

DOS PRESSUPOSTOS NATURALISTAS DA EPISTEMOLOGIA HUMEANA

ON THE NATURALISTIC ASSUMPTIONS OF HUMEAN EPISTEMOLOGY

Rubens Sotero

Universidade Federal da Paraíba

sotero.rubens@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem como objetivo caminhar rumo à naturalização da epistemologia de David Hume. Buscaremos mostrar aqui como a razão, enquanto faculdade divina, foi destronada da posição soberana que a tradição filosófica lhe outorgava e como um instinto natural comum ao homem e aos demais animais – hábito – ascendeu a essa posição. Feito isso, analisaremos as consequências epistemológicas daí resultantes, entre as mais importantes, a naturalização de sua epistemologia.

PALAVRAS-CHAVES: Razão; Hábito; Epistemologia; Naturalização.

ABSTRACT: This article aims to move towards the naturalization of David Hume's epistemology. We will try to show here how reason, as a divine faculty, was dethroned from the sovereign position that the philosophical tradition gave it and how a natural instinct common to man and other animals – habit – ascended to this position. Having done that, we will analyze the resulting epistemological consequences, among the most important, the naturalization of his epistemology.

KEYWORDS: Reason; Habit; Epistemology; Naturalization.

I

Vamos aqui rumo a naturalização da epistemologia de David Hume e, para tal, faz-se necessário apresentar alguns pressupostos que evidenciam essa naturalização. Iremos nos deter em dois pontos: o primeiro consiste em saber como as crenças causais passam do escopo da razão ao domínio do instinto do hábito; o segundo destina-se a mostrar o que são as crenças e sua importância para os seres e, além disso, apresentar algumas de suas causas naturais. Posto isso, teremos bons indicativos de que Hume entendia o homem, bem como os seres em geral, como um ser natural.

Mostraremos aqui como os raciocínios causais passam do escopo da razão ao domínio do hábito. Defenderemos isso a partir do seguinte argumento: o hábito é um princípio que impele a mente a associar fatos distintos (raciocínio causal). Os raciocínios causais não fazem parte do escopo razão. Sendo assim, os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão e sim pelo hábito. Na medida em que esclareceremos os conceitos de *razão* e *hábito*, iremos justificar essas duas premissas e, por conseguinte, a conclusão que segue delas.

O raciocínio causal é constituído de contiguidade, anterioridade da causa e conjunção constante e pode ter o estatuto epistêmico somente de provável ou de crença. Dessa forma, Hume sugere que o raciocínio tão presente nas ciências e na vida diária dos homens não pode ser de todo certo. Dessa forma, buscaremos saber se tal raciocínio faz parte do escopo da razão, como grande parte da tradição filosófica acreditava – como veremos no decorrer deste artigo.

Hume, assim como os filósofos modernos em geral, supõe que a razão é a faculdade própria do conhecimento (Cf. Chibeni, 2006). Mas, diferentemente deles, ele mostra que ela não se estende a todas as áreas, pois se limita às questões puramente demonstrativas, e que tudo o mais não passa de questões prováveis com estatuto de crença. Desse modo, ele divide as operações da mente em dois gêneros de raciocínio: as relações de ideias e as questões de fato. Ao segundo gênero pertencem todos os raciocínios causais e de existência, mas este não faz parte do escopo da razão. Desse modo, vamos ao primeiro gênero, já que ele concerne à razão.

As relações de ideias são assim chamadas porque os raciocínios surgem delas. Com isso, elas compreendem a comparação entre ideias, o acordo e o desacordo delas ou ainda entre a verdade e a falsidade dessas relações. Assim, por exemplo, é verdade que uma figura

geométrica que possui três segmentos de reta que se encontram nas extremidades formando três ângulos internos é um triângulo. Ademais, “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento” (Hume, 1999, p.108). Essas podem ser chamadas de analíticas, já que o predicado está contido por identidade no sujeito e, assim, basta desmembrar, por análise, o conceito e observar o que nele se encontra de forma necessária. Para Hume, as relações de ideias “pertencem às ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” (Hume, 1999, p.108).

As relações de ideias garantem o estatuto de conhecimento aos raciocínios que delas decorrem. Assim, se podemos demonstrá-las corretamente, significa que elas são necessárias e, da mesma forma, implicam em conhecimento, pelo menos em termos humeanos¹. A faculdade responsável por esse tipo de conhecimento é a razão, a qual opera sem o auxílio da experiência. Vejamos os motivos.

