

(Publicado em *Materialismo e Evolucionismo III: Evolução e acaso na hominização*. João Carlos Kfouri Quartim de Moraes (org.). Campinas, [Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência](#), Unicamp, 2014, p. 119-143. ISBN 978-85-86497-18-6. (Volume 67 da Coleção CLE, 2014, que reúne trabalhos apresentados no III Seminário “Materialismo e Evolucionismo: Evolução e acaso na hominização”, organizado na Unicamp por J. C. K. Quartim de Moraes, de 24 a 26 de outubro de 2011.))

## Hume e a razão dos animais

Silvio Seno Chibeni

Departamento de Filosofia e Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp. [www.unicamp.br/~chibeni](http://www.unicamp.br/~chibeni) - [chibeni@unicamp.br](mailto:chibeni@unicamp.br)

### Resumo:

Este trabalho examina duas breves e instigantes seções do *Treatise of Human Nature* e da *Enquiry concerning Human Understanding*, intituladas, ambas, “Da razão dos animais”. Nelas, Hume compara as faculdades cognitivas dos seres humanos e dos animais, com o objetivo de “testar” sua teoria epistemológica acerca da causalidade, desenvolvida nas seções precedentes dessas obras. Tal “teste” torna explícita a aproximação que a teoria humeana efetivamente promove dos homens relativamente aos animais, ao mostrar que as inferências que ambos fazem quanto a toda e qualquer questão de fato não observada – inferências essas essenciais não apenas para a vida comum, mas também para as ciências – não dependem da razão, tal qual tradicionalmente entendida, mas de “uma espécie de instinto ou poder mecânico”.

*Next to the ridicule of denying an evident truth, is that of taking much pains to defend it; and no truth appears to me more evident, than that beasts are endow'd with thought and reason as well as men. The arguments are in this case so obvious, that they never escape the most stupid and ignorant.*

David Hume (T 1.3.16.1)<sup>1</sup>

*By what immediate cause they are inclined,  
In many acts, 'tis hard I own to find.  
I see in others, or I think I see,  
That strict their principles and ours agree.  
Evil, like us, they shun, and covet good,  
Abhor the poison, and receive the food:  
Like us they love or hate; like us they know  
To joy the friend, or grapple with the foe,  
With seeming thought their action they intend,  
And use the means proportion'd to the end.  
Then vainly the philosopher avers  
That reason guides our deed and instinct theirs.  
How can we justly different causes frame,  
When the effects entirely are the same?  
Instinct and reason how can we divide?  
'Tis the fool's ignorance and the pedant's pride.*

Matthew Prior (*Solomon on the Vanity of the World*,  
Book I.)

## 1. Introdução

O segundo mote deste artigo são versos do poeta inglês Matthew Prior (1664-1721). A parte final do trecho aqui transcrito é citada, em tradução, por Voltaire na seção III do *Dictionnaire philosophique*, intitulada “De l’âme des bêtes”. De modo típico, nesse texto Voltaire envolve-se numa polêmica viva em seus dias; e também como de costume inspira-se na

---

<sup>1</sup> Adotarei aqui a notação das edições das obras de Hume citadas na lista de referências bibliográficas deste texto, segundo a qual ‘T x.y.w.z’ denota *A Treatise of Human Nature*, livro x, parte y, capítulo w, parágrafo z; e ‘EHU r.t’ denota *An Enquiry concerning Human Understanding*, capítulo r, parágrafo t. Em algumas citações mais extensas dessas obras a serem feitas neste trabalho utilizarei, com pequenas adaptações, as traduções brasileiras indicadas nas Referências bibliográficas.

epistemologia de Locke para delinear sua própria posição.<sup>2</sup> Neste caso, a posição envolve dois elementos: o ceticismo quanto à questão metafísica da “essência” da alma, e a abordagem fenomenológica da alma: o “método histórico direto” de Locke, que simplesmente investiga “as faculdades de discernimento do homem, enquanto operam sobre os objetos que lhe dizem respeito” (Locke, *Essay*, I i 2). Embora, tanto quanto se possa julgar a partir de seus escritos, Locke nunca tenha feito uma investigação detalhada da alma dos animais, ele abordou o tema em diversos parágrafos do livro II do *Ensaio*. Esses parágrafos aparecem sempre fechando o estudo de alguma faculdade cognitiva do homem. Assim, por exemplo, no final do capítulo sobre a memória (“Of retention, *Essay*, II x) há um parágrafo cujo título é “Brutes have memory” (II x 10). No capítulo seguinte, sobre “o discernimento e outras operações da mente”, há parágrafos específicos em que Locke argumenta que os animais “comparam” ideias (II xi 5) e “compõem” ideias (II xi 7), embora, presumivelmente, só o façam em casos bem simples e de forma um pouco diferente do que o fazemos. Quanto a outra importante faculdade, a de “abstrair”, ou seja, usar símbolos para representar classes de ideias, e não ideias individuais, Locke reconhece que os animais não a possuem (II xi 10). Mas logo em seguida reafirma sua tese geral de que embora homens e animais claramente difiram quanto ao grau em que exibem faculdades cognitivas, estes últimos “não são meras máquinas... (como alguns pretendem)”, visto evidenciarem,

---

<sup>2</sup> “Pereira et Descartes soutinrent ... que Dieu ... avait donné tous les instruments de la vie et de la sensation aux animaux, afin qu'ils n'eussent ni sensation, ni vie proprement dite. Mais je ne sais quels pretendus philosophes, pour répondre à la chimère de Descartes, se jetèrent dans la chimère opposée; ils donnèrent libéralement un esprit pur aux crapauds et aux insectes: / “In vitium ducit culpae fuga...” (Hor., *de Art. poet.*) / Entre ces deux folies, ... on imagina un milieu; c'est l'instinct: et qu'est-ce que l'instinct? ... mais quand vous l'affirmerez, je vous dirai avec Prior dans son poème sur les vanités du monde: ...”.

