado de crença exerça esse papel (cf. Fodor, 1990, parte I, capítulo 6). Hutto e Myin (2013) apresentam uma noção de crença que objetiva ‘rastrear a verdade’ no sentido que a crença está sujeita a revisão imediata em face das mudanças de nossas evidências consideradas. No entanto, os autores sugerem um conceito de Tamar Gendler chamado *aliefs* que substitui, de certo modo, a crença no sentido suprarreferido. Por *aliefs* entende-se “a capacidade inata ou propensão habitual de responder a um estímulo aparente. É estar em um estado mental... associativo, automático e aracional” (GENDLER, 2008, p. 557 apud HUTTO; MYIN 2013, p. 105).

6. Conclusão

O aspecto cognitivista da Ciência do Homem de Hume pode ser visto neste texto em pelo menos dois momentos: i) na análise de sua teoria das percepções e seu alinhamento com a teoria representacionalista, identificando o princípio da cópia e o ressignificando como uma representação mental, e ii) pela aproximação do princípio de variação simultânea entre os estados de uma coisa com o princípio de causalidade associado à hipótese do hábito, entendendo que uma informação como covariação é análoga ao caso de relações causais assistidas pelo hábito.

Com o modesto objetivo de alinhar a filosofia do pensador moderno às ciências cognitivas, Hume é posto no texto como um filósofo essencialmente naturalista. Com a negação da existência de ideias inatas e conexões *a priori* entre os objetos, a impossibilidade de justificar racionalmente as relações causais é vista como um problema que gera desconfiança em sua teoria. Tentei então resolver tal problema com uma justificação instintiva e não-racional no emprego da causalidade. Descartando o aspecto negativo em que razão é insuficiente para justificar a inferência causal e associando-a com um fim prático, Hume teria em sua defesa que o instinto pode também ser uma forma de raciocínio básico, justificando assim as relações causais por um artifício natural e instintivo do ser humano que é fortalecido pelo sentimento da crença.

Deste modo, busquei firmar no texto uma relação do representacionalismo de Hume com as ciências cognitivas através de sua teoria da percepção e a similaridade de seu princípio causal (associado ao hábito e fortalecido com o sentimento da crença) com o princípio de covariação, reconhecendo que essa similaridade que fora identificada está ainda muito incipiente, necessitando maiores investigações para tornar mais claro suas identidades comuns.

Referências bibliográficas

- BIRO, J. 2009. Hume's New Science of the Mind. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, p. 40-69.
- _____. 2004. Cognitive Science and David Hume's Science of the Mind. In: KORTA, K.; LARRAZABAL, M. *Truth, Rationality, Cognition, and Music*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, p. 1-20.

- _____. 1985. "Hume and Cognitive Science". *History of Philosophy Quarterly*, Champaign, Illinois: University of Illinois Press, vol. 2, nº 3, p. 257-274.
- CAMPBELL, J. 2013. Causation and Mechanisms in Psychiatry. In: Fulford, K. W. M. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, p. 935-949.
- CONTE, J. 2010. "A natureza da filosofia de Hume". *PRINCÍPIOS*, Natal, vol. 17, nº 28, p. 211-236, jul./dez.
- COVENTRY, A. 2007. *Hume: A Guide for the perplexed*. London; New York: Continuum.
- FODOR, J. 1990. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- _____. 1981. *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Harvester Studies in Cognitive Science, no 13. Brighton: The Harvester Press Ltd.
- FOGELIN, R. J. 2009. "Hume's Skepticism". In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 209-237.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- HUME, D. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traduzido por Déborah Danowski. São Paulo: Unesp.
- _____. 2004. Uma investigação sobre o entendimento humano. In: _____. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp.
- HUTTO, D. D., & MYIN, E. 2017. *Evolving enactivism: basic minds meet content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- _____. 2013. *Radicalizing Enactivism: basic minds without content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- MONTEIRO, J. P. 2009. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2003. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.
- NORTON, D. F. 1982. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- OWEN, D. 2009. "Hume and the Mechanics of Mind". In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, p. 70-104.

- QUINTON, A. 1999. *Hume*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP (FEU).
- ROLLA, G., & de CARVALHO, E. M. 2020. “O Desafio da Integração Explanatória para o Enativismo: Escalonamento Ascendente Ou Descendente”. *Prometeus Filosofia*, vol. 12, nº 33, p. 161-181.
- SHAPIRO, L. 2014. “Radicalizing enactivism: basic minds without content, by Daniel D. Hutto and Erik Myin.” [Review]. *Mind*. [s. l.], Oxford: Oxford University Press, vol. 123, nº 489, p. 213–220.
- SMITH, N. K. 1941. *The Philosophy of David Hume*. London: MacMillan.
- _____. 1905. “The Naturalism of Hume (I)”. *Mind, New Series*, Oxford: Oxford University Press, vol. 14, nº 54, p. 149-173.
- SMITH, P. J. 2015. Como Hume se tornou cético? In: *O Método Cético de Oposição na Filosofia Moderna*. São Paulo: Alameda, pp. 183-206.
- STROUD, B. 2008. “O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica”. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis: Revista de Filosofia*. [S.l], vol. 2, nº 3-4, p. 169-192.