



Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia



Método, Natureza e Cognição:

Uma comparação entre os naturalismos metodológicos de
Quine e Hume quanto à natureza da cognição

Fernanda Caroliny Cardoso
Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni

Campinas – São Paulo
Junho de 2024

FERNANDA CAROLINY CARDOSO

Método, Natureza e Cognição

Uma comparação entre os naturalismos metodológicos de
Quine e Hume quanto à natureza da cognição

Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Trabalho final da disciplina de Monografia I (HG770 K).

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni

Campinas – São Paulo

Junho de 2024

Resumo

Esta monografia faz parte de uma pesquisa de Iniciação Científica (IC) atualmente em curso, com financiamento da FAPESP (processo 2023/04313-5) até 31/12/2024. A pesquisa de IC em questão, intitulada “Como fazer ciência da cognição? O problema do método científico nas ciências cognitivas na perspectiva do naturalismo anti-reducionista das epistemologias de Quine e Sellars”, pretende caracterizar e articular os conceitos de *ciência* e de *cognição* a partir das epistemologias naturalizadas de Willard von Orman Quine (1951/1961 e 1969) e Wilfrid Sellars (1956/1963 e 1962/1963). Estamos examinando se uma perspectiva naturalista e anti-reducionista, adotada em ambas nas teorias epistemológicas desses filósofos, é de fato adequada para responder ao problema filosófico de como estabelecer critérios adequados para conhecer cientificamente a cognição. Assim, estamos pesquisando, no desenvolvimento da IC, como a epistemologia naturalizada contribui para lidar com o problema de como é possível conhecer objetivamente um objeto de investigação científica que é, por excelência, subjetivo. É a partir desse problema de pesquisa que elaboramos o recorte bibliográfico desta monografia. Neste texto, que é simultaneamente um trabalho final de disciplina (Monografia I - HG770 K, 1s2024) e a primeira versão de uma monografia a ser aprimorada e expandida no segundo semestre de 2024 com auxílio da disciplina de Monografia II (HG 870), pretendo comparar os naturalismos epistemológicos de Hume e Quine quanto à natureza da cognição. Ou seja, pretendo comparar como Hume e Quine concebem, no interior de suas respectivas epistemologias, que são naturalizadas, aquilo que geralmente chamamos de ‘mente’ ou, às vezes, de ‘alma’. Na segunda e última versão da monografia, a ser desenvolvida no semestre que vem, pretendo incluir o naturalismo epistemológico de Aristóteles na comparação, e pretendo também incluir, embora brevemente e com auxílio de bibliografia contemporânea sobre o assunto, alguns resultados da pesquisa de IC relativos à epistemologia naturalizada de Sellars, o outro autor principal do projeto de IC, e algumas de suas teses em Filosofia da Mente, na expectativa de isso seja de alguma forma útil ao empreendimento de compreender a trajetória histórica pela qual percorreu o naturalismo até o século XX. Esta monografia, portanto, pretende recuperar as epistemologias de dois importantes precursores de Quine, as de Hume e Aristóteles, comparando-as com o programa quineano de naturalização da epistemologia e preparando o terreno para a uma pesquisa futura quanto aos sucessores de Quine nesse programa, inclusive Sellars. Desse modo, espero que esta monografia contribua positivamente para o desenvolvimento de uma das partes da pesquisa de IC no sentido de investigar possíveis bases históricas a partir das quais o naturalismo epistemológico floresceu no século XX.

Palavras-chave: conhecimento; ciência; mente; empirismo; evolução.

Sumário

Método, Natureza e Cognição	2
Resumo	3
Sumário	4
Motes	6
Introdução	7
Seção 1. Quine	16
1.1. Contexto histórico-conceitual	16
1.2. Epistemologia Naturalizada	20
1.2.1. Quine contra os dois dogmas	20
1.2.1.1. O primeiro dogma	21
1.2.1.2. O segundo dogma	23
1.2.2. Naturalizando a epistemologia	24
1.2.2.1. O núcleo do programa de naturalização da epistemologia	25
1.2.2.2. Epistemologia: naturalizada versus tradicional	27
1.2.2.3. O significado e a indeterminação	33
1.2.2.4. O papel do realismo e do fisicalismo no programa quineano	39
1.3. Cognição naturalizada	44
1.3.1. O problema da subjetividade	45
1.3.2. Naturalizando a cognição	49
1.3.2.1. Consciência	50
1.3.2.2. Evolução	53
1.3.2.3. Linguagem	56
Seção 2. Hume	61
2.1. Contexto histórico-conceitual	62
2.2. Introduzindo o método experimental de raciocínio na Filosofia	77
2.2.1. Algumas distinções conceituais preliminares	77
2.2.2. Mapeando o terreno da cognição	81
2.2.2.1. O princípio fundamental	81

2.2.2.2. Associações de ideias	84
2.2.2.3. Sobre relações filosóficas, modos e substâncias	87
2.2.2.4. Sobre ideias abstratas	89
2.3. A natureza da cognição	91
2.3.1. Conhecimento inferencial de questões de fato	92
2.3.1.1. Relações de ideias versus questões de fato	92
2.3.1.2. Causação	94
2.3.1.2.1. Conhecimento de causa e efeito	96
2.3.1.2.2. Os elementos metafísicos da noção de causação	101
2.3.1.2.3. Razões pelas quais uma causa é sempre necessária	108
2.3.2. Cognição Naturalizada	114
2.3.2.1. Solução cética: o costume e a imaginação	114
2.3.2.2. Crenças naturais e indemonstráveis	121
2.3.2.2.1. Crença num mundo de relações causais	122
2.3.2.2.2. Crença no eu que percebe o mundo	124
2.3.2.2.3. Crença na realidade do eu situado num mundo de relações causais	129
2.3.2.2.4. Ceticismo e crenças naturais	136
2.3.2.3. A razão dos animais	138
2.3.2.3.1. Contexto histórico-conceitual	139
2.3.2.3.2. Naturalizando a epistemologia	142
Seção 3. Comparando os naturalismos de Quine e Hume	152
3.1. Método	152
3.2. Natureza	156
3.3. Cognição	157
Considerações finais	160
Agradecimentos	161
Referências bibliográficas	162
Bibliografia primária	162
Aristóteles	162
Hume	162
Quine	162
Bibliografia Secundária	163
Aristóteles	163
Hume	166
Quine	167

Naturalismo em geral	168
Outras referências relacionadas	169
Fim	174

Motes

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρίαμία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῆ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμένοι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως [...]. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὔσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. [...] Δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. (ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos* II 19, 100a3-b5)¹

[...] animals, as well as men, learn many things from experience, and infer, that the same events will always follow from the same causes. [...] we may observe, that the animal infers some fact beyond what immediately strikes his senses; and this inference is altogether founded on past experience, while the creature expects from the present object the same consequences, which it has always found in its observation to result from similar objects. (HUME, *Enquiry on Human Understanding* 9.2-4)²

[Naturalized epistemology] studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject. This human subject is accorded a certain experimentally controlled input – certain patterns of irradiation in assorted frequencies, for instance – and in the fullness of time the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and its history. The relation between the meagre input and the torrential output is a relation that we are prompted to study for somewhat the same reasons that always prompted epistemology; namely, in order to see how evidence relates to theory, and in what ways one's theory of nature transcends any available evidence. (QUINE, “Epistemology Naturalized”, 1969, pp. 82-83)³

¹ “Assim, a partir da sensação, surge recordação — como dizemos — e, a partir da recordação que ocorre frequentemente a respeito do mesmo fato, surge a experiência. E a partir da experiência, ou a partir de todo universal que repousa na alma — um único concernente a muitos, que seja um só e o mesmo em todos eles — surge princípio de técnica ou de ciência — de técnica, se for concernente ao vir a ser, mas, de ciência, se for concernente ao que é. Ora, com efeito, essas habilitações não se encontram já disponíveis e delimitadas, nem surgem a partir de outras que encerrassem mais conhecimento, mas, pelo contrário, surgem a partir da sensação [...]. A alma se dispõe sendo tal que é capaz de padecer isso. [...] Assim sendo, é evidente que nos é necessário vir a conhecer os primeiros por indução, pois é também assim que a sensação incute o universal...” (ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos* II 19, 100a3-b5; tradução de ANGIONI, 2002, p. 83)

² “[...] os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência e inferem que os mesmos acontecimentos irão sempre seguir-se das mesmas causas. [...] observamos que o animal infere algum fato além daquilo que impressiona imediatamente seus sentidos, e que essa inferência funda-se completamente na experiência passada, pela qual criatura espera do objeto presente as mesmas consequências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes.” (HUME, *Investigação sobre o Entendimento Humano* 9.2-4, tradução de MARQUES, 2003, pp. 148-149)

³ “[A epistemologia naturalizada] estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico. Concede-se que esse sujeito humano recebe uma certa entrada experimentalmente controlada -- com certos padrões de irradiação em variadas frequências, por exemplo -- e, no decurso do tempo, o sujeito fornece como saída uma descrição de mundo externo

Introdução

Desde pelo menos Aristóteles (384-322 a.C.), que é amplamente reconhecido pela primeira sistematização do método científico no ocidente, a ciência é consagrada como nossa melhor fonte de conhecimento sobre o mundo. Esse prestígio se deve principalmente ao seu rigor metodológico, que busca garantir que o conhecimento obtido pela investigação científica seja o mais confiável e objetivo possível. No entanto, os critérios específicos que caracterizam o rigor do método científico e o próprio conceito de objetividade científica não permanecem os mesmos ao longo da história da filosofia e da História da Ciência. Pelo contrário, esses critérios, bem como o próprio conceito de objetividade, se alteram de acordo com situações contingentes e historicamente localizadas. No contexto das chamadas *ciências cognitivas*, o problema de estabelecer os critérios específicos do método científico se torna particularmente complexo, dado o fato de que o investigador é, em parte, o próprio objeto de investigação. O ‘problema do método científico nas ciências cognitivas’ (ou simplesmente o ‘problema da subjetividade’) se refere à pelo menos aparente dificuldade de estabelecer critérios metodológicos satisfatórios para a investigação científica das capacidades que constituem o que entendemos por ‘mente’ ou ‘cognição’. Um dos traços específicos do problema do método científico nas ciências cognitivas é a dificuldade de conhecer cientificamente um objeto de investigação que é, por excelência, subjetivo. Por isso, esse problema pode ser referenciado abreviadamente por ‘o problema da subjetividade’. A peculiaridade filosófica que mais chama a atenção sobre esse problema reside na aparente dificuldade de compreender o sujeito cognoscente simultaneamente como *efeito* determinado de uma história natural contingente e como agente autônomo *causador* de certas condições dessa história. Como reconhecer o sujeito cognoscente no interior da Natureza, sem negar sua autonomia? E como assumir a autonomia do sujeito sem negar ou ignorar a materialidade muitas vezes impositiva ou indiferente do mundo natural? Como conciliar simultaneamente uma interpretação objetiva de mundo, que inclua o sujeito como objeto, sem com isso separar o sujeito do mundo, das condições que ele próprio cria e sua autenticidade? Como reconhecer o ser humano, que fala sobre e a Natureza como se a observasse de fora, no interior dessa Natureza, que o precede e o ultrapassa? Em suma, como é possível, se é possível, fazer ciência sobre o sujeito cognoscente, transformando-o em objeto de conhecimento sem, no entanto, subtrair da investigação precisamente o que o define enquanto sujeito?⁴ A essas

tridimensional e a sua história. A relação entre entrada, diminuta, e a saída, torrencial, é a relação que nos sentimos estimulados a estimular mais ou menos pelas mesmas razões que sempre serviram de estímulo à epistemologia; ou seja, para ver como a prova se relaciona com a teoria, e de que modo as nossas teorias da natureza transcendem qualquer prova disponível.” (QUINE, “Epistemologia Naturalizada”, tradução de LOPARIC, 1989, p. 22)

⁴ Para abordar esse conjunto de problemas, considero importante esclarecer brevemente como alguns termos filosóficos estão sendo usados neste texto. Chamo de ‘método científico’ as etapas aceitas por uma comunidade científica como necessárias para conhecer com acurácia um objeto de investigação científica, e chamo de ‘problema do método

questões se acresce o agravante de que, quanto mais conhecemos o funcionamento dos processos que caracterizam a cognição, mais reconhecemos os limites (por vezes intransponíveis) da nossa própria capacidade de conhecer qualquer coisa — e, dentre essas coisas, se destaca a própria cognição.

O problema do método científico nas ciências cognitivas pode parecer, em princípio, simplesmente a questão de formular critérios seguros para construir teorias científicas e para discernir quando uma teoria científica é bem-sucedida, com a única diferença de o objeto de investigação ser a própria cognição. Ou seja, o contexto específico das ciências cognitivas pode parecer não implicar considerações particulares muito relevantes no que diz respeito ao problema do método científico. No entanto, a preocupação com a acurácia das teorias científicas a respeito da cognição envolve considerar e refletir com atenção, por exemplo, sobre como articular o que as ciências humanas e as naturais têm a dizer sobre as diferentes estruturas que compõem a cognição, visto que ambas frequentemente discordam sobre alguns pressupostos básicos e, mesmo assim, são necessárias para desenvolver plenamente as ciências cognitivas. Há diversos pontos de vista pelos quais se podem pensar os processos cognitivos, e não raro esses pontos de vista entram em conflito por divergirem sobre alguns pressupostos básicos — por exemplo, a colaboração interdisciplinar entre a antropologia e a biologia não raro é obstruída por divergências a respeito da relação entre natureza e cultura no caso dos seres humanos. E parece que devemos lidar com essas divergências interpretativas, se queremos compreender a cognição de modo amplo. Assim, o problema do método científico nas ciências cognitivas excede o limite do domínio do problema de formular um bom método para investigar a cognição, alcançando até o terreno nebuloso da interdisciplinaridade entre as ciências humanas e as naturais. Qualquer um que tenha se aventurado nos caminhos sinuosos da interdisciplinaridade sabe que é mais fácil falar dela do que executá-la. Não raro os fenômenos que estudamos não respeitam as barreiras que estabelecemos entre as diversas áreas do conhecimento, e esse é certamente o caso da cognição. Como articular princípios teóricos de diversas disciplinas, muitas vezes incompatíveis entre si, para explicar cientificamente um fenômeno tão complexo, multifacetado e interdisciplinar quanto a cognição?

científico' o problema de saber se é possível teorizar um método científico para alcançar objetividade em investigações científicas. Chamo de 'ciências cognitivas' a área do conhecimento dedicada a compreender as estruturas e os processos pelos quais um sujeito conhece um objeto; essa área do conhecimento envolve, além da psicologia, da linguística e da neurociência, também a sociologia, biologia, antropologia e outras disciplinas, inclusive a própria filosofia, conforme as exigências do contexto. Trata-se de uma área essencialmente multidisciplinar do conhecimento. Entendo 'objeto' como aquilo que é investigado pela ciência e 'sujeito cognoscente' (ou 'sujeito') como um agente que é capaz de conhecer o mundo. Uso 'subjetividade' para me referir a propriedades próprias de sujeitos (como a normatividade, a consciência, a experiência fenomênica, etc.). Uso 'Natureza' com 'n' maiúsculo para me referir à realidade como um todo, ou seja, a tudo aquilo que existe. Por fim, uso 'cognição' para me referir às capacidades mentais necessárias para um sujeito conhecer algo. Ressalto a provisoriade dessas definições, que devem ser aprimoradas conforme o texto avança.