à saciedade, que têm sentidos, ideias e, “em certos casos, raciocinam” (II xi 11).<sup>3</sup>

Como todos sabem, a mais famosa defesa da tese de que os animais são máquinas desprovidas de todo tipo de vida mental – ideias, sentimentos, desejos, conhecimento, razão, etc. – e portanto desprovidas de “alma”, foi feita por Descartes.<sup>4</sup> Mas a erudita análise do assunto empreendida por Pierre Bayle no seu *Dictionnaire historique et critique* mostra que, na verdade, antes de Descartes a tese foi sustentada, em forma igualmente radical, pelo médico espanhol Gomezius Pereira, no fim do séc. XVI.<sup>5</sup> Pouco importa: quem levou a fama foi Descartes, e o peso de sua autoridade, aliado a um importante fator a ser mencionado logo adiante, tornou a tese amplamente popular nos círculos intelectuais por dois séculos ou mais. Diante disso, de pouco adiantaram as breves, porém incisivas, críticas de Locke e sua propaganda feita por Voltaire, como também não adiantaria a extensa, detalhada e bem fundamentada defesa da tese oposta feita por Hume, como veremos a partir da próxima seção deste artigo.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> No livro IV, para exemplificar determinado ponto de sua teoria epistemológica, Locke brinda o leitor com esta observação, cujo interesse não se resume à sua fina ironia : “The difference is exceeding great between some men and some animals: but if we will compare the understanding and abilities of some men and some brutes, we shall find so little difference, that it will be hard to say, that that of the man is either clearer or larger.” (*Essay*, IV xvi 12.)

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, o *Discours de la méthode*, 5<sup>ème</sup> partie: “Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout”.

<sup>5</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, verbete “Pereira”. Voltaire também alude a esse precursor de Descartes, quanto à tese dos animais-máquinas, na referida seção III do seu *Dictionnaire philosophique*.

<sup>6</sup> Como curiosidade, vale notar que, em seu exame do assunto, Bayle descobriu, nos primórdios da modernidade, precursores da visão segundo a qual os animais são, sim, providos de razão: um deles foi Jerôme Rorarius (1485-1566), núnico de Clemente VII na corte de Ferdinando, rei da Hungria. Rorarius não só defendia que os animais possuem razão, mas ia mais longe, mantendo que eles raciocinam *melhor* do que os homens. Ver Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, verbete “Rorarius”. Neste verbete e no já

O fator que contribuiu decisivamente para a aceitação quase generalizada da tese cartesiana, ou pelo menos de sua versão mais fraca, de que apenas o homem é capaz de raciocinar, foi sua imbricação com um conjunto de posições metafísicas, teológicas e éticas que configuravam o panorama da filosofia da época. Na verdade, tais posições começaram a se delinear muito antes; mas sua presença, em versões variadas, em quase todos os principais sistemas filosóficos do início do período moderno fez com que se entrincheirassem filosoficamente de tal forma, que as tentativas de questionamento não tiveram sucesso, mesmo tendo partido, como estamos vendo, de algumas das melhores mentes filosóficas de todos os tempos.

Mas do que se trata? Uma fórmula simples e eloquente de dar nome à coisa foi proposta por Edward Craig em seu livro de 1987, *The Mind of God and the Works of Man*. A partir da análise das posições de Galileo, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche e Berkeley, além de outros nomes de menor expressão ou de épocas anteriores, Craig argumentou que todos compartilhavam aquilo que denominou de doutrina da “Imagen de Deus”: o homem, e somente ele, foi criado à imagem e semelhança de Deus. Evidentemente, Craig se apropria aqui de uma conhecida expressão bíblica; procurou mostrar, porém, que essa doutrina teológica foi – como várias outras, aliás – absorvida pelo *corpus* filosófico da época, em cujo seio ganhou autonomia, visto que sua defesa não dependia mais, agora, de supostas fontes de verdade revelada. Quer seja por meio do projeto de naturalização da religião, comum à época, quer pelo reforço indireto que recebia da confiança então reinante nos poderes naturais do homem em descobrir o mundo natural, a doutrina da Imagem de Deus, em suas múltiplas variantes, se firmou de modo inequívoco na mentalidade

mencionado “Pereira” há relatos detalhados de como a questão foi tratada na Idade Média e na Antiguidade.

filosófica do século XVII e início do seguinte, independentemente de qualquer vinculação com o pensamento religioso ortodoxo.

Tal qual explicitada por Craig, a doutrina da Imagem de Deus envolve diversos aspectos da relação homem-Deus, ou da comparação do homem com Deus. O que mais interessa a Craig em seu livro, e também a mim neste trabalho, é o aspecto epistemológico, que ele chamou de “Ideal do Insight” (*Insight Ideal*): o homem se assemelha a Deus em suas capacidades cognitivas, na medida em que possuiria acesso infalível à verdade em, pelo menos, dois âmbitos fundamentais: o conhecimento imediato de seu mundo mental (contraparte humana do conhecimento imediato de Deus das substâncias criadas) e o conhecimento racional, ou seja, obtido por meio da operação da razão, cujo paradigma são as matemáticas. Quanto a este último âmbito, que é o que será analisado aqui, a diferença entre o homem e Deus seria apenas de grau: este último raciocina de forma instantânea, enquanto que o homem precisa de tempo para montar suas demonstrações; Deus, mas não o homem, é capaz de raciocinar a partir de um conjunto infinito de dados, de conduzir as demonstrações em cadeias infinitamente longas, etc.