Primeiro, Hume diz que “as conclusões tiradas por ela [razão], ao considerar um círculo, são as mesmas que formaria examinando todos os círculos do universo” (Hume, 1999, p.121). Isso significa que a razão opera sem o concurso da experiência, isto é, ela atua de forma *a priori*, da mesma forma que ocorre entre as relações de ideias, já que, por exemplo, o conhecimento de um *único* círculo a faria chegar às mesmas conclusões de examinar inúmeros. Monteiro confirma essa tese ao afirmar que é “relativamente consensual postular que a razão clássica se constitui, sobretudo, como um poder de razão dedutiva, ou seja, aquela espécie de razão à qual Hume atribuía o conhecimento das relações de ideias” (Monteiro, 2003, p.42).

O segundo motivo diz respeito à posição teórica de Hume que nega à razão o domínio dos fatos. Há algumas passagens que revelam tal ideia: “as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência” (Hume, 1999, p.110), isto é, não derivam dela, e, por isso, a razão não pode “sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real de um fato” (Hume, 1999, p.110). Os raciocínios causais não derivam dela, pois, diz ele, “a transição do pensamento da causa ao efeito não se baseia na razão” (Hume, 1999, p.129).

¹ Chibeni, em ‘Hume e as crenças causais’, observa que Hume fugiu da abordagem tradicional de conhecimento (crença, verdade e justificação). Para Hume, a crença jamais poderia chegar a ser conhecimento, ou este ser crença. Segundo Chibeni, Hume partiu dos textos de Locke para elaborar tal visão. Apesar de Locke e Hume terem uma nova forma de encarar o tema, poucos filósofos depois deles os seguiram (Cf. CHIBENI, 2006).

O terceiro motivo refere-se ao fato de que as conclusões obtidas pela razão são *a priori* da mesma forma como acontece com as relações de ideias. Assim, as relações de ideias fundam-se na razão, já que os raciocínios causais não fazem parte do seu escopo. Isso fica mais claro quando se percebe que, primeiro, a razão é indiferente à repetição, sendo esse um dos principais argumentos usados por Hume para lhe negar o tratamento das questões de fato, já que “este tipo de inferência [causal] dependia da repetição” e “a faculdade chamada ‘razão’ padecia daquilo que se pode chamar de ‘insensibilidade à repetição’ ou seja, uma certa indiferença perante a experiência repetida” (Monteiro, 2003, p.41). Segundo, seus raciocínios têm força de necessidade, da mesma forma que as relações de ideias. Assim, na análise dos conceitos, ou, nas relações de ideias, a razão tira suas conclusões com força de necessidade, isto é, ela mostra que aquela questão não pode ser de outra forma senão como é – que o quadrado seja uma figura geométrica que tem seus quatro lados iguais, trata-se de algo necessário; que a reta seja a distância mais curta percorrida entre dois pontos dados, também o é; que o todo seja maior que as partes, idem. Assim, só as questões fundadas na razão podem ser demonstradas no sentido forte do termo. Todavia, nada disso é válido para as questões de fato. Deste modo, Hume estabelece uma cisão entre o que pode ser dito conhecimento (que se limita basicamente às ciências matemáticas, em geral) e o que pode ser apenas uma questão provável, uma crença (que concerne às demais áreas). Assim,

A crença, em Hume, é definida em discrepância com conhecimento. Conhecimento e crença são mutuamente excludentes. Cada um tem seu próprio domínio, no qual o outro não pode se intrometer. Um diz respeito apenas a relações de ideias; o outro diz respeito a questões de fato e existência. O primeiro produz um alto tipo de certeza, mas o outro diz respeito, mais exatamente, ao homem como um ser ativo e, portanto, como um ser moral (Kemp Smith, 2005, p. 68).