Como se a dificuldade da interdisciplinaridade já não bastasse, há um problema ainda mais fundamental, que é o problema da oposição aparentemente dicotômica entre objetividade e subjetividade. Essa situação, que mais parece uma aporia, é meu ponto de partida tanto para o desenvolvimento da pesquisa de IC-FAPESP atualmente em curso (processo 2023/04313-5) quanto para a redação desta monografia. Para conhecer a natureza da cognição, devemos superar (ou, o que seria melhor ainda, resolver) o problema da subjetividade. No entanto, esta monografia não pretende alcançar esse ambicioso objetivo. Em vez disso, meu propósito aqui é muito mais modesto, embora não seja por isso muito menos trabalhoso. A partir do recorte do problema da subjetividade, pretendo comparar os naturalismos epistemológicos de Hume e Quine — e, posteriormente, também de Aristóteles, como explico adiante nesta Introdução —, com ênfase nas suas respectivas concepções de cognição. Trocando em miúdos: pretendo comparar como Hume e Quine concebem a mente, e parto do pressuposto de que ambos assumem o compromisso com a tese de que devemos praticar ciência e/ou filosofia de modo a estreitar a relação entre ambas as disciplinas. Adianto que esses autores prestam, embora de modo mais ou menos ressaltado e com suas respectivas limitações históricas, alguma atenção especial ao estatuto biológico da mentalidade, apesar de terem desenvolvido abordagens filosóficas muito diferentes sobre como estudar a mente dentro de uma perspectiva científica.⁵

O problema de conhecer a cognição cientificamente pode ser considerado um clássico da filosofia e já tem nome: trata-se do projeto de *naturalização da epistemologia*. O naturalismo epistemológico é bastante influente em “quase todas as áreas da filosofia contemporânea” (FOLEY, 1994, p. 243) e assume diversos níveis de comprometimento filosófico. De acordo com Kail (2020, p.57), “a discussão complexa sobre naturalismo na filosofia contemporânea pode ser dividida grosseiramente em um ramo teórico e um prático: 'naturalismo' significa algo diferente na filosofia teórica em relação à ética”, embora ambos os sentidos de naturalismo estejam conectados. Nesta monografia, me ocupo do naturalismo no seu sentido teórico, e não ético. Nesse contexto, e de acordo com Abrantes (2004, p. 5), “não é óbvio que haja um núcleo comum de compromissos aceitos por todas as variedades de naturalismo em epistemologia. Apesar disso, é corrente o uso do termo 'naturalismo' para designar uma

⁵ No caso de Quine, a biologia já gozava da Síntese Evolutiva Moderna e, portanto, da teoria da evolução aliada à teoria da herança genética, de modo que sua convicção de que é necessário considerar a biologia (além da psicologia) para compreender a mente estava muito mais assentada do que poderia estar a de Hume e Aristóteles. No caso de Hume, a biologia já havia avançado significativamente, mas ainda não lhe era disponível a teoria da evolução, e ele aborda a relação entre a razão humana e a dos animais muito ocasional e marginalmente, embora tenha reiteradamente defendido, seja no *Tratado* ou na *Investigação*, a tese de que nossa mente não é radicalmente distinta da dos outros animais, e sim apenas gradativamente (cf. CHIBENI, 2014). Por fim, no caso de Aristóteles, que será afetivamente abordado apenas na segunda versão desta monografia, sua concepção de biologia era ainda muito rudimentar e especulativa, e ele deixou muitas questões em aberto, sobretudo no *De Anima*, a respeito de como compreender, no detalhe, a relação entre vida, alma e seus subtipos (nutritiva, perceptiva e racional).

orientação bastante robusta em epistemologia.” E, embora seja verdade que “o naturalismo como um projeto filosófico e científico não pode ser simplesmente identificado com qualquer uma de suas várias formulações, incluindo versões atualmente proeminentes” (ROUSE, 2015, p. 5), podemos enumerar pelo menos três compromissos fundamentais, presentes tanto num naturalismo forte quanto num fraco. Primeiro, de acordo com Rouse (2015, p. 3), “seus defensores recusam qualquer apelo ou aceitação do que é sobrenatural ou transcendente ao mundo natural.” Em segundo lugar, todos os naturalistas contemporâneos “consideram a compreensão científica relevante para todos os aspectos significativos da vida humana”, e, em terceiro lugar, “repudiam qualquer concepção de ‘filosofia primeira’ como anterior ou autoritária sobre o entendimento científico” (ROUSE, 2015, p. 3).⁶ De acordo com Abrantes (cf. 1998, p. 15), o principal compromisso do naturalismo é rejeitar a possibilidade de uma justificação *a priori*. Nesse sentido, a Epistemologia é considerada um empreendimento tão falível quanto o científico, de modo que a filosofia perde seu status de ‘filosofia primeira’ (que permitiria alavancar uma crítica ‘externa’ às pretensões epistêmicas da ciência).

Em suma, de acordo com Abrantes (2004, p. 5), geralmente o naturalismo em epistemologia envolve a combinação de todas, ou de parte, das seguintes teses: “a) Rejeição da possibilidade de uma justificação *a priori* para crenças [...]; b) Rejeição do fundacionalismo; c) Externalismo (em teoria da justificação); d) Psicologismo; d) Fisicalismo; e) Monismo metodológico; f) Cientificismo; [e, por fim, g)] Há quem inclua o ‘darwinismo’ nessa lista, embora isso não seja usual [...]” No entanto, embora possamos enumerar esses compromissos fundamentais, é controverso, dentre outras coisas, “em que medida o naturalismo epistemológico implica uma ontologia particular, como, por exemplo, o fisicalismo — que rejeita entidades, propriedades e processos além daqueles postulados pela física, colocando, por exemplo, sob suspeição qualquer modalidade de dualismo mente/corpo” (ABRANTES, 1998, p. 19). Também é controverso “se os naturalistas defendem a redução das ciências de ‘nível alto’, ou ‘especiais’ (como a psicologia, por exemplo) às ciências ‘fundamentais’ como a biologia ou a física” (*ibidem*). Hume, por exemplo, provavelmente concordaria com a rejeição da possibilidade de uma justificação *a priori* para crenças sobre o mundo natural, do apelo àquilo que é sobrenatural ou transcendente ao mundo natural e da crença de que o raciocínio *a priori* possui autoridade sobre o entendimento científico, e também concordaria que o que hoje compreendemos por ‘ciência’ é relevante para todos os aspectos significativos da vida humana, mas certamente discordaria da tese que hoje

⁶ O conceito de *filosofia primeira* surge na história da filosofia pelo menos desde a antiguidade grega clássica, principalmente a partir da metafísica aristotélica. Brevemente, na *Metafísica*, Aristóteles argumenta que a ciência do ser enquanto ser (a metafísica) é a filosofia primeira, pois a ela cabe estudar os primeiros princípios que fundamentam todo conhecimento científico possível. A concepção aristotélica de ciência foi fundamentada nos *Segundos Analíticos*, enquanto a de metafísica foi fundamentada na *Metafísica*. Na modernidade, Descartes se apropriou e desenvolveu à sua maneira o conceito de Filosofia Primeira, atribuindo-lhe o papel de fundamentar *a priori* os princípios de todo conhecimento possível.

chamamos de ‘fiscalismo’⁷, embora também não fosse um dualista no sentido cartesiano do termo. Para Hume, a ciência da natureza humana não depende de um posicionamento quanto ao estatuto metafísico da mente — até porque, se dependesse, não haveria tal ciência, uma vez que, para Hume, é impossível chegar a qualquer conclusão certa quanto à natureza da realidade (se é corporal, solipsista ou divina).⁸

De qualquer modo, as primeiras décadas do século XX foram marcadas pelo naturalismo anglo-americano — em especial o de John Dewey⁹ —, que foi gradativamente substituído por outras escolas mais populares, em especial o então emergente empirismo lógico. O posterior declínio do empirismo lógico é acompanhado, não por acaso, pela ascensão do naturalismo, pois, embora os empiristas lógicos se comprometessem com uma ‘filosofia científica’, eles eram, na verdade, anti-naturalistas (cf. ABRANTES, 1998, p. 10). O naturalismo ressurgiu nas discussões em epistemologia a partir da segunda metade do século XX, principalmente com “*Naturalized Epistemology*” (1969) de Willard Quine (1908-2000), cuja filosofia *pretende* uma certa ruptura com o positivismo lógico e, por conseguinte, com o empirismo em geral, inclusive o clássico empirismo britânico. Por conta disso, Quine é muitas vezes tratado como o proponente original do naturalismo epistemológico. No entanto, é importante ressaltar que, de acordo com a leitura de que a epistemologia humeana é naturalista, Quine não rompeu de fato com o empirismo britânico, embora tenha pretendido fazê-lo. Acontece que Quine tinha em mente uma interpretação tradicional da epistemologia humeana e, portanto, negligenciou algumas similaridades importantes entre seu projeto de naturalização da epistemologia e a proposta humeana de aplicar o método experimental de raciocínio na resolução de problemas típicos da Filosofia — similaridades essas que a leitura naturalista de Hume busca recuperar.

Quine (1951/1961) é particularmente lembrado por sua proposta de superação do que ele chamou de ‘dogmas’ fundamentais da tradição empirista até então: a distinção dicotômica entre proposições analíticas e sintéticas, e o pressuposto reducionista de que todo conhecimento sintético é redutível a proposições atômicas que se referem à experiência imediata. O projeto filosófico de Quine consistia em grande medida em construir um empirismo ainda menos dogmático que o proposto por seus

⁷ Uso ‘fiscalismo’ como um termo coextensivo a ‘materialismo’.

⁸ Essas são as três alternativas mais populares no tempo de Hume candidatas a explicar as causas últimas da realidade, isto é, a causa das impressões sensoriais. De acordo com Hume no *Tratado* I.3.5.2 (meu itálico): “Quanto a essas impressões que surgem dos sentidos, sua causa última é, na minha opinião, *perfeitamente inexplicável pela razão humana*, e sempre será impossível decidir com certeza se surgem diretamente do objeto [hipótese corpuscular], ou são produzidas pelo poder criativo da mente [solipsismo], ou são derivadas do autor de nosso ser [Deus]. Nem tal questão é de qualquer forma relevante para nosso propósito presente. Podemos inferir a partir da coerência de nossas percepções, sejam elas verdadeiras ou falsas; se representam a natureza corretamente, ou são meras ilusões dos sentidos.”

⁹ De acordo com Abrantes (1998, p. 12), “algumas das teses naturalistas defendidas por Quine nesse artigo [“*Naturalized Epistemology*”] foram antecipadas por Dewey”, que é um dos principais expoentes do naturalismo. Dewey propõe uma visão do sujeito em interação ativa com o meio ambiente e se opõe ao reducionismo e ao mecanicismo, mesmo reconhecendo sua importância histórica na construção coletiva da ciência.

antecessores positivistas — o que é um tanto irônico, pois o empirismo já se propõe, desde a modernidade, a ser uma tese antidogmática. De acordo com Abrantes (2018, p. 31), a crítica de Quine à distinção entre proposições analíticas e sintéticas em 1951 abriu caminho, de modo amplo, para o naturalismo em epistemologia, que revê o modo como tradicionalmente se distinguiu uma abordagem científica de uma filosófica. Segundo Quine (1969, p. 83), a epistemologia empirista clássica “aspirava conter, em certo sentido, a ciência natural”, ao passo que a epistemologia naturalizada, “ao contrário, está contida na ciência natural, como um capítulo da psicologia.” Essa seria uma das principais (senão a principal das) diferenças entre ambas as epistemologias. Não obstante, a aspiração dos empiristas clássicos de desenvolver uma epistemologia que contivesse a ciência natural permanece legítima, de certo modo, na epistemologia naturalizada. Existe uma certa relação de reciprocidade entre a epistemologia e a ciência natural, de modo que, em diferentes sentidos, a epistemologia contém a ciência natural ao passo que a ciência natural contém a epistemologia. A epistemologia naturalizada de Quine conclui que “devemos abandonar todas as tentativas de construir a ciência sobre o fundamento oferecido pela chamada ‘primeira filosofia’, ‘metafísica especulativa’ ou ‘epistemologia transcendental’” e que devemos, na epistemologia, investir em “uma abordagem naturalista, que foca na relação entre evidência e teoria, e em precisamente como a ciência realmente se desenvolve e é aprendida por meio da linguagem” (MI, 2007, p. 107). A epistemologia naturalizada de Quine (1969) é uma teoria do conhecimento que se propõe a refutar a tese de que há “uma distinção clara entre conhecimento empírico e *a priori* nos níveis metafísico, epistemológico, psicológico e linguístico” (MI, 2007, p. 108). Assim, o programa quineano de naturalizar a epistemologia “[...] pretende algo mais forte do que meramente assegurar que a epistemologia seja compatível com a ciência. Esse programa está interessado em propor um papel mais forte e positivo para a ciência na formação da epistemologia” (FOLEY, 1994, p. 244). Quine radicaliza o projeto antidogmatista do programa empiricista ao defender que todas as proposições são fundadas da experiência e que, portanto, são todas revisáveis — inclusive os axiomas lógicos. A epistemologia naturalizada de Quine comporta, desse modo, o compromisso com a tese ontológica de que não há nada para além da Natureza sobre o qual poderíamos fazer ciência.