## 2. A “ciência da natureza humana”

Evidentemente, Hume não construiu sua filosofia com o propósito de criticar a tese dos animais-máquinas. Mas é plausível manter que o fez tendo como um dos alvos principais justamente a tese mais geral da Imagem de Deus. Também é claro que, embora a tenha atacado por diversos flancos, inclusive o teológico, seus argumentos não foram montados a partir de considerações teológicas. Estes eram de natureza principalmente epistemológica e moral. A abordagem de Hume era, como ele mesmo salientou já no sub-título de sua principal obra, o *Tratado da*

*Natureza Humana*, determinada pela convicção de que questões filosóficas, especialmente as dessas duas áreas, deveriam ser tratadas sob uma perspectiva análoga à da filosofia natural. Propôs, assim, que a filosofia fosse entendida como uma “ciência da natureza humana”. Nessa “ciência do homem” ficavam excluídas quaisquer supostas fontes de conhecimento por revelação, bem como quaisquer concepções metafísicas *a priori* sobre sua essência.

Este último aspecto da abordagem humeana tem semelhança evidente com “método histórico direto” de Locke, a que já fiz referência anteriormente. Hume deixa claro que também ele não se propõe a investigar a alma quanto à sua natureza íntima, limitando-se ao estudo de suas manifestações empíricas. Para salientar esse ponto, Hume lança mão da comparação de sua ciência do homem com dois ramos igualmente fenomenológicos da ciência, a anatomia e a geografia.<sup>7</sup> Caberia ao cientista da natureza humana restringir-se, ou pelo menos priorizar epistemologicamente, a “delineação das diversas partes e poderes da mente” (EHU 1.13).

Hume não tenta, ao contrário de Locke, fazer esse inventário de forma sistemática e exaustiva num único texto. Identifica e discute as diversas faculdades da mente *au fur et à mesure*, ao abordar as diversas questões epistemológicas. E, dentre elas, a que conduz ao nosso tema é a questão central de sua teoria epistemológica: a causalidade. No *Tratado*, essa questão ocupa toda a parte 3 do livro 1. Hume começa distinguindo, como Locke, a noção de *conhecimento* da de *crença*, ou *probabilidade*. Conhecimento, nesse sentido estrito, é aquilo que resulta de certas operações *a priori* da mente sobre as ideias que tem. Tais operações a

---

<sup>7</sup> Para a comparação com a geografia, ver *Abstract* 2 e T 1.4.6.23; para a anatomia, ver EHU 1.13 e 4.4. Para um estudo dessas comparações, ver Chibeni 2007.

*priori* são as reconhecidas pela tradição filosófica: intuição e demonstração. Pela primeira, a mente percebe relações entre ideias de forma imediata; pela segunda, a relação só é percebida pelo encadeamento de diversos passos intuitivos, que formam uma demonstração.

Para Locke, a montagem de demonstrações era, por excelência, a tarefa da razão; mas essa faculdade seria também a responsável pela estruturação de raciocínios prováveis, em que a conexão entre as ideias intermediárias não é assegurada por passos intuitivos.

É justamente aqui que Hume diverge de Locke de forma muito significativa (ver Owen 1994). Para Hume, a faculdade de fazer demonstrações e a de estabelecer probabilidades são essencialmente distintas. A primeira, que ele concorda em chamar de razão, lida apenas com relações de ideias. Por meio dela a mente obtém certeza, ou conhecimento, no sentido estrito do termo. Seguindo também o plano geral de Locke, Hume investiga detalhadamente a “extensão” desse conhecimento, chegando à conclusão de que ele é, de fato, ainda mais limitado do que a investigação de Locke havia indicado. Ficam fora do âmbito do conhecimento vários dos tópicos mais fundamentais para a vida comum e para a ciência: estritamente, não sabemos se as regularidades naturais observadas continuarão valendo para outros casos semelhantes; não sabemos o que conecta as causas e efeitos, se é que há alguma ligação real entre eles; não sabemos se há corpos físicos, ou seja, objetos ontologicamente autônomos relativamente à nossa mente; e, quanto a esta, igualmente não sabemos o que a constitui, para além do fluxo de percepções, nem tampouco podemos saber se há alguma entidade metafísica que garanta nossa identidade pessoal; não sabemos se Deus existe; etc.

Não podemos, porém, prescindir de tudo isso (com possível exceção do último item), sem que nossa vida prática e nossa ciência sejam

destruídas. A fórmula encontrada por Locke e Hume para acomodar essa tensão foi transferir todos esses itens para outra esfera cognitiva: a da crença, ou probabilidade. Como já mencionei, há uma divergência séria entre Locke e Hume acerca da abordagem desse domínio. Locke mantinha que a mesma razão que estabelece demonstrações poderia também estabelecer bases para a crença, determinando os “graus do assentimento”. Hume discordou e propôs uma solução tão inovadora que não pôde ser percebida corretamente por seus leitores por cerca de dois séculos. Eles pensaram que, nesse passo, Hume efetivamente abandonara o trabalho filosófico, dedicando-se, antes, ao estudo psicológico da mente humana.