Essa caracterização do conceito de *razão*, no entanto, não é tão clara nos textos humeanos. Isto é, não é evidente que exista uma razão responsável pelos raciocínios demonstrativos e que todos os demais raciocínios (causais e existenciais) fazem parte de outra faculdade diferente. Uma das passagens que suscita essa dúvida se encontra tanto no *Treatise* quanto na *Enquiry* e diz respeito às seções intituladas *of the reason of the animals*. Nesta parte, Hume mostra que tanto os animais quanto os homens partilham da mesma capacidade de raciocinar causalmente e o que os distinguem é mais uma diferença de qualidade do que de gênero (Cf. Matos, 2005, p. 152), isto é, o que muda é tão somente a complexidade dos raciocínios que os homens são capazes de elaborar, o que não ocorre com os animais. Além disso, ele ainda elenca algumas causas que levam a esse distanciamento entre homens e animais (Cf. Hume, 1999, p. 167 notas). No entanto, Hume continua negando que os

raciocínios causais sejam oriundos da razão. Da mesma forma, ele fala da razão presente nos animais ao se referir ao modo como eles raciocinam causalmente. Não obstante a controvérsia gerada por essa ideia, há uma outra ainda mais intrigante no *Treatise* em que Hume diz: “a razão não é senão mais que um maravilhoso e ininteligível instinto” (Hume, 2009, p. 212). Em outras palavras, a faculdade racional é, na verdade, um instinto, isto é, ela é instintiva e não propriamente racional.

Essa, sem dúvida, é uma hipótese que os racionalistas não aceitariam: uma razão de tessitura instintiva. Desde Platão, para quem o homem é formado de corpo e alma, sendo a alma imortal e racional, responsável pelas verdades e, com efeito, pelos raciocínios, passando por toda a escolástica até chegar em Descarte ou Kant, a ideia de que a razão diferencia o homem dos outros animais prevaleceu. Descartes, aliás, chega a dizer que “...isso não mostra apenas que os animais têm menos razão que os homens, mas que eles não possuem qualquer razão” (Descartes, 2001, p.65). Essa concepção explica também porque seria difícil para a tradição aceitar que a faculdade que distingue os homens dos outros animais é de natureza instintiva. Todavia, Kemp Smith oferece uma interpretação que pode resolver esse impasse. Sobre a ideia de razão como um instinto, Smith indaga:

A razão, no sentido de razão analítica, certamente não pode ser descrita como não-racional; mas se razão for empregada como o nome de certas crenças últimas, cada uma das quais, involuntárias e irresistíveis (...) o que impediria ‘razão’ – razão no sentido sintético – de ser fundamentalmente instintiva? (Kemp Smith, 2005, p. 64-65).

De acordo com Smith, Hume teria elaborado dois conceitos de razão. O primeiro é analítico (o responsável pelas relações de ideias e, portanto, pelo conhecimento *stricto sensu*) e o outro é sintético (no qual se encontram os raciocínios causais e existenciais – as crenças). Porém, não é fácil encontrar na obra de Hume passagens claras dessa interpretação, e sem elas se afigura difícil responder às objeções acima, sobretudo aquelas que dizem respeito ao caráter *instintivo* da razão. Apesar disso, a questão apresentada por Smith se impõe: o que impediria uma razão no sentido sintético de ser instintiva? Parece que nada, pois essa possibilidade é perfeitamente factível², tanto que Hume indaga: não poderia a natureza por si

² Se analisarmos esse ponto a partir da evolução por seleção natural, veremos que resta pouco espaço para se negar a plausibilidade de uma razão instintiva, como Kemp Smith propôs – a faculdade responsável pelas crenças irresistíveis e inevitáveis. Segundo a evolução, houve um ou poucos ancestrais comuns que deram origem a toda a diversidade de vida na Terra. Desse modo, como o *homo sapiens* tem cerca de 250 mil anos apenas, a razão passa a ser um fenômeno demasiado recente na história dos seres vivos, isto é, os instintos precede, já que a vida na Terra tem cerca de 3,5 bilhões de anos. Os demais animais também raciocinam causalmente, isto é, possuem crenças causais. Portanto, essa capacidade não pode ser derivada da razão analítica, mas sim de uma razão sintética, instintiva, uma razão produto da seleção natural, como Monteiro propõe. Um

mesma produzir tal efeito [uma razão instintiva,sintética]? (Cf. Hume, 2009 p. 212).

Essa interpretação parece se fortalecer com a obra *The Mind of God and the Works of Man* de Edward Craig (1987). Nela, o autor defende os dois conceitos de razão contidos nas obras humeanas e mostra que o referido filósofo pretendeu naturalizar a razão, a qual Smith chamou de sintética. Para tanto, Craig substitui a hipótese da razão como uma centelha divina pela ideia de que se trata de algo natural no homem.