No entanto, embora a origem do naturalismo seja frequentemente atribuída a Quine, o naturalismo enquanto uma abordagem que concebe problemas filosóficos como tratáveis a partir da metodologia empregada tipicamente nas ciências empíricas é presente na história da filosofia pelo menos desde David Hume (1713-1784), cuja obra-prima é literalmente intitulada “*A Treatise of Human Nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*” (em português: “*Um Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em*

assuntos morais”).¹⁰ Chibeni (2014, p. 350) argumenta, a partir principalmente de Kemp-Smith, que, “se a alguém couber a qualificação de fundador dessa perspectiva [o naturalismo], essa pessoa será Hume, e não Quine.” Sob influência do projeto empirista sistematizado primeiro por John Locke¹¹ (1632-1704), Hume busca estabelecer os fundamentos pelos quais se pode aplicar o método experimental — em pleno desenvolvimento pela filosofia natural da época — no estudo sistemático da cognição. Hume argumenta que nem mesmo a filosofia natural, cujo sucesso transformou profundamente a História da Ciência e impressionava todos do seu tempo, concede conhecimento certo e necessário, como era de se esperar desde a antiguidade. Apesar disso, ele argumenta que o método empírico da filosofia natural é o melhor de que dispomos e, portanto, deveríamos buscar aplicá-lo no estudo da natureza humana, pois, se conhecermos o instrumento pelo qual conhecemos a Natureza, que é a própria humanidade, então conheceremos mais e melhor a própria Natureza (cf. *Tratado*, Introdução 10 e *Investigação* 1.16).¹² A pretensão de aplicar “o método experimental de raciocínio” na filosofia, como diria Hume, é um dos princípios fundamentais do naturalismo, que pode ser compreendido como uma variante do empirismo. Ressalvo, no entanto, que o naturalismo não é o mesmo nas filosofias de Hume e Quine. O naturalismo humeano e quineano diferem, dentre outras razões, porque Hume considera a mente humana “em termos de ideias e impressões, sentimentos e paixões, crenças e conhecimento, etc.” enquanto Quine “procurou, de vários modos, reduzir esses conceitos mentais a conceitos físicos” (CHIBENI, 2011, p. 350). É como se a compreensão da mente humana exigisse apenas a compreensão de seus aspectos físicos, sejam eles micro ou macroscópicos, e “isso Hume não aceitaria” — embora “[...] a versão

¹⁰ Ressalvo que “assuntos morais”, para Hume, não se restringe ao domínio da Filosofia que conhecemos por Ética; trata-se, na verdade, de uma expressão que engloba todos os problemas da Filosofia. À época de Hume, a então chamada ‘Filosofia Moral’ se distinguia da ‘Filosofia Natural’ de modo análogo ao pelo qual a Filosofia hoje se distingue da Ciência. Desse modo, Hume claramente estava tentando transpor, com as devidas adaptações, o método empírico (típico da Filosofia Natural) para resolver problemas da Filosofia (Moral).

Até Kemp-Smith, a interpretação de Hume como um naturalista não era comum entre os comentadores, mas esse cenário mudou desde a publicação de “*Hume’s Naturalism*” (1905) seguida da publicação de “*The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*” (1941). É essa interpretação de Hume na qual me basearei nesta monografia: enquanto um naturalista.

¹¹ Locke, cerca de um século antes, já no primeiro parágrafo do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, aborda precisamente o problema de conhecer, a partir dos dados da experiência e sem extrapolações especulativas, a cognição. Abordarei as contribuições de Locke nesse tópico com mais detalhes no desenvolvimento da monografia.

¹² No entanto, Hume também argumenta que nem mesmo a filosofia natural, cujo sucesso transformou profundamente a História da Ciência e impressionava todos do seu tempo, concede conhecimento certo e necessário, como era de se esperar desde a antiguidade. Apesar disso, essa empreitada é o melhor que dispomos para conhecer a Natureza e, portanto, devemos nos apoiar nela para conhecer melhor também a natureza humana, embora com uma série de ressalvas quanto à limitação da aplicação do método experimental na Filosofia e do próprio método experimental enquanto tal.

Em adendo, daqui em diante usarei ‘*Tratado*’ e ‘*Investigação*’ para me referir ao *Tratado da Natureza Humana* (*Treatise of Human Nature*, ‘T’) e à *Investigação Sobre o Entendimento Humano* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, ‘EHU’) de Hume, respectivamente. As citações e referências ao *Tratado* foram retiradas da edição de David Fate Norton and Mary J. Norton, de 2007, e seguirão o seguinte modelo: T [livro].[parte].[seção].[parágrafo]. As citações e referências à *Investigação* foram retiradas da edição de Tom L. Beauchamp, de 1999, e seguirão o seguinte modelo: EHU.[seção].[parágrafo].

behaviorista do projeto quineano perdeu interesse até mesmo para ele, em escritos de uma fase mais avançada” (*idem*, p. 351). Mas embora o naturalismo humeano e quineano divirjam, o núcleo do naturalismo “está tão claro em Hume como em Quine: a abordagem de pelo menos parte das questões sobre a cognição por métodos típicos das ciências naturais” (*idem*, p. 350). Nesse sentido, Hume pode ser interpretado como o primeiro naturalista da história da filosofia, embora essa interpretação da filosofia humeana seja relativamente recente e ainda controversa na literatura especializada, uma vez que Hume não descreve sua filosofia nesses termos.

Não obstante, retrocedendo ainda mais na história da filosofia, podemos, talvez, reconhecer o naturalismo até em Aristóteles, que, já na antiguidade, aplicava na sua prática científica e filosófica alguns dos fundamentos que reconhecemos hoje como típicos do naturalismo epistemológico. Aristóteles, em diversos momentos de sua obra, mas sobretudo em *Segundos Analíticos*, afirma consistentemente que todo conhecimento advém, em última instância, da experiência¹³, e ele não distinguia de modo radical o método das “ciências naturais”, por assim dizer, como a biologia e a física, do método aplicado nas matemáticas; em todos os casos, o método de investigação era demonstrativo. Embora ele nunca tenha sistematizado como transformamos os dados dos sentidos em proposições a serem usadas nas investigações científicas (como fizeram os empiristas britânicos), pois sua teoria da demonstração, exposta sobretudo nos *Segundos Analíticos*, se adequa melhor no que hoje conhecemos por ‘filosofia da ciência’ do que no que conhecemos por ‘epistemologia’, essa teoria pressupunha certas teses epistemológicas — como a de que todo conhecimento provém, em última análise, da experiência. Essa constatação somada ao fato de que Aristóteles explora a natureza da cognição (que ele concebe como ‘alma’) sobretudo no *De Anima* nos conduz à conclusão de que ele era um naturalista, pelo menos num sentido fraco do termo. De acordo com Thompson (1913, p. 201) Aristóteles “era, e é, um grande naturalista”, e, na medida em que era biólogo, além de filósofo, “ele era um estudante da vida em si mesma”, de modo que sua “atitude em relação à vida, tal conhecimento adquirido, posteriormente, ajudou a moldar e formar a filosofia de Aristóteles.” É até “óbvio” dizer que o “treinamento científico de Aristóteles e seu conhecimento biológico influenciaram sua sociologia, sua psicologia, ou, em geral, sua filosofia.”, se “o médico que se torna filósofo continuará sendo médico até o fim, [e] o engenheiro permanecerá sendo engenheiro [...]” mesmo que se aventure em outras áreas do conhecimento (THOMPSON, 1913, p. 203). Desse modo, não é de surpreender que haja uma continuidade forte entre a pesquisa empírica e a reflexão filosófica para Aristóteles, o que o qualifica como um naturalista,

¹³ Conferir, por exemplo, *Segundos Analíticos* I 13, 78a22-b4 e II 19, 100a3-b5.

Em adendo, usarei a numeração bekker para me referir aos textos de Aristóteles, que segue o seguinte modelo: {[obra] [volume] [capítulo],} [página bekker] [coluna bekker] [número bekker da/s linha/s]. As partes entre “{ }” são facultativas.

embora seja preciso fazer algumas ressalvas quanto a essa qualificação. A ‘continuidade entre a ciência e a filosofia’, uma expressão de Quine, “é bastante vaga”, mas, caso fosse perguntado a Aristóteles se é assim que devemos operar, tanto na Ciência quanto na Filosofia, a resposta seria positiva (TEICHMANN, 2020, p. 366). No entanto, embora Aristóteles pudesse concordar com a tese comum aos empiristas modernos de que todo conhecimento provém da experiência, e também concordar com a tese de Quine de que deve haver uma continuidade recíproca entre ciência e filosofia, ele argumentava, diferentemente deles, que *conhecimento mesmo (episteme haplos)*¹⁴ não só é possível, como também que esse é exatamente o tipo de conhecimento que deve ser produzido pelas demonstrações científicas. Pretendo explorar essas semelhanças e essas diferenças na monografia.

Se a interpretação naturalista de Aristóteles é o caso, então não é nem Quine nem Hume o primeiro naturalista da história da filosofia, mas sim Aristóteles — e isso se não houver precursores até do Aristóteles nessa empreitada. Não era nada comum interpretar Hume como um naturalista até meados do século XX; só a partir de Kemp-Smith é que essa situação mudou. Desde o começo do século XX, intérpretes buscam reformar a interpretação sobre Hume, de modo a propor que ele seja tomado como naturalista em vez de cético, ou pós-cético, o que vai na contramão das interpretações clássicas da sua epistemologia.¹⁵ Hoje em dia, a interpretação naturalista de Hume é muito mais difundida entre os intérpretes, embora ainda não seja consensual. No caso de Aristóteles, a situação é menos amigável para os naturalistas; a questão de se ele é ou não um naturalista raramente é pauta de discussão entre os intérpretes. A coletânea *Aristotelian Naturalism* (HÄHNEL, 2020) é uma grande exceção a essa tendência, embora se concentre mais nas especificidades do naturalismo aristotélico na ética do que na epistemologia. Ressalvo, no entanto, que nesta monografia não buscarei argumentar em favor da tese de que Aristóteles e Hume são naturalistas; vou, na verdade, partir desse pressuposto, como hipótese de trabalho, para comparar seus naturalismos entre si e, principalmente, em relação a Quine, tendo em vista o recorte estabelecido pelo problema de como conhecer cientificamente a natureza da cognição — embora eu possa, eventualmente, destacar vantagens dessa tese ao longo do texto.

Para alcançar os objetivos desta monografia, dividi o seu desenvolvimento em três seções. Na primeira seção, dedicada principalmente a Quine, primeiro situo o contexto de sua obra, abordando

¹⁴ Ou seja, conhecimento no sentido estrito do termo: com certeza, universal e necessário. As especificidades desses conceitos eu pretendo explorar com mais detalhe na monografia, mas convém adiantar o seguinte: o conceito de *ciência* assumiu, até a modernidade, exatamente esse sentido clássico de conhecimento (que é certo, universal e necessário), e Hume viveu num período em que o significado desse conceito estava transicionando para o que concebemos hoje por ‘ciência’. Ao passo que o conceito de ciência hoje assume probabilidades e incertezas, jamais assumiria até meados da modernidade.

¹⁵ Ressalvo que o naturalismo humeano não é uma superação do ceticismo, uma vez que Hume declara ser impossível superar o ceticismo de fato; o seu naturalismo convive com seu ceticismo, envolvendo-o. Pretendo explorar essa característica do naturalismo humeano na monografia.

sobretudo a relação de (des)continuidade entre o empirismo clássico e o empirismo lógico que precederam sua pesquisa. Então, a partir de *The Two Dogmas of Empiricism* e *Naturalized Epistemology*, exploro sua proposta de naturalização da epistemologia, com certa ênfase na importância atribuída por Quine ao aspecto evolutivo da cognição. Na segunda seção, dedicada principalmente a Hume, exploro primeiro o contexto de revolução científica onde se inseria seu projeto empirista, com ênfase sobretudo na disputa entre empirismo e racionalismo vigente desde Descartes na Filosofia moderna. Então, a partir principalmente da leitura do *Enquiry on Human Understanding* e do livro I do *Treatise of Human Nature*, busco esclarecer como Hume fundamenta sua epistemologia empirista, com atenção em como Hume concebe a razão dos animais. Na terceira seção, indico semelhanças e diferenças com o programa quineano de naturalização da epistemologia, enfatizando o papel da biologia e, principalmente, a centralidade do método científico em ambas as epistemologias. Por fim, nas considerações finais desta monografia, sintetizo o percurso percorrido no sentido de estabelecer (des)conexões entre os autores aqui abordados, enfatizando a natureza biológica da cognição de acordo com ambas as epistemologias, e indico como pretendo expandir esta monografia no próximo semestre, bem como nos próximos anos.

Seção 1. Quine

Nesta seção, (1) abordo o contexto histórico-conceitual de Quine, indicando com quem ele dialoga e quais são os problemas que orientam seu programa de naturalização da epistemologia; (2) exponho brevemente os argumentos de Quine contra o que ele chamou de ‘dois dogmas do empirismo’ e então busco caracterizar os principais compromissos do programa quineano de naturalização da epistemologia; e, por fim, (3) ilustro o que eu chamo de ‘o problema da subjetividade’ para esclarecer a dificuldade de conceber a cognição, que é um fenômeno subjetivo, no interior do programa quineano de naturalização da epistemologia e, então, esclareço como Quine concebe a mente e como sua concepção evolucionista e comportamental de mente se relaciona com seu naturalismo epistemológico.

1.1. Contexto histórico-conceitual

O naturalismo se torna proeminente na epistemologia a partir da segunda metade do século XX, principalmente com “The Two Dogmas of Empiricism” (1951/1961) e “Naturalized Epistemology” (1969) de Willard Quine, que abriu caminho para uma reaproximação entre a epistemologia e as ciências, fortalecendo o programa naturalista com o progresso da psicologia cognitiva. Por isso, Quine (1951/1961) é geralmente lembrado por sua proposta de superação do que ele chamou de ‘dogmas’

fundamentais da tradição empirista até então: a distinção entre analítico/*a priori* e sintético/*a posteriori*, e o princípio verificacionista do significado. A distinção entre juízos analíticos/sintéticos e *a priori/a posteriori* remonta a Kant¹⁶, e o princípio verificacionista remonta ao positivismo lógico, que pressupunha a distinção entre juízos analíticos/sintéticos e *a priori/a posteriori*.¹⁷ Os dogmas do empirismo são critérios necessários e suficientes para a teoria verificacionista do significado linguístico, que unifica o positivismo lógico do ponto de vista conceitual.