Hoje, depois de um século do aparecimento da primeira interpretação alternativa do projeto filosófico de Hume (Kemp Smith 1905, 1941), parece claro que esta última afirmação é uma meia-verdade. Inegavelmente, a maior parte da contribuição de Hume, além do reforço dos argumentos célicos de seus predecessores imediatos, é, sim, um estudo científico da mente humana. Mas isso não era visto por Hume como o abandono da filosofia, e sim a implementação de sua proposta original de uma ciência da natureza humana, *a partir da qual as questões filosóficas deveriam ser abordadas*: não apenas questões epistemológicas, mas também éticas. E a partir desse núcleo de uma *filosofia naturalizada* (para aplicar uma expressão cunhada em nossos dias), Hume procurou estender seu estudo para as demais áreas da investigação humana: a história, a economia, a política e até mesmo, dentro de certos limites, a teologia e a metafísica.

### **3. Hume e o entendimento humano**

Focando atenção agora na porção da teoria epistemológica de Hume que diz respeito ao processo de formação de crenças, quero sintetizar, em

poucas linhas, a primeira e mais significativa de suas implicações. Trata-se, como já lembrei, do estudo da relação causal. Essa relação se singulariza, dentro da teoria humeana, porque, dentre as relações filosóficas que não envolvem apenas ideias – identidade, relações de espaço e tempo e causalidade – a causalidade é a única que permite que façamos *inferências* no âmbito das questões de fato.

No início do estudo desse ponto Hume esclarece a noção de *raciocínio*. Começa sugerindo que “todos os tipos de raciocínio não passam de uma comparação, e de uma descoberta das relações [...] que dois ou mais objetos guardam entre si” (T 1.3.2.2). Mas logo nota que essa caracterização é demasiadamente geral, pois quando os dois objetos estão presentes aos sentidos trata-se antes de percepção do que de raciocínio propriamente dito. Desse modo,

não devemos considerar raciocínio nenhuma das observações que façamos sobre *identidade* e *relações de tempo e lugar*, visto que em nenhuma delas a mente pode ir além do que está imediatamente presente aos sentidos [...]. É somente a *causação* que produz uma conexão capaz de nos assegurar, a partir da existência ou ação de um objeto, que uma outra existência ou ação a precedeu ou seguiu. (T 1.3.2.2)

Hume conclui, então, que de todas as relações filosóficas “a única que pode ser prolongada além de nossos sentidos, e nos informar acerca de existências ou objetos que não vemos ou sentimos é a *causação*”. Esse ponto importante reaparece na *Investigação*: “Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (E 4.4), princípio que é aí justificado apenas com a exposição de alguns exemplos, e não, como no *Tratado*, por um exame teórico geral do assunto, que parte de uma enumeração exaustiva de todas as relações filosóficas.

Desse ponto em diante, o objetivo principal de Hume é estudar esse tipo especial de raciocínio, de efeitos a partir de causas ou vice-versa

(raciocínios que chamarei, por simplicidade, de *raciocínios causais*). Uma cuidadosa análise leva Hume a dois resultados, ambos de cunho negativo: 1) os raciocínios causais não são *a priori*, ou seja, não funcionam pela simples análise das ideias dos objetos envolvidos na relação causal; e, 2) nem mesmo quando a mente tem a experiência da conjunção constante de causas e efeitos de um determinado tipo ela pode, a partir disso e das ideias envolvidas, fazer inferências racionais dessas causas para esses efeitos, ou vice-versa. Nas palavras de Hume:

Assim, não apenas nossa razão nos falha na descoberta da *conexão última* entre causas e efeitos, mas mesmo após a experiência ter-nos informado de sua *conjunção constante* é impossível nos convencermos, pela razão, de que devemos estender essa experiência para além dos casos particulares que pudemos observar. Nós supomos, mas nunca conseguimos provar, que deve haver uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e os que estão além do alcance de nossas descobertas. (T 1.3.6.11)

[M]esmo após havermos tido a experiência das operações de causa e efeito [pela observação da conjunção constante dos fenômenos], nossas conclusões a partir dessa experiência *não* se fundam em raciocínios, ou qualquer processo do entendimento. (E 4.15)

Essa é uma conclusão de graves consequências, visto que as inferências causais são, como Hume mostrou, a única forma que temos para prever questões de fato – ou, na linguagem mais técnica que adotou, para estabelecer crenças na ocorrência de “questões de fato que estão além do testemunho presente dos nossos sentidos ou aos registros de nossa memória” (E 4.3).

Ao contrário do que entenderam seus intérpretes clássicos, porém, Hume não se acomodou a essa posição céтика, e enfrentou o desafio de buscar bases para tão importantes inferências. Encontrou-as numa esfera

ignorada por todas as teorias epistemológicas até então propostas: os mecanismos instintivos da mente humana.

A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constante em todos os casos passados. Portanto, quando a mente passa da ideia ou impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação. Se as ideias não fossem mais unidas na fantasia que os objetos parecem ser no entendimento, nunca poderíamos realizar uma inferência das causas aos efeitos, nem depositar nossa crença em qualquer questão de fato. (T 1.3.6.12)

Logo, é a *imaginação*, uma faculdade até então não reconhecida como epistemicamente relevante, que desempenha, segundo Hume, a função central na formação das crenças causais. Ela é alimentada pela experiência da conjunção constante de causas e efeitos em casos similares, conjunção essa que estabelece um “costume” ou “hábito” intelectual:

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; de modo que, quando passamos da impressão de um à ideia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. (T 1.3.7.6)

E, no entanto, com toda sua experiência [da conjunção regular de fenômenos], ela [a pessoa] não terá adquirido nenhuma ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo, e não é nenhum processo de raciocínio que a faz realizar essa inferência. Ainda assim, ela se sente levada a realizá-la; e, embora viesse a se convencer de que o entendimento não toma parte na operação, seu pensamento continuaria a fazer o mesmo percurso. Há aqui algum outro princípio que a está fazendo chegar a tal conclusão. / Esse princípio é o