A tese que Craig buscou destruir é a da semelhança da razão com o divino, que se resume basicamente na afirmação de que o homem deve ser considerado como mais uma obra da criação, e, por ter sido feito a imagem e semelhança de Deus, ele teria, assim, algumas características em comum com o divino e, entre elas, a inteligência e, por conseguinte, a razão. Ainda de acordo com Craig,

Dentro da tradição, a posse da razão é uma das principais ligações entre a natureza divina e a humana. A razão no ser humano é para ser aquela mesma faculdade que é preeminentemente encontrada em Deus. Sua operação, no homem, pode ser morosa e ter um escopo limitado, mas ainda assim é a centelha divina presente em nós, e, como tal, será *em si* perfeita – os supostos defeitos devem ser devidos a uma falha na performance de algumas outras capacidades humanas (Craig, 1987, p. 89).

Para defender essa ideia, Santo Agostinho, Descartes e Espinosa serviram de modelos teóricos. Em Agostinho, por exemplo, a alma, como faculdade de raciocínio, é o principal fator que torna o homem superior aos demais animais, pois ‘o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus’, os demais animais, não. Assim, não pelo corpo e sim pelo entendimento que lhes falta os homens os dominam. Descartes, da mesma forma, em seu *Discours de la méthode*, apresenta pelo menos uma passagem sobre o tema, ao propor que um corpo humano “sem [Deus] pôr nele, no começo, qualquer alma racional” (Descartes, 2001, p. 54) assemelhar-se-ia mais a um animal do que a um homem, pois, segundo o filósofo francês, o pensamento oriundo dessa alma racional criada por Deus é o que pertence, propriamente, ao homem enquanto tal (Cf. Descartes, 2001, p. 55). Outro exemplo encontra-se em Espinosa ao propor, no livro II, axioma II de sua *Ética*, o seguinte: “o homem pensa” e, logo em seguida, na proposição I, diz que o pensamento é um atributo de Deus (Cf. Espinosa, 1983) – mesmo sendo um Deus imanente, há essa ideia de uma razão divina. Além

bom motivo para se concluir isso é que o cérebro foi desenvolvido por etapas, e quanto mais próximas são as espécies mais semelhantes são seus cérebros. O neo-côrte x é o responsável pelo planejamento, raciocínio e pelas atividades consideradas racionais e, como o próprio nome indica, ele é a parte mais recente na história evolutiva do cérebro, além de se encontrar, hoje, desenvolvido da forma que é apenas no *homo sapiens*. Desse modo, tanto as afirmações de Hume quanto as Kemp Smith encontram, hoje, bons indícios de razoabilidade.

de Descartes e Espinosa, temos todo um contexto histórico propício à tese das semelhanças Deus-homem racional. Ora, até o século XVIII não havia teorias que possuíssem algum grau de razoabilidade para se contrapor à cosmovisão teológica predominante da época. Antes de a teoria da evolução ser formulada, a Igreja, embasada nas Sagradas Escrituras, defendia a crença de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus³ e, por isso, o homem seria o coroamento da criação divina, portanto, não seria um simples animal, mas sim um ser privilegiado, sobretudo, por possuir uma razão. Para essa tradição, “a eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratada nas cores mais vantajosas” (Hume, 2009, p. 265).

A razão, pelo menos até Hume, era entendida, por assim dizer, como uma faculdade onipotente (divina), pois seria capaz de tratar dos mais diversos temas com a mesma precisão⁴. Com feito, da matemática às questões morais (Espinosa), da estética à origem dos deuses (Platão), da alma e sua imortalidade aos mundos possíveis (Leibniz) – tudo isso era objeto da investigação racional. No entanto, segundo Craig, Hume “toma uma concepção historicamente existente de razão e mostra que ela tem praticamente nenhuma aplicação ao pensamento humano” (Craig, 1987, p. 77).