Os positivistas lógicos, que são os ancestrais filosóficos de Quine, surge principalmente a partir dos encontros entre os intelectuais do Círculo de Viena, mas também a partir de outros grupos, como o Círculo de Berlin. Seguindo a tradição empirista britânica, mas em especial a tradição de Hume, “cuja epistemologia empirista e incisivamente crítica do sobrenaturalismo ajudaram a lançar as bases para a ciência moderna” (PIGLIUCCI e BOULDRY, 2013, p. 263), emerge o positivismo lógico no século XX. O positivismo lógico, também chamado de ‘empirismo lógico’, era fundamentado em dois pilares principais: o empirismo clássico e a lógica recém expandida.¹⁸ Como um movimento posterior à Primeira Guerra Mundial, o “positivismo lógico era um apelo aos valores do Iluminismo, em oposição ao misticismo, ao romantismo e ao nacionalismo” (GODFREY-SMITH, 2003, p. 24). Embora o Círculo assumisse teses divergentes em seu interior, era praticamente unânime que a “ciência trabalha com base no método empírico, que consiste em uma progressão indutiva de observação a teorias” (PIGLIUCCI e BOULDRY, 2013, p. 1). Uma das principais fontes de divergências entre os empiristas britânicos modernos e os positivistas lógicos era o fato de que positivistas lógicos dispunham da lógica de primeira ordem, e os empiristas modernos, não.¹⁹ Além disso, os positivistas lógicos abandonaram a noção

¹⁶ Embora esses termos já fossem usados antes, inclusive pelo próprio Hume, é Kant quem introduz de maneira inédita na história da filosofia o conceito de ‘juízos sintéticos a priori’ e, por isso, passou a ser referência para essa distinção. Para Kant na *Crítica da Razão Pura*, juízo é uma proposição predicativa, passível de ser analisada como verdadeira ou falsa. Uma proposição é uma sentença afirmativa ou negativa, em contraste com interrogações e ordens, que não afirmam nem negam nada sobre a realidade. Todo juízo se refere a uma predicação na forma ‘S é P’ em virtude da teoria aristotélica da demonstração, um pressuposto de Kant. E todo juízo é analítico ou sintético, *a priori* ou *a posteriori*. E necessariamente um juízo é analítico ou sintético e *a priori* ou *a posteriori*, sendo três os tipos de juízo: analítico *a priori*, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Analítico é o juízo justificado por meio da análise da predicação, e sintético é o juízo no qual o predicado é diferente do sujeito e, portanto, o juízo cujo predicado não é passível de ser conhecido através da mera análise da sua relação semântica com o sujeito. Já juízo *a priori*, por sua vez, opõe-se a juízo *a posteriori*, e ambos significam, respectivamente, juízo que não depende e que depende da experiência.

¹⁷ Após o surgimento da lógica de primeira ordem com Frege, proposição passou a ser entendida de maneira mais branda, incluindo também enunciados não-predicativos que afirmam estados de coisas no mundo. Mas a característica distintiva de analiticidade permaneceu o critério de verificação do valor de verdade da proposição: se a verificação do valor de verdade da proposição depende apenas da análise dos termos, é uma proposição analítica.

¹⁸ Por mais de dois milênios, de Aristóteles até o final do século 19, a lógica se resumia à lógica proposicional teorizada no *Organon* aristotélico — até que Frege teorizou o cálculo de predicados, fundamentando a lógica de primeira ordem, expandindo a lógica clássica e permitindo o surgimento subsequente de lógicas não-clássicas.

¹⁹ Aliás, fazia parte dos objetivos dos positivistas lógicos o programa de reduzir a matemática à lógica: “se em particular os conceitos da matemática fossem todos redutíveis aos termos claros da lógica, então todas as verdades da matemática passariam a ser verdades da lógica; e certamente as verdades da lógica são todas [...] deriváveis de verdades óbvias por etapas individualmente óbvias” (QUINE, 1969, p. 70).

kantiana de juízos sintéticos *a priori*. Os positivistas lógicos, que se dedicaram de modo especial à filosofia da ciência e à filosofia da linguagem, geralmente entendiam que “uma sentença fechada não tem sentido a menos que tenha conteúdo empírico – exceção sendo feita, talvez, para a matemática” (QUINE, 1998, p. 48) — uma insistência que, na perspectiva de Quine (*idem*, p. 49), “poderia, se atendida, impedir o progresso da ciência.” Isso porque, como é o caso das ciências não-duras (como a psicologia, a economia, a sociologia e a história), “os pontos de verificação são cada vez mais esparsos, a ponto de sua ausência se tornar mais a regra do que a exceção” (*ibidem*). Mais especificamente, para os positivistas lógicos, o fator distintivo de uma sentença com sentido e uma sentença sem sentido era sua verificabilidade, o que nos conduz à conclusão de que, no interior do verificacionismo, o problema da demarcação entre ciência e não ciência também seria solucionado pela verificabilidade das sentenças que compõem as teorias em questão. O princípio da verificação, adaptado ao contexto do problema da demarcação, postula que uma teoria é científica se seus pressupostos básicos puderem ser verificados na realidade, ou seja, se houver evidências empíricas que a comprovem.

Foi Karl Popper quem cunhou a expressão ‘problema da demarcação’ para se referir ao problema filosófico de distinguir “ciência de não-ciência e de pseudo-ciência” (PIGLIUCCI e BOULDRY, 2013, p. 1). Não obstante, esse problema preocupa a filosofia desde pelo menos Aristóteles (embora ele não dispusesse a expressão que desde Popper nomeia o problema), que distingue sistematicamente conhecimento científico de conhecimento por concomitância em *Segundos Analíticos* para desenvolver sua teoria do conhecimento científico. O problema da demarcação, popular na filosofia principalmente durante o séc. XX com o surgimento dos positivistas lógicos, é um dos problemas fundamentais da filosofia da ciência, pois consegue envolver com abrangência as dificuldades relacionadas a definir adequadamente o conceito de ciência.²⁰ Popper propôs a falseabilidade como critério de demarcação como alternativa ao critério da verificabilidade. O critério da falseabilidade consiste basicamente em discernir se uma teoria é capaz de ser posta à prova, de ser testada, de ser falseada. Se a teoria for falseável, ela é científica, independentemente de ela ser de fato verdadeira ou falsa. É óbvio, porém, que no caso de a teoria científica ser provada falsa, ela é irrelevante cientificamente. O princípio da falseabilidade que Popper propõe como uma solução alternativa ao critério da verificabilidade para esse

²⁰ É curioso que na psicologia, uma das ciências cognitivas mais proeminentes, o problema da demarcação seja atualmente um dos assuntos mais destacados. Isso é o caso em virtude do conflito contemporâneo entre a tradição psicanalítica e a psicologia baseada em evidências. Nesse conflito, em virtude do seu compromisso com o que podemos chamar de ‘cientificismo’ (isto é, a tese de que não devemos basear a psicologia em especulações com pouco ou nenhum suporte de evidências científicas), o naturalismo se alinha mais com a psicologia baseada em evidências que com a psicanálise. E embora, ao longo da história da filosofia, tanto o naturalismo quanto a psicanálise tenham se posicionado criticamente contra o positivismo lógico, frequentemente os naturalistas (e os popperianos) são confundidos com positivistas por psicanalistas, pois, diferentemente dos psicanalistas, os naturalistas e os popperianos, embora críticos do positivismo lógico, mantêm o compromisso dos positivistas com a prioridade do método científico em detrimento de outras formas menos rigorosas de investigação.

problema é reconhecidamente mais sofisticado do ponto de vista filosófico do que o princípio da verificabilidade, muito mais apropriado como critério de demarcação (cf. QUINE, 1981, p. 28). Provavelmente, porque não depende dos dois dogmas do empirismo.

Na medida em que distinguíam enunciados analíticos e sintéticos dicotomicamente, os positivistas lógicos pressupunham uma distinção fundamental entre a filosofia e as ciências naturais: ao passo que a filosofia *analisa conceitos*, as ciências naturais *investigam empiricamente* o mundo natural. Mais especificamente, “a filosofia não é uma das ciências naturais” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 117) porque o propósito da filosofia “é o esclarecimento lógico dos pensamentos” (*idem*, p. 177) para delimitar o escopo de proposições com sentido que estamos autorizados a enunciar. Por outro lado, o propósito das ciências naturais é enunciar proposições com sentido sobre o mundo natural a partir de investigação empírica dos fenômenos. É evidente que, para os positivistas lógicos, há uma relação entre ciência e filosofia, mas ambas não se confundem entre si. Pelo contrário: ambas têm propósitos muito diferentes, embora complementares. Um dos projetos do positivismo lógico era construir uma ‘filosofia científica’ na qual a filosofia provê o “cimento lógico” com o qual deve-se agrupar os “tijolos dos sentidos” providos pela ciência a fim de edificar o conhecimento humano, por assim dizer (cf. CARNAP, 1967). Ou, nas palavras de Russell, “explicar o mundo externo como um construto lógico dos dados sensoriais” (QUINE, 1969, p. 530). Como consequência direta do verificacionismo, considera-se que toda a Metafísica, enquanto área de investigação filosófica, não faz sentido (cf. CARNAP, 1959, p. 228). Essa é uma das implicações mais polêmicas do verificacionismo.

Para os positivistas lógicos, que assumiam uma versão adaptada da distinção kantiana dos juízos analíticos/sintéticos e *a priori/a posteriori*, se a verificação do valor de verdade da proposição depende apenas da análise dos seus termos, é uma proposição analítica; e se depende de verificação no mundo, é uma proposição sintética. O princípio da verificação consiste na tese de que toda proposição com sentido é passível de ser reduzida a uma proposição atômica cujo valor de verdade independe de outras proposições. Para verificar o valor de verdade de uma proposição atômica, é preciso compará-la diretamente com o mundo, no caso de a proposição ser sintética, ou analisar seus termos, no caso de a proposição ser analítica. É por isso que para o positivismo lógico era fundamental distinguir enunciados analíticos e sintéticos. Para deixar ainda mais claro, o verificacionismo consiste no seguinte (cf. CARNAP, 1959)²¹:

- (1) Há dois tipos de *proposição com sentido*, as *analíticas* e as *sintéticas*. As analíticas são tautologias ou contradições em virtude da sua forma, como as

²¹ Em “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language” (1959), Carnap expõe em detalhe o verificacionismo como critério de significado.

proposições da matemática. As proposições sintéticas, por sua vez, não podem ter seu valor de verdade averiguado pela simples análise dos termos que as constituem, e são exemplos de proposições sintéticas as proposições das ciências naturais.

- (2) As proposições sintéticas só possuem sentido *mesmo* (ou seja, no sentido estrito do termo, de acordo com o conceito fregeano de sentido) se forem passíveis de redução a uma construção lógica sobre termos que fazem referência à experiência empírica imediata.

Ao passo que o primeiro critério do verificacionismo é inspirado principalmente no *Tractatus* de Wittgenstein e no “On sense and reference” de Frege (1892/2009), o segundo é inspirado principalmente no *Enquiry on Human Understanding* (seção 2, parágrafo 9) de Hume. Os dois critérios do verificacionismo consistem precisamente nos dois “dogmas do empirismo” atacados por Quine: o primeiro, no dogma da distinção entre analiticidade e sinteticidade, e o segundo, no dogma do reducionismo. Quando Quine tenta refutar os dois dogmas do empirismo ele está, na verdade, refutando a teoria verificacionista do significado linguístico.

Certamente a rejeição quineana do princípio verificacionista e da distinção entre juízos analíticos/sintéticos e *a priori/a posteriori* influenciaram sua epistemologia. A epistemologia naturalizada de Quine (1969) é em grande medida uma extensão da sua crítica à dicotomia analítico-sintética e ao reducionismo. De acordo com Abrantes (2018, p. 31), a crítica de Quine à distinção entre proposições analíticas e sintéticas em 1951 abriu caminho, de modo amplo, para o naturalismo em epistemologia, que revê o modo como tradicionalmente se distinguiu uma abordagem científica de uma filosófica. E, de acordo com Foley (1994, p. 245), uma das implicações mais proeminentes dessa rejeição no projeto quineano de naturalizar a epistemologia é a tese de que a epistemologia não pode ser feita *a priori*, indo na contramão do que teorizou racionalistas clássicos como Descartes ou Kant. A epistemologia naturalizada de Quine (1969) é, portanto, uma teoria do conhecimento que se propõe a refutar a tese de que há “uma distinção clara entre conhecimento empírico e *a priori* nos níveis metafísico, epistemológico, psicológico e linguístico” (MI, 2007, p. 108). Isso significa, dentre outras coisas, que “devemos abandonar todas as tentativas de construir a ciência sobre o fundamento oferecido pela chamada ‘primeira filosofia’, ‘metafísica especulativa’ ou ‘epistemologia transcendental’” e que devemos, na epistemologia, investir em “uma abordagem naturalista, que foca na relação entre evidência e teoria, e em precisamente como a ciência realmente se desenvolve e é aprendida por meio da linguagem” (MI, 2007, p. 107). Nas palavras do próprio Quine

(1981, p. 72): “a própria ciência nos diz que nossa informação sobre o mundo está limitada às irritações de nossas superfícies” de modo que “a questão epistemológica se torna, por sua vez, uma questão dentro da ciência: a questão de como nós, seres humanos, conseguimos chegar à ciência a partir de informações tão limitadas.” Isso não significa, no entanto, que Quine concebe a ciência como um empreendimento infalível; pelo contrário: “o filósofo naturalista inicia seu raciocínio dentro da teoria de mundo herdada como um assunto em curso. Ele acredita provisoriamente em tudo isso, mas também acredita que algumas porções não identificadas estão erradas” e, desse modo, “ele tenta melhorar, esclarecer e compreender o sistema de dentro para fora. [Em suma,] ele é o marinheiro à deriva, ocupado [com os reparos] do barco de Neurath” (*ibidem*). Vejamos isso com mais detalhes.

1.2. Epistemologia Naturalizada

Nesta seção, primeiro exponho brevemente os argumentos de Quine contra o que ele chamou de ‘dois dogmas do empirismo’ e, então, indico como esses argumentos se relacionam com o seu programa de naturalização da epistemologia, cujas características fundamentais busco esclarecer na sequência.

1.2.1. Quine contra os dois dogmas

O primeiro dogma, como mencionado, consiste na distinção analítico-sintético, ao passo que o segundo dogma consiste no reducionismo. Ambas juntas compõem os princípios da teoria verificacionista do significado linguístico. Abaixo, uma breve análise de “The Two Dogmas of Empiricism” (1951/1961).

1.2.1.1. O primeiro dogma

A distinção analítico-sintética não é novidade na História da Filosofia. Kant foi o primeiro a usar esses termos para se referir a ela de modo sistemático — incluindo na história da filosofia a noção inédita de ‘juízo sintético *a priori*’ —, mas ela já foi usada por Hume (relações entre ideias e questões de fato), por Leibniz (verdades da razão e verdades de fato) e até por Aristóteles (itens contra-predicáveis e não contra-predicáveis). Quine (1951/1961) concebe a distinção analítico-sintético de tal modo que *um enunciado é analítico quando o seu valor de verdade pode ser determinado pela mera análise dos seus termos*, ao passo que *um enunciado é sintético quando depende da experiência para ter seu valor de verdade determinado*. Quine busca rejeitar essa distinção rejeitando um tipo específico de analiticidade. Para isso, primeiro Quine divide as proposições analíticas em dois tipos (1951/1961, pp. 23-24):

- I. Nenhum não-casado (*unmarried*) é casado.

II. Nenhum solteiro (*bachelor*) é casado.

Enunciados do tipo (i) são aceitos por Quine como verdades lógicas, pois dele pode-se derivar uma inferência direta que resulta em uma proposição tautológica. Ou seja, trata-se de uma proposição cujo valor de verdade pode ser determinado pela mera análise dos termos que a constituem. Veja:

- Nenhuma pessoa não-casada é casada.
- Toda pessoa não-casada é não-casada.

Ou seja: nenhum A é B = todo A é não B.

O problema, para Quine, está no tipo (ii) de proposições analíticas. Os enunciados do tipo (ii) podem ser transformados em verdades lógicas mediante substituição dos termos por sinônimos:

- Nenhum solteiro é casado.
- Todo solteiro é não casado.