HÁBITO ou COSTUME. Pois 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 sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *Costume*. (E 5.4-5)

Uma das primeiras observações que Hume faz sobre essa proposta é que a operação da mente que nos leva, a partir do hábito, a crer em certas questões de fato é “uma espécie de instinto natural, que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz quer de produzir, quer de evitar” (E 5.8). Esse “instinto” é comparado às paixões, por seu caráter automático, e também por ser, como elas, essencial à vida humana:

O costume é, então, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma sequencia de eventos similares aos que apareceram no passado. Sem a influência do costume seríamos inteiramente ignorantes acerca de toda questão de fato além das que estão imediatamente presentes 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. (E 5.6)

Após haver chegado a esse ponto central de sua teoria sobre a causalidade, Hume dedica-se, como seria de esperar, ao desenvolvimento ulterior dessa teoria. Não posso aqui me alongar sobre isso. Vou me restringir, para chegar logo ao tema principal deste artigo, às observações de Hume sobre as *credenciais epistemológicas* de sua inovadora teoria. A primeira delas diz respeito ao escopo limitado de suas pretensões:

Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra [*costume*], a razão última de uma tal propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido

pelos seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe do que isso, nem pretender oferecer a causa dessa causa, mas tenhamos de nos satisfazer com esse princípio como sendo o princípio mais fundamental, que nos é possível identificar, de todas as conclusões que tiramos da experiência. Já é uma satisfação suficiente termos chegado até aí, sem nos queixarmos da estreiteza de nossas faculdades por não nos levarem mais adiante. (E 5.5)

Tal modéstia epistemológica se reforça na sequência imediata desse parágrafo. Não apenas Hume declina a pretensão de descobrir por que a mente opera desse modo,<sup>8</sup> mas reconhece que, na verdade, sua proposta de explicação para a forma pela qual ela opera nas inferências causais é uma *hipótese*, visto, conforme podemos depreender, não ser inteiramente redutível à experiência: o hábito, enquanto tal, é inobservável.<sup>9</sup>

E é certo que estamos propondo aqui uma proposição que, se não é verdadeira, é pelo menos muito inteligível, ao afirmarmos que, após a conjunção constante de dois objetos – calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez – é exclusivamente o costume que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro. Essa *hipótese* parece ser mesmo a única que explica a seguinte dificuldade: por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto? A razão é incapaz de variar dessa forma; as conclusões que ela retira da consideração de um único círculo são as mesmas que formaria após inspecionar todos os círculos do universo. (E 5.5; grifo meu)

---

<sup>8</sup> Em Chibeni 2007 procuro mostrar que, na verdade, Hume por vezes se permitiu especular sobre possíveis mecanismos inobserváveis, de natureza neurológica, que poderiam contribuir para a explicação dos padrões fenomenológicos de funcionamento da mente. Passagens interessantes encontram-se, por exemplo, em T 1.2.5.20, 1.3.8.2 e 1.3.10.7.

<sup>9</sup> Esse ponto util foi explorado de forma original por Monteiro 1984, cap. 1.

Como já lembrei na Introdução, a abordagem filosófica humeana propõe uma adaptação do método de investigação das ciências naturais ao estudo das questões relativas à cognição, à moral, etc. Pois bem: estamos aqui diante de um ponto em que o apelo aos procedimentos científicos se torna explícito e importante. Ao qualificar de *hipótese* a explicação do modo pelo qual as inferências causais são feitas, Hume procura, coerentemente, avaliá-la segundo procedimentos de avaliação de hipóteses comumente empregados nas ciências naturais.

Uma das primeiras providências de Hume é tornar mais precisa e completa a sua hipótese ou teoria, examinando as espinhosas noções de crença e de “conexão necessária”, ou poder causal (T 1.3.7 e 14, E 7). A tarefa seguinte foi investigar detalhadamente as situações em que crenças surgem, aparentemente, de outras causas, que não a experiência da conjunção constante (T 1.3.8, 9 e 13). Depois, Hume trata de encontrar aplicações da hipótese a situações em que os fatores desencadeantes da crença não se apresentam da forma ideal – a conjunção perfeitamente regular de causas e efeitos; isso leva a seções específicas sobre “probabilidades”, tanto no *Tratado* (T 1.3.11 e 12) como na *Investigação* (E 6). Examina ainda a influência das crenças em diversas esferas de nossa atuação intelectual e prática, bem como suas implicações para algumas questões filosóficas clássicas (T 1.3.10, E 8). Por fim, vêm as considerações que mais diretamente interessam ao presente artigo: a extensão da hipótese para a cognição de animais não-humanos (T 1.3.16 e E 9).

#### 4. Hume e a razão dos animais

Hume dedica seções específicas ao tema da razão dos animais em suas duas principais obras epistemológicas, o *Tratado da Natureza Humana*

(1739-40) e a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748). Ambas essas seções levam o mesmo título, “Da razão dos animais”, e ambas têm extensão aproximada de três páginas. A seção do *Tratado* vem bem no final da parte 3, que versa sobre a causalidade (T 1.3.16). A seção da *Investigação* também vem fechando o estudo sobre causalidade, já quase no final do livro (E 9). Há algumas diferenças entre ambas, mais de forma do que de conteúdo. No *Tratado*, Hume começa com a afirmação de forte tom retórico que serviu de primeiro mote ao presente artigo. Que, como os homens, os animais sejam “dotados de pensamento e razão” seria, diz Hume, algo óbvio, só não reconhecido pelos homens “mais estúpidos e ignorantes”. Mas no parágrafo seguinte ele abaixa o tom, e começa argumentar a favor dessa tese. Adotando uma posição fenomenológica, registra a grande “semelhança das ações dos animais e dos homens”, quando se trata de “adaptar meios para fins”. Daí conclui, por um raciocínio analógico (como reconhece explicitamente bem no início do texto da *Investigação*), que tais ações devem provir de “uma causa semelhante”. Essa causa é o mecanismo da imaginação envolvendo a experiência da conjunção constante e o hábito, ou seja, a hipótese proposta por Hume para explicar os raciocínios causais humanos.