De acordo com o autor, Hume mostra que a razão não possuía toda a força que lhe era atribuída pela Tradição, mesmo supondo a doutrina da imagem de Deus em sua versão cognitiva, para a qual “a razão era um elemento divino no homem e assim tinha que ser pensada em quaisquer termos que pudessem plausivelmente produzir infalibilidade” (Craig, 1987, p. 77). A partir do momento em que Hume restabelece o escopo da razão, ele acaba por naturalizá-la e, da mesma forma, afirmar o seu caráter instintivo, pois, para ele, o homem não é mais que um animal e “não, como para Leibniz”, por exemplo, “um pequeno deus ao lado do grande Deus, mas um grande animal entre os animais inferiores” (Craig, 1987, p. 70).

³ A crença em deidades, no entanto, pode se explicar a partir da própria natureza humana: a educação, a credulidade agravada pelas paixões juntamente com uma imaginação novelesca são algumas das causas que podem explicar esse fenômeno aparentemente tão universal na história humana (Cf. Sotero, 2015). Segundo Hume, em sua *História natural da religião*, as causas que levaram os homens às crenças em deidades não são primárias como são, por exemplo, “o amor-próprio, a atração entre os sexos, o amor pelos filhos...”, pois constatou-se que todo instinto dessa espécie é absolutamente universal em todas as nações e em todas as épocas, e tem sempre um objeto preciso e determinado que inflexivelmente persegue. Os primeiros princípios religiosos devem ser secundários, a tal ponto que facilmente podem ser pervertidos por diversos acidentes e causas, e, em certos casos, até sua operação pode ser completamente impedida por um extraordinário concurso de circunstâncias” (Hume, 2005, p. 22).

⁴ Essa onipotência da razão fica explícita na Escolástica, na qual os teólogos/filósofos tratavam dos temas mais distantes e extraordinários como a natureza e a ação da Deidade, mas não só nesse período, pois até mesmo um dos primeiros críticos dos escolásticos na modernidade, Espinosa, também enveredou por esse caminho, basta observarmos alguns tópicos de sua obra *Pensamentos Metafísicos*, por exemplo: “Da eternidade de Deus”, “sobre a vida de Deus”, “sobre o intelecto de Deus” etc. (Cf. Espinosa, 1983).

Assim, o aspecto divino da razão é rejeitado e, em seguida, são investigados os processos pelos quais as crenças são geradas. É partindo desses pressupostos que Craig afirma:

Quando subtraímos o conceito de razão, como exigido pelo *ideal do insight* [tese da semelhança] resta ainda um fraco (...) conceito de ser razoável ou racional. Aqui o ceticismo de Hume consiste em acreditar que a única coisa que pode ser feita com este conceito de razão é naturalizá-lo, dar uma explicação dele em termos de funcionamento saudável normal dos mecanismos de produção de crenças (Craig, 1987, p. 81).

Poder-se-ia ainda apresentar os seguintes questionamentos: uma vez aceita a limitação imposta por Hume à razão, sua filosofia se enredaria na irracionalidade? Uma razão instintiva, naturalizada, que explica o mecanismo de formação de crença, poderia, por exemplo, fazer distinções entre crenças legítimas e ilegítimas? Ora, defendemos que essa razão naturalizada parece ser capaz de explicar o mecanismo de formação de crença de forma satisfatória, pelo menos para os padrões de exigência da filosofia de Hume⁵.

Posto isso, pode-se afirmar que Hume tanto modificou o conceito de *razão*, como também, em certo sentido, o manteve. Ele o conservou na medida em que acatou a razão como razão dedutiva, assim como fizeram os filósofos do séc. XVIII, e o modificou quando buscou fundar um conceito de *razão* mais natural (e não divino) que, ao mesmo tempo em que é simples e capaz de explicar os raciocínios nos homens como nos demais animais, não perde o rigor que sua filosofia exige. Eis, pois, os dois conceitos possíveis de *razão* presentes na epistemologia de Hume.

Craig, como vimos, considera que Hume destronou a razão clássica, mas também foi além ao naturalizar essa faculdade e ao explicar o mecanismo de formação das crenças. Essa faculdade pode ser chamada de razão instintiva (como Hume a chama) ou sintética (como Kemp Smith a designa). Essa, aliás, Monteiro e o próprio Hume chamam também de hábito. Aqui parece não importar muito o termo que se confere ao mecanismo de formação de crenças ou a faculdade responsável pelos raciocínios causais, pois tanto um como outro tratam desse processo⁶. O que parece importar nas interpretações acima é o seguinte: Hume nega à razão, enquanto faculdade puramente dedutiva e analítica, entendida ainda como uma centelha divina, o domínio dos raciocínios causais.