Ou seja: nenhum A é B = todo A é não B.

Então, substituímos ‘solteiro’ por ‘não casado’:

- Todo não casado é não casado.

A noção de sinonímia (igualdade de significado) é necessária para definirmos enunciados do tipo (ii) como analíticos, pois sem ela não podemos substituir ‘solteiro’ por ‘não casado’. Desse modo, para caracterizar enunciados do tipo (ii) como analíticos e, assim, termos uma caracterização da analiticidade em geral, é necessário analisar o conceito de sinonímia. A estratégia de Quine é analisar as duas principais concepções de sinonímia que possam sustentar a analiticidade: por definição e por permutabilidade.

A primeira noção de sinonímia é via definições, que Quine divide em três tipos: (1) Definição de dicionário; (2) Definição por explicação; (3) Definição por convenção explícita. Nenhum deles é suficiente para sustentar a noção de sinonímia, pelas razões que vou elencar a seguir com auxílio de Lindermann (2016).

(1) Definição de dicionário: Como podemos determinar que ‘solteiro’ equivale a ‘alguém que não casou’? Segundo Quine, consultar o dicionário não é suficiente, pois a definição presente nele é o resultado do trabalho de um lexicógrafo, um observador empírico cuja função é registrar os padrões de uso linguístico existentes. O lexicógrafo documenta as formas mais comuns de expressões e, se uma determinada população utiliza duas expressões de forma intercambiável em diversos contextos (ou seja, as considera sinônimas), o lexicógrafo registra esse fenômeno. Não dispomos, portanto, de uma justificativa para a sinonímia, mas apenas do registro das crenças a seu respeito.

(2) Definição por explicação: Uma definição explicativa estabelece, de certa forma, uma equivalência entre o termo definido (*definiendum*) e o termo que define (*definiens*). Embora esse tipo de definição não se limite a simplesmente relatar sinônimos já existentes, como faz a definição por dicionário, ela sempre se apoia em contextos de uso específicos (privilegiados) para o termo em questão e amplia esse uso ao definir o termo. Assim, baseia-se em sinonímias preexistentes e, portanto, enfrenta os mesmos obstáculos da definição de dicionário.

(3) Definição por convenção explícita: Esse é o caso mais transparente de sinonímia, pois foi criado expressamente para satisfazer esse propósito. No entanto, não podemos sustentar um status epistêmico privilegiado para a analiticidade com base apenas em convenções arbitrárias, pois assim todo enunciado poderia ser considerado analítico.

A segunda noção de sinonímia analisada por Quine é a por *permutabilidade*. No entanto, há de se perguntar o que é permutabilidade. Se dissermos que a permutabilidade de termos é o caso quando a proposição composta por esses termos é analítica, estaríamos caindo num raciocínio circular, pois o nosso objetivo é definir a noção de analiticidade pela de permutabilidade, e não o contrário. Devemos considerar dois termos sinônimos quando são permutáveis em todos os contextos sem alterar o valor de verdade do enunciado a que pertencem? Ou seja, termos são sinônimos quando são contra-predicáveis? Assumindo que sim, se dissermos que a sinonímia é o caso sempre que um enunciado composto por termos permutáveis é verdadeiro, não se garantiria a analiticidade do enunciado, pois, de acordo com Quine (1951/1961, p. 30), “nada nos assegura que o acordo extensional de 'solteiro' e 'alguém que não casou' deva basear-se no significado em vez de *questões de fato concomitantes*, como sucede no caso do acordo extensional entre 'criaturas com coração' e 'criaturas com rins'.” E, mesmo que acrescentemos o qualificador modal (intensional) da necessidade, não temos uma solução, pois uma proposição só é necessariamente verdadeira quando é analítica, de modo que temos, mais uma vez, um caso de circularidade viciosa: afirmar que P é uma verdade necessariamente verdadeira simplesmente significa que P é uma proposição analítica (cf. SOAMES, 2003, p. 360) e estávamos tentando definir analiticidade, afinal.

Por exaustão, se não podemos explicar analiticidade por sinonímia (tipo (ii) de analiticidade; ‘nenhum solteiro é casado’) nem via definições nem via permutabilidade, então não somos capazes de explicar a analiticidade de sentenças por sinonímia. Se não podemos explicar a analiticidade de sentenças do tipo (ii), então não podemos explicar a analiticidade por completo. Se não podemos explicar a analiticidade por completo, então não estamos autorizados a usar essa concepção para dividir dicotomicamente o conjunto de sentenças com sentido entre proposições analíticas e sintéticas. Em suma, com relação ao primeiro dogma, o da analiticidade, o argumento de Quine é construído para

mostrar que as noções de *analiticidade* e *sinonímia* não podem ser claramente definidas (cf. LINDERMANN, 2016). Quine argumenta que analiticidade por sinonímia não pode ser estabelecida, uma vez que não há tal coisa como um enunciado verdadeiro por ele mesmo, a menos que se trate de uma verdade lógica (proposições analíticas do tipo (i)). O ponto não é que há apenas enunciados sintéticos, mas sim que nenhum enunciado pode ter seu valor de verdade determinado isoladamente – nem analítico, nem sintético. Quine não pretende deixar de usar o termo ‘analítico’; ele apenas busca explicitar que os enunciados analíticos não possuem, como era de se presumir, um status epistemológico privilegiado em relação aos sintéticos. É de se notar, por fim, que Quine acusa a distinção analítico-sintético de ser uma tese metafísica ao chamá-la de dogma, e, por consequência, em certo sentido acusa os positivistas lógicos de hipócritas.

1.2.1.2. O segundo dogma

Quanto ao segundo dogma do empirismo, o do reducionismo, Quine o atribui mais especificamente à tradição empirista. O primeiro dogma, em contraste, não se limita à tradição empirista, haja vista que racionalistas clássicos como Leibniz e Kant usavam a distinção analítico-sintético. Não obstante, para Quine, o núcleo dos dois dogmas é *o mesmo* e consiste na tese de que um enunciado pode ter seu valor de verdade determinado por si mesmo, seja a partir da experiência ou a partir da análise. *Grosso modo*, Hume acreditava que é possível rastrear a origem de todas as ideias até às impressões, e Carnap, de todas as sentenças até os dados dos sentidos. Em suma, ambos acreditavam que é possível rastrear o significado até a experiência empírica. Ao atacar o dogma do reducionismo, Quine dá o seu golpe final contra a teoria verificacionista do significado que unificava o positivismo lógico. Este golpe é mais fácil de reconstruir, uma vez analisado as objeções de Quine contra o conceito de analiticidade.

O dogma do reducionismo pressupõe o dogma da distinção analítico-sintético, pois na medida em que prescreve o confronto de enunciados sintéticos com a experiência imediata para a verificação do seu valor de verdade, pressupõe casos limítrofes: os enunciados analíticos. Se o dogma do reducionismo não pressupusesse o dogma da distinção analítico-sintético, não seria necessário especificar os enunciados a serem confrontados com a experiência imediata como sintéticos; bastaria se referir a eles como ‘enunciados com sentido’, sem mais. Além disso, sem pressupor a analiticidade, os empiristas dificilmente conseguiriam explicar o valor de verdade de proposições de disciplinas formais como a lógica e a matemática. E, como vimos, enunciados analíticos são problemáticos. Segundo Quine (1951/1961, p. 38): “O dogma do reducionismo, mesmo em sua forma atenuada, está intimamente ligado ao outro dogma — que há uma divisão entre o analítico e o sintético. Descobrimo-nos, de fato,

conduzidos do último problema ao primeiro através da teoria da verificação do significado. Mais diretamente, um dogma claramente apoia o outro dessa maneira: enquanto for considerado significativo em geral falar da confirmação e infirmação de uma declaração, parece significativo também falar de um tipo limitado de declaração que é vazia e automaticamente confirmada, *ipso facto*, aconteça o que acontecer; e tal declaração é analítica.” Assim, Quine dá seu golpe mortal contra os dois dogmas do empirismo — ou, pelo menos, acredita que deu.

1.2.2. Naturalizando a epistemologia

O famoso artigo “Epistemology Naturalized” de Quine (1969) é em grande medida uma extensão da sua crítica aos dois dogmas do empirismo. Na epistemologia, o argumento de Quine contra os dois dogmas do empirismo mostra que a tese fundacionista não pode ser levada adiante, pois não há tal coisa como um enunciado significativo verdadeiro por si mesmo que possa servir como axioma para a dedução de outros enunciados. Se o fundacionismo está fora de questão e o infinitismo permanece uma opção não atraente, resta-nos o coerentismo. Quine propõe, portanto, uma teoria holista do significado e, por consequência, do conhecimento. A contra-proposta de Quine (1951/1961, p. 38), que é “essencialmente derivada da doutrina de Carnap sobre o mundo físico no *Aufbau* (1967), é que nossas afirmações sobre o mundo externo enfrentam o tribunal da experiência sensorial não individualmente, mas apenas como um corpo coletivo.” De acordo com Pettersen, “a mudança sugerida pelo abandono dos dogmas é uma alteração no modo de tratar a idéia de significado” (2006 , p. 69). Se levarmos a posição de Quine a cabo, perceberemos que não há tal coisa como significado isolado de contexto. O significado só pode ser atribuído quando tomamos as sentenças em relação (i) a outras sentenças, (ii) ou à teoria, ou (iii) à linguagem em que ela aparece. Em suma, o programa quineano de naturalizar a epistemologia é “sustentado por três compromissos: empirismo, holismo e realismo” (VERHAEGH, 2018 , p. 56). Seu compromisso com o empirismo é bem menos problemático que seu compromisso com o realismo fisicalista, e seu compromisso com o holismo alterna entre um holismo modesto, restrito às ciências empíricas, e um holismo amplo, que abarca desde as ciências empíricas até a matemática, passando pelas demais disciplinas. Vejamos essas características com mais detalhe.

1.2.2.1. O núcleo do programa de naturalização da epistemologia

A imagem metafórica que Quine usa para descrever o discurso das ciências é a de um campo de força, onde os enunciados periféricos são aqueles que estariam em confronto direto com nossa experiência empírica e determinam a extensão do campo total. Na medida em que adentra-se o campo de força em direção ao centro, os enunciados parecem mais distantes da experiência, mas suas

condições de verdade permanecem em mútua relação com os enunciados periféricos, formando um único corpo. Desse modo, “um conflito com a experiência, na periferia, ocasiona reajustamento no interior do campo. Os valores de verdade devem ser redistribuídos entre alguns de nossos enunciados” (QUINE, 1951/1961, p. 39). Percebemos que nesta imagem vemos esfumar-se a distinção entre a ciência natural e a filosofia proposta pelos positivistas lógicos. Embora os enunciados da filosofia, assim como os da lógica e da matemática, estejam relativamente mais ao centro do que os da ciência empírica, todos são passíveis de revisão e, além disso, estão intrinsecamente relacionados. Quine radicaliza o projeto antidogmatista do programa empirista ao defender que todas as proposições são fundadas da experiência e que, portanto, são todas revisáveis — inclusive os axiomas lógicos, como o princípio do terceiro-excluído (que postula que uma proposição é verdadeira ou falsa, não havendo terceira alternativa distinta da verdade ou falsidade).²² Assim, a resistência para revisar proposições da lógica se justificaria com base no fato de que essas proposições são fundamento para muitas outras proposições, e revisar essas proposições centrais no nosso “campo de força”, por assim dizer, implicaria ter que fazer uma reforma conceitual significativamente robusta.

Ao assumir que todos os enunciados com sentido são passíveis de revisão, considera-se a ciência como uma construção humana falível como qualquer outra, cujo valor epistemológico privilegiado só pode ser assegurado por seu aspecto pragmático. Nas palavras de Quine (1951/1961, p. 43), “a cada ser humano é dada uma herança científica mais um contínuo fogo de barragens de estimulação sensorial; e as considerações que o guiam na urdidura de sua herança científica para ajustar suas contínuas incitações sensoriais são, quando racionais, pragmáticas.” A ciência é, de acordo com essa perspectiva, um processo de sofisticação disciplinado: a confiabilidade científica se deve precisamente ao comprometimento comunitário com a honestidade intelectual na prática científica aliada à sua permanente revisibilidade. O esquema conceitual da ciência serve sobretudo para organizar a experiência passada e assim fornecer condições de prever a experiência futura, de modo que não há diferença na natureza dos enunciados da ciência e da filosofia: ambos são empírico-especulativos. Não obstante, nosso desenvolvimento conceitual foi tão disciplinado com padrões de correção socialmente estabelecidas ao longo da história que nós passamos a poder representar o mundo de maneira cada vez mais confiável, haja vista toda tecnologia que fomos capazes de desenvolver. Nesse cenário, a epistemologia é, como Quine coloca (1969, p. 83), o estudo da relação entre o “escasso *input*” dos sentidos e o “torrencial *output*” das teorias científicas. Nas palavras de Tsehay (2019, p. 41), o foco da

²² “Na verdade, Quine parece até desistir da ideia de que ‘nenhuma declaração está imune à revisão’ nas fases posteriores de sua carreira” (VERHAEGH, 2018, p. 126), mas não vou entrar nesse mérito aqui. Basta, para os meus propósitos, indicar como o falibilismo é uma parte importante do naturalismo quineano.

epistemologia naturalizada, que, como parte da ciência natural, “tem liberdade de usar os resultados das ciências naturais para responder às suas perguntas”, é “entender como os seres humanos processam observações para produzir teorias”, isto é, entender “como nós, seres humanos, conseguimos chegar à ciência a partir de informações tão limitadas”.