O resto do texto consiste em uma aplicação dessa hipótese ao caso dos animais. O objetivo principal não é, porém, o de explicar o funcionamento da mente dos animais, mas o de “testar” a hipótese ou teoria sob estudo num caso diferente daquele para o qual ela foi especificamente concebida. Essa é, como todos sabem, uma providência tipicamente muito valorizada pelos filósofos naturais, na medida em que mostra, se a extensão da teoria for bem sucedida, que essa teoria não pode ser acusada de ser *ad hoc*.

Portanto, quando apresentamos uma hipótese para explicar uma operação mental comum aos homens e aos animais, devemos aplicar a mesma hipótese a ambos. Qualquer hipótese verdadeira sobreviverá a esse teste, e

arrisco-me a afirmar que nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a ele. (T 1.3.16.3)

Essa aplicação à ciência da natureza humana de um recurso de avaliação teórica emprestado das ciências naturais exibe, neste caso, uma virtude adicional da teoria, para além de sua capacidade de explicar fatos não levados em conta na formulação da teoria: é que, assumindo-se que os animais não têm capacidade de raciocinar demonstrativamente (e esse é um ponto importante, a ser comentado logo abaixo), fica claro que se, apesar disso, fazem inferências causais (quase) tão bem como nós, tais inferências independem de nossa faculdade racional, no sentido reconhecido pela tradição filosófica. Hume acha aqui, portanto, mais uma arma para atacar a visão ainda comum em seu tempo, de que causas poderiam ser *demonstradas* de seus efeitos, e vice-versa.

O defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassa a capacidade dos simples animais, mas inclusive das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie — que, não obstante, são suscetíveis das mesmas emoções e afetos que as pessoas de maior genialidade e inteligência. Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade. (T 1.3.16.3)

Vemos aqui que a aproximação efetiva que a teoria de Hume promove das capacidades cognitivas dos homens e dos animais se dá pela identificação, em ambos os casos, dos *mecanismos de inferência no âmbito das questões de fato* — que são inferências causais, como Hume argumenta de forma convincente. Não há nenhum indício nos textos de Hume de que ele tenha pretendido que os animais possam fazer inferências *demonstrativas*, no âmbito das relações de ideias. Assim, embora estas últimas continuem demarcando uma distinção importante entre homens e

animais não-humanos,<sup>10</sup> a assimilação de ambos *no que diz respeito à província mais ampla e relevante da cognição humana* representou, sem dúvida, um passo de grande ousadia intelectual por parte de Hume.

A relevância dessa aproximação levou Hume a efetivamente ampliar a extensão do conceito de razão, para que cubra não apenas os raciocínios demonstrativos, mas também os raciocínios causais – que ele apropriadamente chamou de “racionamentos experimentais” (E 9.1); “racionamentos morais, ou referentes a questões de fato e existência” (E 4.18); “racionamentos prováveis” (T 1.3.6.6); ou, finalmente, de “argumentos prováveis” (*Abstract*, 14). Esse tipo de “racionamento” não é da alçada do “entendimento”, tal qual classicamente considerado, no sentido de não ser feito por uma faculdade intelectual, mobilizável voluntariamente para a estruturação de argumentos, em que explicitamente premissas sejam apontadas como fundamento para certas conclusões. Os “racionamentos experimentais” são processos automáticos, que se dão por “algum instinto ou tendência mecânica” (E 5.22), de forma que a crença na realidade de causas a partir da observação dos efeitos, ou vice-versa

é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias.

Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando nos deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum racionamento ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar. (E 5.8)

---

<sup>10</sup> Deve-se também salientar que mesmo quanto aos raciocínios causais Hume reconheceu, numa longa nota da seção 9 da *Investigaçāo*, uma distinção de grau entre homens e bichos. É que justamente por terem capacidades cognitivas mais amplas e aperfeiçoadas, os homens podem fazer inferências causais de forma mais sistemática, sofisticada e mesmo consciente, *caso haja necessidade* (o que, felizmente, não é comum).

Ambas as seções sobre a razão dos animais contêm, em seus parágrafos finais, considerações interessantes sobre a noção de *instinto*, evocada nessa passagem e em outras semelhantes. Hume nota, com perspicácia, que as ações dos animais, com vistas à consecução de certos objetivos, são de dois tipos. Há, primeiro, as ações condicionadas pela experiência da conjunção regular ou freqüente de fenômenos, como a do cachorro que evita o fogo, ou acaricia seu dono. Além dessas, há as ações incondicionadas, como a do pássaro que constrói seu ninho na estação certa e choca os ovos pelo tempo certo.<sup>11</sup> Hume nota que as ações do primeiro tipo “se dão a partir de um raciocínio que, em si, não difere, nem se funda em princípios outros, dos que aparecem na natureza humana” (T 1.3.16.6) São, como vimos, os raciocínios experimentais ou prováveis, envolvendo a relação causal. Já o segundo tipo de ação é o que ordinariamente atribuímos ao “instinto”. Além de notar essa distinção, Hume também observa que, curiosamente, o mesmo hábito que está envolvido nos raciocínios experimentais faz com que ordinariamente não percebemos a sua influência, de forma que as inferências causais que fazemos não nos parecem nada intrigantes; nem sequer são notadas. Em contraste, os instintos animais produzem admiração. Ora, diz Hume, o filósofo que comprehende o que se passa no primeiro caso deve considerar *ambos* os fenômenos da mente humana e animal como igualmente admiráveis:

Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão [i.e. a faculdade de raciocinar sobre causas e efeitos] não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz através de uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares, em função de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a razão última

---

<sup>11</sup> Os exemplos são de Hume (T 1.3.16.5), mas não, é claro, os termos ‘condicionadas’ e ‘incondicionadas’.

que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extraí toda a sua força dessa origem. (T 1.3.16.9)

Estamos diante de uma observação filosófica tão sagaz, que vale a pena ver a versão desse mesmo ponto que aparece na *Investigação*. Eis a íntegra do último parágrafo da seção 9:

Mas embora os animais aprendam muitas partes de seu conhecimento pela observação, há também muitas outras que obtêm originalmente da mão da natureza, partes que excedem em muito a quota de habilidades que possuem em ocasiões ordinárias e que pouco ou nada se aperfeiçoam mesmo pela mais longa prática e experiência. A essas coisas denominamos *instintos*, e dedicamo-lhes nossa admiração como algo de extraordinário e inexplicável por todas as disquisições do entendimento humano. Mas talvez nosso assombro cesse ou diminua se considerarmos que o próprio raciocínio experimental, que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a condução da vida, nada mais é que uma espécie de instinto, ou poder mecânico, que age em nós sem que disso nos demos conta e que, em suas operações principais, não está dirigido por quaisquer relações ou comparações de ideias, que formam os objetos próprios de nossas faculdades intelectuais. Aquilo que ensina um homem a evitar o fogo é um instinto, ainda que seja um instinto diferente daquele que, com tanta exatidão, ensina a um pássaro a arte da incubação e toda a economia e organização de seu ninho. (E 9.6)

Como se nota, há aqui um gancho muito interessante para os desenvolvimentos futuros em filosofia da biologia. Com o advento da teoria da evolução, e a explicação da evolução das espécies pela seleção natural, mais de um século após Hume haver escrito isso, podemos entender a distinção entre os dois tipos de “instinto” a que ele se refere a

partir de uma base biológica, o que certamente não está em conflito com sua abordagem para a ciência do homem (e dos animais), antes o contrário. Há indicações, para quem souber procurar, de que embora essa ciência proposta por Hume tenha seu foco no nível fenomênico, ele achava possível fazer uma complementação da teoria, no sentido da busca de explicações mais finas para os fenômenos e leis fenomenológicas (ver Chibeni 2007). No presente caso, esse reforço veio da biologia, principalmente. Com base nela, acreditamos hoje que os dois tipos de instinto na verdade têm uma origem comum.<sup>12</sup> Enquanto que num caso a informação empírica que treina a mente é obtida e usada pelos organismos individuais em seu próprio proveito imediato, no outro a informação se fixa, por assim dizer, na espécie, ao longo do processo filogenético, pelos mecanismos de seleção natural.

Mas essa é uma outra e conhecida estória e não será recontada aqui.<sup>13</sup> O que eu quis notar é a admirável capacidade de Hume de, trabalhando num contexto filosófico extremamente adverso, haver dado início à exploração de um filão filosófico e científico que só se tornaria alvo de atenção e estudo muito mais tarde. Como vimos, sua contribuição, mediante o projeto de uma ciência da natureza humana, para o efetivo rompimento da barreira qualitativa que se imaginava existir entre o homem

<sup>12</sup> Esse ponto foi, é claro, lucidamente explorado por Darwin. Em sua colaboração para o presente volume da Coleção CLE, C. A. Doria discute aspectos importantes desse assunto, a partir da análise de um texto pouco conhecido de Darwin intitulado “Instinct”, que por limitação de espaço não figurou em *The Origin of Species*, sendo publicado por John Romanes em 1883, como anexo de seu livro *Mental Evolution of Animals*.

<sup>13</sup> Uma interessante porta de entrada para a literatura atual em filosofia da biologia é o livro recente de G. Caponi (2011). Ver também a colaboração do autor para o presente volume da Coleção CLE, que é uma detalhada exposição e análise da forma pela qual a perspectiva biológica atual desautoriza cabalmente o “antropocentrismo” que caracterizou o pensamento científico-filosófico combatido por Darwin e, antes dele e por vias diferentes, por Hume (como vimos neste trabalho).

e os animais não-humanos se deu pela deflação das pretensões dos filósofos em reduzir a mente humana a uma máquina lógica. Segundo eles, o que nos faz pensar seria, recorrendo a uma metáfora, uma fagulha da Divindade que existe em nós.<sup>14</sup>

Na verdade, isso é apenas metade do trabalho feito por Hume. A outra metade, que não foi examinada neste artigo, é a aproximação do homem relativamente aos animais quanto a outra importante esfera de sua vida mental: os sentimentos, ou, mais especificamente, as paixões. Vale notar que o livro 2 do *Tratado*, dedicado ao estudo das paixões, contém duas seções que cumprem papel análogo à seção sobre a razão dos animais, no livro 1. São seções de curta extensão, que fecham duas das três partes em que o livro é dividido: a parte 1, sobre o orgulho e a humildade, conclui com a seção 12, “Of the pride and humility of animals”; e a parte 3, sobre o amor e o ódio, encerra-se com a seção 12, “Of love and hatred of animals”. O propósito de ambas essas seções é semelhante, embora não idêntico, ao das seções sobre a razão dos animais: verificar se a teoria proposta poderia