⁵ Essa questão foi tratada na nossa Dissertação de Mestrado “A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença”, apresentada e defendida no ano de 2015 na Universidade Federal da Paraíba.

⁶ Como disse Hume, “desde que concordamos no tocante à coisa, é desnecessário discutir acerca dos termos” (Hume, 1999, p. 66).

II

O que vimos até aqui foi uma tentativa de justificar a premissa menor de nosso argumento central: os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão. Tendo esclarecido o conceito de *razão*, cabe-nos agora fazer o mesmo com o de *hábito*, na tentativa de mostrar se ele seria um princípio capaz de explicar satisfatoriamente os raciocínios causais. Ao fazer isso, poderemos justificar a premissa maior de nosso argumento central.

Assim, defendemos que os raciocínios causais são oriundos do hábito, o qual é outro “princípio de igual peso e autoridade” (Hume, 1999, p.120) e não a razão clássica. Isso, no entanto, como diz Monteiro:

Não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que leva a proceder a inferências indutivas baseadas em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que dávamos o nome de razão, mas por *um princípio intuitivo* a ela irredutível, ao qual ele propõe dar o nome de costume ou hábito (Monteiro, 1984, p. 40).

Ora, vimos que os raciocínios oriundos da razão têm força de necessidade e são indiferentes à repetição. Os raciocínios causais, por sua vez, nem têm força de necessidade, nem, tampouco, são indiferentes à repetição, pelo contrário, eles a exigem. Mas, como a mente não é impelida a tal raciocínio por meio da razão, então deve ser por outro princípio ou faculdade. Resta saber como se pode passar de um fato ao seu correlato sem o concurso de um processo racional. Hume explica essa questão da seguinte forma:

Todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, *sem ser impelida por nenhum raciocínio* ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume (Hume, 1999, p.121, destaque nosso).

Isso significa que o costume ou o hábito, como se preferir, é responsável pelos raciocínios causais, uma vez que é unicamente a repetição dos casos semelhantes que gera essa propensão da mente a passar de um fato ao seu correlato usual. Assim, diz-se: o fogo queima, mas a única justificativa para tal asserção são as experiências pretéritas, afinal, foi a partir delas que se chegou a tal certeza, já que não se pode atingir essa conclusão por meio de qualquer raciocínio *a priori*. Todos os raciocínios causais estão fundados nas experiências passadas nas quais se encontraram sempre em conjunção, de modo que, sem esta, não haveria

tal inferência. Quando alguém pensa (lembra ou imagina) ou percebe a fumaça, a ideia de fogo vem logo à sua mente de forma imediata e isso, unicamente, porque em situações anteriores estes dois fatos encontravam-se em conjunção.

A razão é capaz, apenas em um único caso, de tirar uma conclusão com força de necessidade da mesma forma que tiraria se examinasse todos os demais: é o caso, como vimos, do círculo. Porém, o mesmo não acontece com as questões de fato, pois não é razoável que um bebê de poucos meses infira que os corpos caiam se não houver nada que os sustente no ar, por exemplo, ao ver apenas um corpo caindo. Hume faz um experimento para mostrar isso, ao apresentar a suposição de que alguém foi teletransportado para este mundo de forma repentina e sem qualquer experiência dele (Cf. Hume, 1999, p. 120). Segundo o filósofo escocês, tal homem, mesmo que com todas suas faculdades racionais perfeitas, não poderia, *prima facie*, fazer inferências causais conclusivamente. Mas, como esse evento – um ser teletransportado de outro Planeta – parece improvável, pode-se pensar em algo mais simples. Senão, vejamos: algum cientista sério concluiria que determinada substância química é capaz de debelar determinada doença porque em *um* único caso isso pareceu acontecer? Parece que não, já que “esta conjunção pode ser arbitrária e incidental” (Hume, 1999, p. 120). O cientista terá que ter *n* casos de êxito para poder fazer a inferência de forma convincente. No entanto, o primeiro caso que teria dado certo não difere em nada dos demais casos posteriores e, mesmo assim, só ele não serve para se atingir a certeza dos fatos. Desse modo, Hume considera que é o hábito “que explica a dificuldade que temos de, em mil casos, tirar uma conclusão que não somos capazes de tirar de um só caso, que não discrepa em nenhum aspecto dos outros” (Hume, 1999, p. 121). Posto isso, ele afirma que “todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio” (Hume, 1999, p. 121, destaque nosso). Ora, se fosse decorrente do raciocínio, poder-se-ia prescindir dos demais casos e confiar cegamente no único caso observado e, com isso, ter a certeza de forma inequívoca de que determinada substância combate eficazmente a doença. Não é dessa forma que as ciências procedem.