Em “Five Milestones of Empiricism” (1981, pp. 67-72), Quine elenca e disserta sobre cinco eventos que transformaram o empirismo para melhor. De acordo com ele, “o primeiro é a transição de ideias para palavras. O segundo é a mudança de foco semântico de termos para sentenças. O terceiro é a mudança de foco semântico de sentenças para sistemas de sentenças” (QUINE, 1981, p. 67). Esses eventos foram atribuídos sobretudo a John Locke, Jeremy Bentham e Pierre Duhem. O quarto e o quinto, por sua vez, são propostas de Quine (*ibidem*): “o quarto é, na frase de Morton White, o monismo metodológico: abandono do dualismo analítico-sintético. O quinto é o naturalismo: abandono do objetivo de uma primeira filosofia anterior à ciência natural.” Esses eventos estão intimamente ligados uns aos outros, e o estágio mais sofisticado do empirismo é, na perspectiva de Quine, o naturalismo epistemológico. Quine representa uma ruptura com o positivismo lógico e, por conseguinte, com o empirismo tradicional de modo geral, embora Quine não pretendesse derrubar o empirismo ao refutar esses dois dogmas. Pelo contrário, Quine pretendia reformar o empirismo para melhor, e o faz inaugurando, junto com outros filósofos, como Popper, uma fase na filosofia analítica que podemos chamar de ‘pós-positivista’. Como ressaltai na introdução, Quine pretendia construir um empirismo ainda menos dogmático que o proposto por seus antecessores empiristas, tanto os positivistas lógicos quanto os empiristas clássicos, e isso é até um tanto irônico, pois o empirismo já se propõe, desde a modernidade, a ser uma tese antidogmática.²³

Em seu núcleo, a proposta de uma epistemologia naturalizada consiste na recusa de justificação *a priori*. De acordo com Kail (2020, p. 62), o naturalismo de Quine é “principalmente direcionado contra o apriorismo da epistemologia tradicional e da filosofia da ciência, ou seja, contra qualquer tentativa de estabelecer *a priori*, por meio de análise conceitual ou contemplação pura, os métodos para adquirir conhecimento.” A recusa da analiticidade é uma etapa fundamental para a proposta de uma epistemologia naturalizada, pois é necessário abandonar a ideia de fundamentar e reduzir todo o conhecimento a uma série de proposições auto-evidentes para que a epistemologia naturalizada seja possível. Com essa ideia, Quine pôde recusar toda a proposta empirista-fundacionista para a semântica e para a epistemologia, abrindo o caminho para um modo completamente diferente de se pensar essas disciplinas. Temos aqui uma poderosa rejeição à “filosofia primeira” de Descartes, tomada como molde para a epistemologia desde o início da modernidade. Pensar a filosofia como primeira significa

²³ Abordarei esse aspecto do empirismo britânico, sobretudo do empirismo humeano, adiante.

concebê-la como uma fundação das ciências e do conhecimento em geral, buscando uma base sempre segura onde a fundação fosse estabelecida. Diferentes ideias desempenharam o papel de fundação do conhecimento: ‘*a priori*’, ‘idéias inatas’, ‘impressões’ ou ‘juízos analíticos’. Se as observações de Quine estiverem corretas, não há lugar para essas idéias. Mas aí surge o problema: como pensar a epistemologia sem esses pressupostos? Em outras palavras, por que manter a epistemologia se ela se baseia em proposições sintéticas articuladas, exatamente como a psicologia? Esse parece ser o maior problema da epistemologia naturalizada de Quine: o fim da epistemologia.

De acordo com Quine (1969, p. 75), “a estimulação dos receptores sensórios constitui, em última análise, toda a evidência na qual cada um terá podido basear-se para chegar à sua imagem do mundo”; nesse cenário, “por que não ver simplesmente como essa construção realmente se processa? Por que não ficar [apenas] com a psicologia?”. Ou seja, qual é a utilidade da epistemologia se não podemos justificar nossa concepção de conhecimento *a priori*? Quine acredita que, se não é mais possível reconstruir toda a nossa imagem do mundo a partir da lógica e dos dados dos sentidos, como propunham os positivistas lógicos, resta-nos tentar explicar como chegamos à ciência que temos e como ela parece explicar e prever muito bem os eventos futuros. Semelhante proposta é a de Hume. A mudança que ocorre de Carnap para Quine pode ser estabelecida nos seguintes termos: há um abandono da proposta de reconstrução lógica do conhecimento e a sua substituição por uma tentativa de explicação descritiva de como nós chegamos ao conhecimento que temos. É exatamente aqui que a psicologia entra e a discrepância entre a epistemologia naturalizada e a tradicional aparece de modo mais proeminente.

1.2.2.2. Epistemologia: naturalizada versus tradicional

De acordo com Quine (1981, p. 72), “o naturalismo não repudia a epistemologia, mas a assimila à psicologia empírica.” Não obstante, o papel que a psicologia é chamada a desempenhar na epistemologia naturalizada não é o mesmo ligado à velha ideia de uma filosofia primeira. Quine não pretende tirar a epistemologia desse lugar para colocar a psicologia. A psicologia entra no jogo como a melhor ciência que temos disponível para explicar como nosso conhecimento é adquirido por meio dos nossos processos cognitivos naturais. Esse movimento da entrada da psicologia revela uma tendência da nova abordagem epistemológica: estudar o conhecimento como um fenômeno empírico, como um fenômeno no mundo natural como outro qualquer. Quine (1969, p. 83) diz:

#T1 A antiga epistemologia aspirava a conter em si, num certo sentido, a ciência natural; ela a construiria, de algum modo, a partir dos dados dos sentidos. No seu novo quadro, inversamente, a epistemologia está contida na ciência natural, como um capítulo da psicologia. Mas, a seu modo, o antigo envolvimento continua a ser válido.

[...] Nosso próprio empreendimento epistemológico, portanto, assim como a psicologia da qual a epistemologia é um capítulo e o todo da ciência natural onde a psicologia inteira figura como um dos livros – tudo isso é construção nossa ou projeção a partir de estimulações semelhantes às que atribuímos ao nosso sujeito epistemológico.

Ou seja, existe uma certa relação de reciprocidade entre a epistemologia e a ciência natural, de modo que, em diferentes sentidos, a epistemologia contém a ciência natural ao passo que a ciência natural contém a epistemologia. Assim, não há uma eliminação da epistemologia em favor da psicologia. Em vez disso, há um pertencimento mútuo entre as duas. Nesse sentido, em vez de falar de contenção da epistemologia pela psicologia, ou vice-versa, é melhor dizer que ambas têm o mesmo objetivo: compreender como chegamos a ter o conhecimento do mundo natural. E o modo pelo qual ambas as disciplinas empreendem na compreensão dos processos pelos quais conhecemos o mundo é (ou, pelo menos, deve ser, de acordo com Quine) inspirado no método das ciências naturais. No seu projeto de naturalização da epistemologia, Quine defende, portanto, uma continuidade radical entre ciência e filosofia, de modo que a epistemologia não morreu no interior do naturalismo; em vez disso, assumiu outra roupagem. Segundo Quine (1969, p. 82), “[...] a epistemologia continua a avançar ainda, embora num novo quadro e com um status clarificado. A epistemologia, ou algo que a ela se assemelhe, encontra seu lugar simplesmente como um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico.”

A tese de que a epistemologia é um ramo da psicologia é central para a epistemologia naturalizada de Quine, pois “é a psicologia que estuda como os seres humanos constroem suas crenças sobre o mundo, dado os estímulos sensoriais que recebem”, de modo que “o 'novo' epistemologista procura explicar como a produção teórica é causada pela entrada sensorial; ele estuda a relação causal entre uma entrada escassa e uma saída torrencial” (TSEHAY, 2019, p. 41). A diferença notável entre a epistemologia clássica e a naturalizada é em relação à justificação de crenças: ao passo que um epistemologista tradicional está interessado em questões normativas sobre racionalidade, justificação e conhecimento com propósito central de responder “se existe uma relação de apoio epistêmico — uma relação justificadora — entre nossas evidências básicas e nossas crenças sobre o mundo” (*ibidem*), um naturalista em epistemologia, por outro lado, “está interessado na rota de causação que leva da entrada escassa à saída torrencial; ele não está interessado em uma rota justificatória”, isto é, “ele está prestando atenção à relação causal entre a entrada sensorial e a crença que é formada com base nessa entrada” (*idem*, pp. 41-42). Se uma crença é justificada ou não, isso é irrelevante para a epistemologia naturalizada, pois “um estímulo físico não justificado é processado exatamente da mesma forma que um

justificado”, e, portanto, “a questão epistemológica tradicional do que justifica uma crença é um assunto independente do ponto de vista de um defensor da epistemologia naturalizada” (*ibidem*). A diferença entre a filosofia e a ciência, portanto, não é tipológica, como a ideia de uma ‘filosofia primeira’ sugere; a diferença é apenas gradativa. Esta é parte do significado de ‘naturalizada’, em ‘epistemologia naturalizada’: uma epistemologia unida às ciências. Tanto a epistemologia tradicional quanto a naturalizada se dedicam a estudar sobre evidências básicas e crenças sobre o mundo, mas de um modo diferente: “os epistemologistas tradicionais procuravam ver se havia uma relação de apoio epistêmico entre os dados e as crenças [, enquanto] os epistemologistas naturalizados buscam entender a natureza da conexão causal entre eles” (TSEHAY, 2019, p. 42). A epistemologia, na medida que é conduzida de modo científico, é naturalizada, embora ainda haja um sentido em que a epistemologia naturalizada contém a ciência, como pretendiam os epistemólogos clássicos: “nossas teorias e crenças sobre o mundo, que constituem nossa ciência, são parte do objeto de estudo da epistemologia” e, em virtude da contenção recíproca entre epistemologia e ciência, ambos podem ser “mutuamente restritivos” (*idem*, p. 41). Quine (1960) identifica então o novo lugar que o cientista e o filósofo vão ocupar: O cientista tem a responsabilidade de investigar o mundo através dos objetos físicos, encaixando-os em certas classes. O filósofo, por sua vez, tem a responsabilidade de escrutinar a aceitação acrítica dos objetos físicos e das categorias usadas para investigar esses objetos. Ou seja, o filósofo assume uma posição meta-teórica de investigação conceitual.

Como Quine esclarece já no começo de “Epistemology Naturalized” (1969), ele divide a epistemologia em duas partes: o *lado doutrinário* da epistemologia está preocupado com “justificar nosso conhecimento das verdades da natureza” (p. 71), ao passo que o *lado conceitual* da epistemologia está preocupado em “explicar a noção de um corpo em termos sensoriais” (*ibidem*). Em outras palavras, enquanto “o lado conceitual consiste na explicação das noções de corpo em termos sensoriais”, o lado doutrinário consiste no “estabelecimento das leis do conhecimento”, e o lado doutrinário “utiliza termos sensoriais para justificar nosso conhecimento das verdades da natureza”, pois “os estudos conceituais facilitariam os doutrinários, uma vez que quanto mais claro o termo se torna, mais certo ele se torna, o que aumenta a chance de que as verdades sejam óbvias” (TSEHAY, 2019, p. 40). O que esses dois lados têm em comum é que ambos estão preocupados com a relação entre teoria e evidência a partir das noções de *verdade* e *significado* (cf. CARLSON, 2021). De acordo com Quine, o objetivo da epistemologia tradicional está centralizado no lado doutrinário da epistemologia e consiste fundamentalmente em “explicar como nossas crenças sobre o mundo ao nosso redor podem ser justificadas com base na evidência de nossos sentidos” (CARLSON, 2021, p. 3). Para Descartes, por exemplo, atingir esse objetivo implica encontrar um meio de eliminar a distância entre o conteúdo

fenomenal que experimentamos em nossas mentes e a realidade externa que esse conteúdo busca representar. Se pudéssemos superar essa discrepância entre nossos sentidos e o mundo, demonstraríamos como a evidência sensorial pode fundamentar nossas convicções sobre o mundo que nos circunda, e portanto elevaríamos o status epistêmico de nossas convicções. No entanto, a epistemologia tradicional impôs uma restrição severa à realização de seu próprio objetivo, pois “objetos físicos, incluindo nossos órgãos sensoriais e sistema nervoso, não são eles próprios parte do conteúdo fenomenal de nossas mentes” e, portanto, “não podemos usar informações sobre tais objetos para nos ajudar a alcançar o objetivo de explicar como nossas crenças sobre o mundo podem ser justificadas com base em nossos sentidos” (CARLSON, 2021, p. 4). De acordo com Quine (1969, pp. 75-76), confiar em informações científicas “foi proibido em épocas anteriores como raciocínio circular. Se o objetivo do epistemologista é a validação dos fundamentos da ciência empírica, ele derrota seu propósito ao usar a psicologia ou outra ciência empírica na validação.” Assim, de acordo com Stroud (1984, p. 220), a questão principal da epistemologia tradicional “pretendia colocar todas as informações [científicas] em risco e, portanto, torná-las indisponíveis para tais propósitos explicativos.”

É a partir dessa restrição que “a epistemologia tradicional passa a *incluir* a ‘primeira filosofia’” e “as investigações epistemológicas devem ser conduzidas de uma maneira que seja anterior e independente dos resultados da ciência natural” (CARLSON, 2021, p. 4). Desse modo, a epistemologia tradicional passa a incluir a filosofia primeira “como uma restrição para alcançar seu objetivo declarado”, pois, “se a tarefa da epistemologia é justificar os resultados da ciência natural, esses resultados não podem ser usados na justificação, sob pena de circularidade viciosa” (*ibidem*). Uma vez que a filosofia primeira passa a ser uma restrição à epistemologia tradicional, conceitos de objetos físicos passam a ser definidos em termos de conceitos fenomenais como estratégia conceitual para contornar a restrição: “a estratégia de definir conceitos de objetos físicos em termos de conceitos fenomenais obedece à restrição da primeira filosofia porque a atividade de construir definições pode ser conduzida antes e independentemente de informações científicas sobre o mundo” (*idem*, p. 5). Um exemplo de epistemologia tradicional, de acordo com Carlson (*ibidem*), é a do Carnap, pois, no seu interior, “o trabalho conceitual de esclarecer a relação entre uma sentença sobre objetos físicos e a evidência sensorial era uma estratégia para alcançar o objetivo doutrinário de determinar se essa sentença era verdadeira.” Em suma, “o objetivo e a estratégia da epistemologia tradicional são moldados por sua restrição, sua restrição aos recursos da filosofia sem ajuda da ciência natural ou de outras fontes de informações sobre corpos físicos” (*ibidem*), o que Quine rejeita radicalmente ao defender que “é dentro da própria ciência, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade deve ser identificada e descrita” (QUINE 1981, p. 21).