<sup>14</sup> Embora pudéssemos esperar que para as pessoas com alguma cultura científica e filosófica a inexistência de uma barreira qualitativa entre homens e animais não-humanos fosse hoje inquestionável, a realidade mostra-se, tristemente, bem diferente. Consulte-se, a tal respeito, a abrangente e incisiva análise desse assunto empreendida por Carl Sagan e Ann Druyan em seu erudito livro *Shadows of Forgotten Ancestors*, publicado em 1992. Logo depois de fornecer uma impressionante lista (expandida ao longo do livro), que começa com Platão e vai até vários dos mais afamados filósofos contemporâneos, observam que *Hume* foi uma das únicas e honrosas exceções na defesa da visão hoje estabelecida pela ciência: “Only a few of the great Western philosophers – David Hume, for instance – argued, as Darwin did, that the differences between our species and others were only of degree.” (Sagan & Druyan, 1992, cap. 19, p. 364.) Se a situação é tão preocupante e vergonhosa entre filósofos e mesmo cientistas, como o estudo de Sagan e Druyan demonstra, o que não dizer da população em geral, incluindo seus líderes políticos e os assim chamados “formadores de opinião”? Nesses casos, são ainda mais evidentes os reflexos sobre o modo pelo qual têm sido tratadas (ou maltratadas) diversas questões de interesse vital para a sociedade, como por exemplo a questão ambiental, ou a dos direitos dos animais.

ser estendida para outros seres, que não os humanos. A resposta é afirmativa, em ambos os casos, embora se deva reconhecer que a argumentação de Hume é, neles, menos robusta e desenvolvida do que no caso da razão dos animais.

Vou concluir com uma tradução livre dos versos de Prior colocados como mote do presente artigo, e que têm, fora o encantador charme poético (irremediavelmente perdido nesta tradução, é claro), a admirável capacidade de sintetizar, em pouquíssimas palavras, o que de mais importante contém a teoria humeana da mente dos animais (incluindo os animais humanos).

*Por que causas imediatas são os animais movidos  
em muitos de seus atos? Difícil dizer, eu confesso.  
Vejo neles, ou penso ver,  
princípios concordes com os nossos.  
Do mal, como nós, fogem; e desejam o bem;  
Temem o veneno, e aceitam o alimento.  
Como nós, amam e odeiam; como nós,  
alegram-se com o amigo, e lutam com o inimigo.  
Suas ações, com aparente pensamento se motivam,  
ao adequarem meios aos fins.  
É, pois, em vão que os filósofos proclaimam  
que a razão nos guia as ações, e, as deles, o instinto.  
Como podemos, com acerto, supor causas diferentes,  
quando os efeitos são os mesmos?  
Como separar o instinto e a razão?  
Só com a ignorância dos tolos e o orgulho dos pedantes.<sup>15</sup>*

---

<sup>15</sup> Gostaria de agradecer ao meu colega João Quartim de Moraes o convite e incentivo para que elaborasse este artigo, com vistas à sua apresentação no III

## Referências bibliográficas

1. CAPONI, G. *La segunda agenda darwiniana: contribución preliminar a una historia del programa adaptacionista.* México: Centro de Estudios Filosóficos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2011. Disponível no site da Associação Filosófica Scientiae Studia ([www.scientiaestudia.org.br](http://www.scientiaestudia.org.br) ).
2. ——. Tipología y filogenía de lo humano. Texto apresentado no III Seminário Materialismo e Evolucionismo: Evolução e acaso na hominização. Unicamp, 24 a 26 de outubro de 2011. Publicado neste mesmo volume da Coleção CLE, p. .....
3. CHIBENI, S. S. A kind of “mental geography”: Remarks on Hume’s science of human nature. Texto apresentado no III Colóquio Hume, Grupo Hume, Departamento de Filosofia, UFMG. Belo Horizonte, 28 to 31 August 2007. Submetido para publicação; disponível em [www.unicamp.br/~chibeni](http://www.unicamp.br/~chibeni) .
4. CRAIG, Edward. *The Mind of God and the Works of Man.* Oxford: Clarendon Press, 1987.
5. DORIA, C. A. O acaso no ninho da andorinha. Texto apresentado no III Seminário Materialismo e Evolucionismo: Evolução e acaso na hominização. Unicamp, 24 a 26 de outubro de 2011. Publicado neste mesmo volume da Coleção CLE, p. .....
6. HUME, D. *A Treatise of Human Nature.* D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000.
7. ——. *Tratado da Natureza Humana.* Trad. Déborah Danowski. São Paulo, Edunesp, 2000.

8. ——. *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.
9. ——. *Investigaçāo sobre o Entendimento Humano*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo, Edunesp, 1999.
10. LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.) Oxford, Clarendon Press, 1975.
11. MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
12. OWEN, D. Hume's doubts about probable reasoning: was Locke the target? In: *Hume and Hume's Connexions*, Stewart, M. A. & Wright, J. P. (eds.). University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994. Pp. 140-159.
13. ——. *Hume's Reason*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
14. PRIOR, M. *Solomon on the Vanity of the World, A Poem*. In Three Books. - Knowledge. Book I. In: [www.poemhunter.com](http://www.poemhunter.com).
15. SAGAN, C. & DRUYAN, A. *Shadows of Forgotten Ancestors*. New York, Ballantine Books, 1992.
16. VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*,. Versão eletrônica integral disponível em <http://www.artistasalfaix.com/doc/Voltaire%20-%20Dictionnaire%20philosophique.pdf>.