As inferências causais não derivam de processos racionais, pois a razão atua sobre a relação de ideias. Além disso, tais inferências são espontâneas e naturais. E mais, muitas inferências são inevitáveis, pois basta um fato se fazer presente (à memória ou aos sentidos) para que o seu correlato seja esperado. Assim, diz Hume:

Como a mente tem encontrado em numerosos casos que dois gêneros quaisquer de objetos — a chama e o calor, a neve e o frio — sempre têm

estado em conjunção, se, de novo, a chama ou a neve se apresentassem aos sentidos, o espírito é levado pelo costume a esperar calor ou frio, e a acreditar que esta qualidade existe realmente e que se manifestaria se estivesse mais próxima (Hume, 1999, p. 123).

Ainda segundo o filósofo, isso é tão natural quanto alguém sentir-se orgulhoso por receber um elogio ou raiva por ser vítima de uma injustiça. Da mesma forma que tais sentimentos são independentes de qualquer processo racional, as inferências causais também o são. Ademais, se não fosse assim, qual seria o argumento capaz de justificar que uma criança ou até mesmo, para ser mais radical, um animal usa para inferir que a sensação de fome será saciada se determinadas substâncias forem ingeridas, por exemplo? Afirmar que esse argumento escapa ao entendimento da criança significa reconhecer que não há tal raciocínio, já que a própria criança a teria realizado. Ora, tal raciocínio, diz Hume, “não poderia ser confiada às falazes deduções da razão humana, que é lenta em suas operações e não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância e, no melhor dos casos, no decorrer da vida humana acha-se mais exposta ao erro e ao engano” (Hume, 1999, p. 129). Não obstante essas considerações, ele chega ainda a afirmar que “todas estas operações são uma espécie de *instinto natural* que *nenhum raciocínio* ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir” (Hume, 1999, pp. 123-124, destaque nosso).

Nessa última citação há duas questões a serem evidenciadas. Na primeira, como vimos, Hume sugere que as operações dos raciocínios causais são uma espécie de *instinto*. Aqui se tem uma via para a afirmação de que tanto a razão quanto o próprio hábito seriam *instintos*. Assim, como Hume está buscando explicar o mecanismo de formação de crença, ou, nesse caso mais especificamente, os raciocínios causais, e como passou sua obra inteira negando que a razão fosse a responsável por eles, ele só pode estar falando de duas razões: uma analítica, clássica, e outra naturalística, sintética, intuitiva. Do contrário, Hume estaria incorrendo na mais clara contradição. Não parece ser esse o caso. À essa razão intuitiva, Hume, posteriormente, deu o nome de hábito, que “foi concebido como uma disposição humana caracterizada pela sensibilidade à repetição, podendo assim ser considerado um princípio adequado à explicação dos raciocínios derivados de experiências repetidas” (Monteiro, 2003, p. 41).

A segunda questão diz respeito à afirmação de que nem a razão nem o entendimento são capazes de produzir ou mesmo impedir a espontaneidade e a naturalidade dos raciocínios causais mais comuns. Segundo Hume, da mesma forma que a razão não pode gerar um

raciocínio causal, ela, tampouco, poderia impedi-lo. Em outras palavras, os raciocínios causais são independentes dos ditames da razão. Nesse caso, é impossível afirmar com certeza absoluta que o sol nascerá no próximo dia, pois não há processo racional algum capaz de provar isso e, no entanto, trata-se de uma crença bem estabelecida, por mais que se admita a possibilidade contrária, ninguém espera seriamente que isso venha a acontecer. Ademais, esse ponto parece estar em consonância com a teoriada evolução, pois se os animais – incluindo o homem – precisassem encontrar argumentos racionais para caçar, para fugir de perigos e para encontrar abrigos, eles muito provavelmente terminariam na inanição e, com efeito, na iminência da extinção, haja vista que, por exemplo, se fosse necessário calcular conscientemente distância, velocidade, resistência do ar, visibilidade, clima e demais variáveis antes de atacar uma presa, ela teria tempo suficiente para perceber o perigo e fugir, caso também não ficasse calculando qual velocidade precisaria atingir para escapar do predador. Em outros termos, se os animais precisassem fazer cálculos matemáticos para agir, as necessidades naturais os fariam vítimas de sua razão. Como este, porém, não é o caso, é bastante razoável que essa capacidade racional – demasiada tardia, segundo a evolução – nem produza nem impeça um raciocínio causal, como Hume bem propôs.