Quine rejeita a tarefa do lado doutrinário da epistemologia tradicional, que é “mostrar como derivar verdades sobre objetos físicos a partir de verdades sobre dados sensoriais, solidificando assim o status justificatório de afirmações sobre objetos físicos”, pois “ele pensa que Hume mostrou que não podemos derivar verdades sobre objetos físicos a partir de verdades sobre dados sensoriais. E esta é uma atitude que ele manteve consistentemente ao longo de sua carreira” (CARLSON, 2021, p. 5). O projeto doutrinário da epistemologia tradicional é fortemente prejudicado pelo argumento cético de Hume quanto aos raciocínios que relacionam causa e efeito: “do lado doutrinário, não vejo que estejamos mais avançados hoje do que onde Hume nos deixou. *O dilema humeano é o dilema humano*” (QUINE, 1969, p. 74, minha ênfase). Ele também concordava com o princípio da falseabilidade proposto por Karl Popper segundo o qual a observação serve apenas para refutar teorias científicas, e não para apoiá-las. Não obstante, como explica Verhaegh (2018), para Quine, a impossibilidade de alcançar o objetivo da epistemologia tradicional não é o verdadeiro problema, mas sim o fato de que mesmo que pudéssemos derivar verdades sobre objetos físicos a partir de verdades sobre dados sensoriais, isso não solidificaria ainda mais o status justificatório de afirmações sobre objetos físicos. Isso porque, segundo Quine, dados sensoriais são suposições, assim como objetos físicos, e, portanto, “os dados sensoriais não são mais epistemologicamente fundamentais do que os objetos físicos”, de modo que seria inútil tentar “reduzir o discurso sobre objetos físicos ao discurso sobre dados sensoriais com o propósito de solidificar o status justificatório do discurso sobre objetos físicos” (CARLSON, 2021, p. 6). Além disso, “do ponto de vista de nossa melhor teoria geral atual, os dados sensoriais são muito mais epistemologicamente frágeis do que os objetos físicos. Portanto, é claro que seria inútil tentar justificar epistemicamente o discurso sobre objetos físicos em termos do discurso sobre dados sensoriais” (*ibidem*). De acordo com Quine (1960, p. 1), “o discurso sobre qualidades sensoriais subjetivas vem principalmente como um idioma derivado” no sentido de que “quando alguém tenta descrever uma qualidade sensorial particular, ele geralmente recorre a referências a coisas públicas — descrevendo uma cor como laranja ou heliotrópio, um cheiro como semelhante ao de ovos podres.” E “se melhorarmos nossa compreensão do discurso comum sobre coisas físicas, não será reduzindo esse discurso a um idioma mais familiar [, pois] não há nenhum”; isso só acontecerá “clarificando as conexões, causais ou de outra forma, entre o discurso comum sobre coisas físicas e vários outros assuntos que, por sua vez, entendemos com a ajuda do discurso comum sobre coisas físicas” (QUINE, 1960, p. 3).

Em suma, para Quine, são os objetos físicos, e não os dados sensoriais, que são conceitualmente fundamentais, embora o projeto de uma reconstrução racional do mundo a partir de dados sensoriais seja “uma ideia atraente, pois traria o discurso científico para uma relação muito mais explícita e sistemática com seus pontos de verificação observacionais. Minha única ressalva é que estou

convencido, *com pesar*, de que não pode ser feito” (QUINE, 1981, p.23, minha ênfase). Assim, enquanto o objetivo tradicional da epistemologia (seu lado doutrinário) deve ser rejeitado porque é inútil persegui-lo, a estratégia tradicional da epistemologia (seu lado conceitual) deve ser rejeitada, "com pesar", porque é impossível implementá-la. O que motivou “os esforços heróicos de Carnap no lado conceitual da epistemologia” (QUINE, 1969, p. 74) é a ideia de que, se os dados sensoriais fossem de fato mais fundamentais que os objetos físicos, então poderíamos compreender com mais clareza a relação entre evidência e teoria, conceitos fenomênicos e físicos. Isto é, “enquanto o objetivo da epistemologia tradicional deveria ser abandonado, a estratégia que Carnap e Russell escolheram para alcançar esse objetivo parecia digna de busca por si só”, pois “o projeto conceitual tradicional prometia aumentar a clareza e a sistematicidade de nosso discurso sobre o mundo, e esta é a razão pela qual Quine vê valor nesse projeto, apesar de rejeitar o projeto doutrinário tradicional como inútil” (CARLSON, 2021, p. 8). Tendo esse cenário em vista, é de se perguntar que estratégia conceitual para resolução do problema da justificação é proposta pelo programa de naturalização da epistemologia, afinal. De acordo com Carlson (*ibidem*), “a estratégia da epistemologia naturalizada é desenvolver uma maneira de compreender nosso discurso sobre o mundo como parte da ciência natural” e “a principal diferença entre a estratégia tradicional e a estratégia naturalizada é que a estratégia tradicional estava tentando conectar conceitos físicos a conceitos fenomenais” ao passo que “a estratégia naturalizada está tentando conectar nosso discurso sobre o mundo à ciência natural.” Em outras palavras, enquanto, por um lado, “a epistemologia tradicional era uma tentativa de resolver o problema de justificação que surge da suposição de que *os objetos físicos* são epistemologicamente distantes de nós”, por outro lado “a epistemologia naturalizada é uma tentativa de resolver o problema de justificação que surge da suposição de que *nosso discurso sobre o mundo* é epistemologicamente distante de nós” (*ibidem*).

Podemos afirmar que o naturalismo quineano pode ser analisado sob dois aspectos (cf. PETERSEN, 2006, pp. 79-80). Primeiro, segundo essa concepção, o único modo legítimo de se investigar o mundo é através da investigação da natureza. Dito de modo mais preciso, através de uma investigação dos processos físicos manifestados na natureza. Este é o aspecto mais problemático do naturalismo quineano, se comparado com outras formas de naturalismo: o fisicalismo eliminativista. Segundo, a filosofia não ocupa um lugar privilegiado no estudo do nosso conhecimento do mundo; não há algo como uma filosofia primeira pela qual avaliamos o sucesso do programa investigativo das ciências. Esse aspecto do naturalismo quineano é provavelmente ponto pacífico entre os naturalistas. Para ilustrar esse segundo aspecto do seu naturalismo, Quine recorre à metáfora do barco de Neurath (cf. 1981, p. 72). Em linhas gerais, essa metáfora diz que, ao estarmos no meio do oceano, não há como reconstruir o nosso navio de uma vez só; o máximo que dá para fazer é verificar quais partes dele não

estão funcionando bem e então substituí-las, uma por uma, como numa reforma. Depois de um longo e duro trabalho, pode ser que o navio que saiu da doca não seja mais o mesmo que está navegando. No entanto, embora o navio possa ter sido totalmente reconstruído, isso não aconteceu de uma só vez. A questão aqui é que a epistemologia pode ser totalmente reavaliada e reconstruída, mas nunca de um ponto de vista externo, como se o navio não estivesse navegando. Desse modo, de acordo com Quine (1960, pp. 275-276):

#T2 A tarefa do filósofo difere das outras [de outros estudiosos], então, no detalhe; mas não de um modo drástico como aquele suposto por quem imaginava para o filósofo um ponto vantajoso fora do esquema conceitual que ele assume. Não há tal exílio cósmico. Ele não pode estudar e revisar o esquema conceitual fundamental da ciência e do senso comum sem ter algum esquema conceitual no qual trabalhar. Ele pode escrutinar e melhorar o sistema de dentro, apelando para coerência e simplicidade; mas esse é o método do teórico em geral

Ao dizer que não há um ponto de vista externo, Quine mostra que não há um ponto de vista *a priori* que independa de qualquer inter-relação teórica e experiencial. De acordo com Stroud (1984, p. 211), que aliás é um dos críticos mais sofisticados de Quine, "a 'epistemologia naturalizada' de Quine repousa na negação de qualquer posição 'externa'" de modo que "a ciência e o conhecimento cotidiano, bem como as linguagens e processos de pensamento nos quais são perseguidos e expressos, devem ser vistos como fenômenos naturais e estudados, descritos e explicados cientificamente como qualquer outra parte do mundo natural." A epistemologia e a ciência feitas por nós dependem do esquema conceitual que usamos (nossa língua), e certamente não há pontos externos a este esquema conceitual a partir dos quais possamos produzir conhecimento livre de vieses. O naturalismo é, portanto, "o reconhecimento de que é dentro da própria ciência, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade deve ser identificada e descrita" (QUINE, 1981, p. 21).

1.2.2.3. O significado e a indeterminação

Todo o programa de uma epistemologia naturalizada, principalmente o modo como Quine encara o problema da evidência empírica, nasce da re-avaliação do conceito de *significado*, uma vez que o verificacionismo que ele busca refutar em "The two dogmas of empiricism" é uma teoria do significado. A *tese da indeterminação da tradução*, também conhecida como 'tese da indeterminação da tradução radical', e que foi exposta principalmente em *Word and Object* (1960), consiste na defesa de que não há correspondência unívoca entre linguagens, inclusive linguagens de teorias científicas. Diz Quine (1969, p. 82):

#T3 A consideração crucial por trás do meu argumento em favor da indeterminação da tradução era de que um enunciado sobre o mundo não tem sempre ou não tem frequentemente um cabedal de consequências empíricas que possa ser isolado e dito próprio a ele. Essa consideração servia também para dar conta da impossibilidade de uma espécie de redução epistemológica em que cada sentença fosse equiparada a uma sentença em termos observáveis e lógico-matemáticos. E a impossibilidade dessa espécie de redução epistemológica faz desaparecer a última vantagem que a reconstrução racional parecia ter sobre a psicologia.

O argumento de Quine em favor da indeterminação da tradução conclui que um enunciado sobre o mundo não possui um conjunto isolado de consequências empíricas que seja exclusivamente seu, o que significa que não podemos identificar univocamente a verdade de um enunciado apenas observando as evidências empíricas, já que essas evidências podem ser consistentes com múltiplas traduções ou interpretações do enunciado. Devido a essa falta de exclusividade entre evidência empírica e significado, a tradução entre línguas diferentes torna-se indeterminada, e disso se segue que não existe uma única tradução correta, mas várias possíveis que se ajustam às mesmas evidências empíricas. Uma das consequências dessa tese é a rejeição de que podemos reduzir todo o conhecimento a enunciados observáveis e lógico-matemáticos, como os positivistas almejavam. Tradicionalmente, a “reconstrução racional”, que consiste no programa de tentar reconstruir todo o conhecimento humano de maneira lógica a partir de dados empíricos, era vista como superior à psicologia, que estuda empiricamente como as pessoas pensam e conhecem, com todas as suas idiossincrasias e imperfeições. E, dada a impossibilidade de uma redução epistemológica a enunciados “observáveis e lógico-matemáticos”, a distinção entre reconstrução racional e psicologia perde sua importância. Vamos analisar essa tese da indeterminação com mais detalhes.

Basicamente, essa tese afirma que, ao traduzir uma língua para outra, não há critérios objetivos para determinar uma tradução única e correta. Isto é, para qualquer palavra ou frase em uma língua, pode haver múltiplas traduções corretas possíveis em outra língua, e nenhuma base empírica pode decidir entre elas. Para ilustrar seu ponto, Quine propõe um experimento mental (cf. 1960, p. 28): imagine uma situação em que um linguista está inserido no meio de uma comunidade recém-descoberta, cuja língua é previamente desconhecida e não é de nenhum modo similar à sua própria língua. Nesse cenário, como o linguista poderia começar a traduzir esse idioma? O linguista não conta com um intérprete, certamente, e os únicos dados com os quais ele pode contar se resumem às expressões linguísticas desse povo e o comportamento que as acompanha. O linguista se vê obrigado, portanto, a inferir qual é o significado das expressões proferidas pelos nativos com base em certas regularidades do

comportamento deles que estejam associadas a essas expressões; isto é, “o linguista não terá outra opção senão descobrir que observações ou comportamentos contam como *evidência* a favor ou contra de tais proferições [linguísticas]” (NASCIMENTO, 2008, p. 49). Tome, então, como exemplo, o termo fictício ‘gavagai’: se um nativo aponta para um coelho e diz ‘gavagai’, o linguista poderia traduzi-la como ‘coelho’, ‘coelhidade’ ou ‘uma parte não destacada de coelho’, e todas essas traduções são *igualmente compatíveis* com as observações, de modo que, sem informações contextuais complementares, não há como decidir qual é a correta (cf. QUINE, 1960, pp. 52-53).

Se todas as evidências observacionais do comportamento dos nativos quanto ao significado de ‘gavagai’ contam igualmente a favor de todas as três traduções possíveis, então é preciso contar com o *aparato de individuação da linguagem*, que é o aparato a partir do qual podemos “decidir sobre questões de identidade e diversidade, sobre o que conta como ‘um’ (por exemplo, ‘gavagai’), ‘mesmo’, ‘outro’”; ou seja, “é preciso entender o que faz com que os termos se individuem diferentemente, o que os caracteriza efetivamente enquanto termos”, pois “a diferença entre as três traduções está em que suas respectivas referências são distintas, isto é, em que elas apontam para objetos distintos” (NASCIMENTO, 2008, p. 55). Desse modo, para afirmar a que termo do idioma do linguista equivale o termo ‘gavagai’, “é preciso *decidir* que dispositivos nativos nós vamos considerar como capazes de realizar o trabalho do aparato referencial da nossa língua (artigos e pronomes, singular e plural [...]). Numa palavra, é preciso acomodar na língua nativa o aparato de individuação e referência do linguista” (*idem*, p. 57). No entanto, o linguista poderia formular diversas hipóteses distintas entre si, mas que correlaciona igualmente bem seu aparato referencial com o da língua nativa, tendo como critério a adequação comportamental dos nativos em relação às hipóteses (cf. QUINE, 1960, p. 72). Se é possível usar diferentes conjuntos de hipóteses para dar conta de traduzir a mesma expressão nativa, ou, ainda melhor, “para dar conta de todas as disposições comportamentais por parte dos nativos concernentes ao uso dessa expressão”, então o termo ‘gavagai’ “pode ser traduzido pelo linguista de pelo menos três maneiras e, ressalta-se, todas as três de modo igualmente defensável (ao menos do ponto de vista estrito da evidência comportamental)” (NASCIMENTO, 2008, p. 61). Em suma, Quine conclui, a partir do fato de que sistemas rivais de hipóteses de tradução podem se ajustar de modo igualmente bem sucedido ao comportamento dos nativos em relação ao seu próprio idioma, que a tradução, enquanto um processo que correlaciona um idioma a outro, é “indeterminado” (QUINE, 1960, p. 72).

Quine (1975b, p. 90) está, desse modo, completamente “persuadido de que manuais alternativos de tradução podem existir, incompatíveis entre si, e ambos se conformando completamente às disposições para o comportamento por parte dos falantes das duas línguas”; cada um desses manuais, “sendo um manual de tradução, pretende especificar a relação de equivalência entre sentenças e suas

traduções, e nenhum dos manuais está certo em exclusão do outro.” A tese da indeterminação da tradução implica, portanto, “a recusa de uma determinada *concepção mentalista* de significado” (NASCIMENTO, 2008, p. 78). Segundo essa concepção, a semântica de alguém “é considerada como determinada de uma vez para sempre em sua mente” de modo que “os significados seriam espécies de entidades mentais — idéias, por exemplo — as quais encontraram determinadas palavras ou expressões para veiculá-las” (*ibidem*). Para Quine, não é como se palavras fossem “espécies de etiquetas que se colariam às ideias — os significados” de modo que traduzir “equivalaria a não mais que trocar as etiquetas” e “haveria a resposta correta” para qual é a tradução de ‘gavagai’, afinal (*idem*, p. 79). A indeterminação da tradução de acordo com Quine (1975b, p. 90), “é inesperada na semântica mentalista, por causa do discurso fácil sobre significado” segundo o qual “sentenças têm significados, e uma tradução está correta se tiver o mesmo significado.” A semântica mentalista, ao contrário da semântica naturalista de Quine (*ibidem*), “exige que um dos dois manuais de tradução conflitantes esteja errado, embora se conforme às disposições de todos os falantes. A semântica mentalista assim estabelece um objetivo falso, que, mesmo vago e mal definido, tende a obstruir outras linhas de pensamento.” No entanto, apesar de rejeitar a tese de que haja apenas uma forma correta de traduzir expressões de um idioma, Quine (1975b, pp. 90-91) ressalva que “naturalmente, a tradução deve continuar. A indeterminação significa que há mais de uma maneira; ainda podemos prosseguir para desenvolver uma delas, tão boa quanto qualquer outra.” E, além disso, “em um estado de espírito mais teórico, ainda devemos considerar o que conta como evidência para uma relação de tradução aceitável, mesmo que a relação não seja única” (*ibidem*).