Por fim, Monteiro fez ainda uma observação importante sobre o hábito, haja vista que, para ele, Hume teria modificado esse conceito. A mais importante modificação consistiu na distinção entre repetição e passagem de tempo propriamente dita, pois uma coisa pode ser invariável enquanto o tempo passa ou ter mínimas repetições em longos períodos de tempo, da mesma forma que algo pode mudar inúmeras vezes em um curto período de tempo. Dito de outra forma, “em alguns casos a passagem de tempo é o elemento relevante, em outros casos o único elemento relevante é a repetição. E, em Hume, este último é o único que conta para dar significado a seu célebre princípio [hábito]” (Monteiro, 2003, p. 45). Segundo Monteiro, antes de Hume e mesmo depois dele, o hábito é entendido como uma sensibilidade à passagem do tempo, já, em Hume, o que importa é a repetição enquanto conjunção constante.

III

A partir dessa análise sobre o conceito humeano de *hábito*, temos bons motivos para justificar a premissa maior de nosso argumento central: o hábito é um princípio que impede a associação de fatos distintos (raciocínio causal) sem o concurso da razão. Sendo assim, a

conclusão apontada inicialmente encontra-se fundamentada.

Ora, já indicamos que os raciocínios causais passariam da esfera da razão ao domínio do hábito. O argumento para tal foi: sendo o hábito um princípio que impele a mente a associar fatos distintos (racionamento causal) sem o concurso da razão, e uma vez que os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão, temos, portanto, que os raciocínios causais são oriundos do hábito.

Além dessa conclusão, chegamos a outras três. Primeira, ao lançar luz sobre o conceito de *razão*, encontramos mais dois conceitos na epistemologia de Hume, um clássico e outro naturalizado. O conceito clássico é responsável pelo conhecimento ou pelas relações de ideias, já o naturalizado envolve crenças ou raciocínios causais e existenciais – que são os raciocínios mais abrangentes da vida dos homens em geral. Com efeito, a defesa de apenas um conceito de *razão* geraria uma contradição clara na epistemologia de Hume.

Segunda, em decorrência da anterior, a razão clássica é destronada e perde a onipotência que lhe era atribuída pela Tradição. Segundo Hume, ela passou a se restringir às questões demonstráveis, isto é, às relações de ideias, não alcançando os raciocínios sobre causalidade e existência. Portanto, grande parte das questões científicas, teológicas e mesmo questões do dia-a-dia dos homens ficariam de fora de seu escopo. Por fim, a terceira, o hábito, enquanto um instinto natural, é o mesmo que razão naturalizada, instintiva, uma vez que ele é o responsável por explicar o mecanismo de formação das crenças – os raciocínios causais.

Referências bibliográficas

CRAIG, E. J. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford Clarendon Press, 1987.

CHIBENI, Silvio Seno. Hume e as crenças causais. In: *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Volume XII. (Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia.) Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006.

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Monzabook, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo. Nova cultura, 1996.

ESPINOSA. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. — 3. ed. — São Paulo; Abril Cultural, 1983.

HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Cambridge University Press, 2007.

HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford Uni. Press. 1999.

HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo. UNESP, 2005.

HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2009.

MATOS, J. C. M. A questão da razão como critério distintivo entre homem e animal. São Leopoldo: *Unisinos*. 2011.

MATOS, J. C. M. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. São paulo, 2004.

MATOS, J. C. M. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. In: *Scientie Studia*. Volume V, número 3, pp. 263-286, 2007.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Imprensa Nacional / Casa da Moeda. 1984.

MONTEIRO, J. P. *Novos estudos humeanos*. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.

SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan. 2005.

SOTERO, R. S. *A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, p. 119, 2015.