Não pretendo aqui fazer uma análise ainda mais detalhada da tese da indeterminação da tradução, pois o que mais interessa para os meus propósitos é derivar dela a tese da indeterminação da referência, que, por sua vez, nos conduz à tese da subdeterminação da teoria. Ocorre que “quando se escolhe traduzir ‘gavagai’ por coelho’, em vez de ‘coelhidade’, faz-se opção por termos que não apenas têm significados diferentes, mas são diferentes de diferentes coisas”, isto é, “a indeterminação da tradução não é apenas indeterminação de significado, mas também de referência” (NASCIMENTO, 2008, p. 66). Disso se segue que “não podemos mais dizer, de modo absoluto, de que objetos falam os nativos” e que “dizer que ‘gavagai’ se refere a ‘coelho’ é, filosoficamente falando, tão arbitrária quanto escolher que se refere a ‘parte não destacada de coelho’ ou ‘estágio temporal de coelho’” (*idem*, p. 67). A escolha é arbitrária “exatamente porque se trata de uma escolha [...] de uma entre múltiplas traduções igualmente corretas, já que o único critério de correção de tradução, como um todo, é se ela dá conta de todas as disposições discursivas dos falantes da língua em questão” (*ibidem*). Quine mostra, em outro momento, que “ele não precisava, na verdade do experimento da tradução radical para provar a inescrutabilidade

da referência”, pois “ela aparece à contemplação mesmo no exame de traduções entre línguas conhecidas, com manuais de tradução e seus respectivos conjuntos de hipóteses [...] estabelecidos” (*idem*, p. 70). É a partir dessa constatação que Quine chega à conclusão de que “não há um *fato da questão* [*fact of the matter*] para tradução: [...] não há um ‘fato’ (isto é, um conjunto determinado de comportamentos verbais por parte dos falantes) que determine qual tradução é a correta” (*idem*, p. 67). Em suma, “num caso como no outro, temos ilustrada a inescrutabilidade da referência” (*idem*, p. 71). Mas qual é a relação entre a indeterminação da referência e a subdeterminação das teorias científicas pelas evidências?

A questão é a seguinte: de duas teorias rivais, mas empiricamente equivalentes (do ponto de vista da disposição das evidências) e igualmente simples, devemos dizer que ambas são verdadeiras ou que apenas uma o é? Ou, o que é ainda mais problemático, “se duas teorias se conformam ao mesmo conjunto total de observações possíveis, em que sentido elas são duas?” (QUINE, 1975a, p. 80). Quine (*ibidem*) propõe o seguinte experimento mental para explorar o problema: suponha que ambas as teorias sejam declaradas no mesmo idioma e sejam iguais, “palavra por palavra, exceto que uma delas chama de ‘moléculas’ os elétrons e de ‘elétrons’ as moléculas”; nesse caso, as duas teorias estão literalmente em contradição, “dizendo coisas incompatíveis sobre as supostas moléculas.” Esse caso, concede Quine (*ibidem*), é meramente terminológico e fácil de superar, mas agora suponha que “as duas teorias sejam iguais, exceto que uma delas assume um espaço infinito enquanto a outra tem um espaço finito no qual os corpos encolhem proporcionalmente à sua distância do centro.” Embora possamos querer dizer que a diferença entre ambas é mais terminológica que real com base na nossa crença de que é possível compatibilizar ambas as teorias por tradução, “restituindo o inglês de uma das teorias”, é de se reconhecer que é possível não sermos capazes de “estabelecer regras de tradução que trariam as duas teorias empiricamente equivalentes juntas” de modo que poderia haver “uma teoria física de forma radicalmente diferente da nossa, sem nada sequer reconhecivelmente semelhante à nossa quantificação ou referência objetiva, [que] ainda pode [seja] empiricamente equivalente à nossa, no sentido de prever os mesmos episódios de bombardeio sensorial com base nos mesmos episódios passados” (QUINE, 1975a, pp. 80-81). Um exemplo disso, na minha perspectiva, é como o modelo astronômico aristotélico-ptolomaico, que é geocêntrico, funcionou tão bem por tanto tempo para todos (ou quase) os propósitos práticos para os quais foi desenvolvido, do mesmo modo que o modelo astronômico atual, que é heliocêntrico.

De acordo com Pils (2020, p. 635), podemos resumir a relação entre a indeterminação da referência e a subdeterminação de teorias do seguinte modo: “se não houver evidência empírica possível que possa decidir entre duas interpretações de um termo, então não há um fato sobre a qual entidade o

termo se refere”, de modo que “se não houver evidência empírica possível que possa decidir entre duas ontologias, então não há um fato sobre qual ontologia está correta. Nesse caso, a ontologia é relativa à teoria de fundo. Esta é sua resposta a casos de forte subdeterminação.” Quine (1975a, pp. 79-80) reiteradamente afirma que “a teoria é empiricamente subdeterminada” no sentido de que, tendo em vista nossas evidências empíricas disponíveis, a forma de uma teoria de mundo desfruta de uma vasta liberdade, “mesmo em relação a todas as observações possíveis.” Quine (*ibidem*) diz que, “diante da fragilidade das conexões que notamos entre sentenças de observação e teóricas”, parece claro que “mesmo que tivéssemos um oráculo observacional, capaz de atribuir um valor de verdade a cada relato observacional permanente expressável em nossa linguagem, isso não seria suficiente para adjudicar entre uma série de possíveis teorias físicas, cada uma delas completamente em conformidade com o oráculo.” Se no nível das sentenças de observação até a forma geral da linguagem teórica é indeterminada, dada a indeterminação da referência, o caso da ontologia e das nossas teorias científicas é ainda mais grave. Nesse cenário, “a realização científica de nossa cultura se torna de certa forma mais impressionante do que nunca”, pois, “em meio a toda essa liberdade informe para variação, nossa ciência se desenvolveu de tal forma que mantém sempre um espectro gerenciável e estreito de alternativas visíveis entre as quais escolher quando surge a necessidade de revisar uma teoria” (QUINE, 1975a, pp. 80-81). Desse modo, para Quine (*ibidem*), é nossa “sensibilidade para com o espectro estreito e nosso rigor crítico ao adotar uma nova teoria do espectro que são nossas marcas de distinção” em relação aos outros animais, que também são dotados da capacidade de inferência por indução; “o milagre da predição científica não seria tão impressionante se nossa teoria fosse a única maneira concebível de prever os mesmos episódios de bombardeio sensorial que temos à nossa disposição para prever.”

De acordo com Nascimento (2008, p. 79), “adotar uma postura empirista quanto aos significados, associada a uma postura holista, parece ter a indeterminação da tradução como uma consequência inevitável.” Essa tese não está solta no programa quineano de naturalização da epistemologia; pelo contrário, é uma parte indispensável desse programa. De fato, a tese da indeterminação da tradução é uma das expressões mais claras do holismo semântico defendido por Quine. Quine rejeita qualquer concepção de significado isolado de sentenças e mostra que o único modo legítimo de conceber o conceito de significado é a partir de uma posição holista.²⁴ Por conseguinte, o único modo legítimo de

²⁴ Quine, de acordo com Pettersen (cf. 2006, pp. 74-75), assume três tipos de holismo no interior de seu programa: (a) holismo sentencial: deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição em questão, e não isoladamente; (b) holismo teórico: há diferentes ajustes possíveis de tradução entre linguagens que são igualmente legítimos, pois temos diferentes formas de articular os dados da experiência; e (c) holismo verificacional: devemos verificar o valor de verdade de um enunciado tomando o todo da teoria onde o enunciado aparece, e não tomando-o isoladamente. Esses três

conceber o conceito de conhecimento é a partir de uma posição holista: não há conhecimento isolado de contexto. Além disso, a tese da indeterminação da tradução também é uma das maiores expressões do seu compromisso com o empirismo semântico: “o tipo de significado básico para a tradução e para a aprendizagem da língua materna é necessariamente o significado empírico e nada mais. [...] Decerto, enquanto se trata da própria teoria do significado linguístico, não se tem outra escolha além da de ser um empirista” (QUINE, 1969, p. 81). Quine (1969, p. 75) atribui dois motes ao empirismo, que são úteis para compreender o que ele entende por “ser um empirista”: “um é o de que toda a evidência de que a ciência dispõe é a evidência sensorial. O outro, do qual farei uso, é o que qualquer processo de inculcar significados de palavras terá que repousar, em última análise, na evidência sensorial.” Como se já não fosse o bastante, essa tese ainda é importante para a crítica de Quine contra a tese carnapiana de que é possível traduzir teorias para uma linguagem composta de termos “observáveis e lógico-matemáticos”, livres de ambiguidades conceituais; e, por fim, mas não menos importante, essa tese dá também um suporte indispensável para o seu falibilismo, isto é, para a sua tese de que toda teoria de mundo está permanentemente sujeita à revisão.

Para finalizar essa subseção, vamos retornar à citação que a introduziu; Quine enfatiza a irreduzível complexidade do relacionamento entre linguagem, conhecimento e observação empírica ao desafiar a visão tradicional de que podemos construir um sistema de conhecimento puramente racional e independente da psicologia empírica. Em vez disso, Quine sugere que nossas teorias e traduções são inevitavelmente influenciadas por fatores contextuais e empíricos que não podem ser completamente isolados e reduzidos como o programa de reconstrução racional sugeria. A tradução entre línguas e a interpretação de enunciados são processos intrinsecamente complexos e indeterminados, exigindo uma abordagem mais flexível e contextual. Por consequência, teorias científicas não podem ser avaliadas apenas por suas consequências empíricas diretas; elas formam um todo integrado que deve ser considerado em conjunto. A busca por uma fundação completamente segura e racional para o conhecimento certo, como propunha Descartes, é ilusória, e devemos, portanto, aceitar a natureza subdeterminada do conhecimento humano.

1.2.2.4. O papel do realismo e do fisicalismo no programa quineano

Primeiro, vamos caracterizar em que consiste o realismo e o fisicalismo, afinal. Vou contar com o auxílio de Russell, que ilustra muito bem o problema da existência real no segundo capítulo do seu clássico *The Problems of Philosophy* (1912/1998). Vamos supor que temos certeza da confiabilidade dos

modos de conceber o holismo quineano estão intrinsecamente conectados pela rejeição radical de que a justificação *a priori* de crenças seja possível, mas não se confundem entre si.

dados obtidos por meio dos nossos sentidos; “temos alguma razão para considerá-los como sinais da existência de algo mais, que podemos chamar de ‘objeto físico’?” Em outras palavras, quando nos deparamos com uma mesa e “enumeramos todos os dados dos sentidos que naturalmente consideraríamos como conectados à mesa, dissemos tudo o que há para dizer sobre a mesa, ou ainda há algo mais — algo que não é um dado dos sentidos, algo que persiste quando saímos do cômodo?” (RUSSELL, 1912/1998, pp. 8-9). De acordo com Russell (*ibidem*), “uma grande razão pela qual se sente que devemos ter um objeto físico além dos dados dos sentidos é que queremos que o mesmo objeto apareça para diferentes pessoas”, isto é, “quando dez pessoas estão sentadas em volta de uma mesa de jantar, parece absurdo afirmar que elas não estão vendo a mesma toalha de mesa, os mesmos talheres e copos”, muito embora seja de se reconhecer que “os dados dos sentidos são particulares de cada pessoa separada; o que está imediatamente presente à visão de uma pessoa não está imediatamente presente à visão de outra: todas elas veem as coisas de pontos de vista ligeiramente diferentes e, portanto, as veem ligeiramente diferentes.” Desse modo, diz Russell (*ibidem*), se houver de fato “objetos neutros e públicos, que possam ser conhecidos de uma mesma forma [ou de forma semelhante] por muitas pessoas diferentes, deve haver algo além dos dados dos sentidos privados e particulares que aparecem para várias pessoas”, algo *físico*, algo *real*. No entanto, como o próprio Russell nos adverte na sequência, o fato de pressupormos outros sujeitos com cujas percepções podemos comparar as nossas revela a circularidade do nosso raciocínio. Embora seja muito mais fácil simplesmente supor que existem objetos físicos, há grande debate na literatura filosófica quanto a se estamos de fato autorizados a fazer essa inferência. Nesse cenário, espero que fique claro quando eu digo que o *realismo* é uma tese *epistemológica* quanto à acurácia das nossas crenças em relação à realidade, ao passo que o *fisicalismo* é uma tese *ontológica* quanto à natureza da realidade. É claro que essa caracterização que eu proporcionei agora para cada uma dessas teses é preliminar e, na verdade, é de se destacar que o comprometimento com elas (juntas ou separadas) assume muitas nuances no interior de cada projeto filosófico.

Além do realismo acerca de objetos ordinários ilustrados acima pelo exemplo da mesa, há um tipo mais específico de realismo, que podemos chamar de ‘realismo científico’. Um realista científico não precisa se comprometer com a existência real de objetos ordinários, embora ele geralmente se comprometa com a tese de que a realidade é (mais ou menos) física como prediz a Física enquanto disciplina científica. Ou seja, um realista científico contemporâneo tende a ser fisicalista e, portanto, tende a acreditar na existência real de átomos, elétrons, nêutrons... De acordo com Nascimento (2007, p. 134), podemos definir, de modo simplificado, o realismo científico do seguinte modo: “uma tese filosófica que argumenta a favor da idéia de que as teorias científicas descrevem o mundo apropriadamente” na medida em que “a ciência ambiciona a verdade e que tem tido sucesso em sua

busca.” Nesse sentido, “teorias físicas dizem que as mesas que observamos são na verdade compostas de moléculas, as quais são compostas de átomos, os quais são compostos de outras partículas ainda menores, com o elétrons e quarks” (*idem*, p. 135). O principal argumento em favor do realismo científico “é que ou as teorias científicas da ciência moderna realmente descrevem apropriadamente o mundo (ainda que apenas aproximadamente), ou o seu incrível sucesso preditivo só poderia ser obra de um milagre” (*idem*, p. 134). Esse argumento pode parecer, a princípio, muito bem sucedido. No entanto, o realismo científico enfrenta algumas objeções importantes: “argumentos contra as noções de verdade aproximada, progresso e preservação relevante (dos elementos de uma teoria em outra), além da tese da indistinguibilidade evidencial e dos importantes casos históricos em que entidades postuladas por teorias bem-sucedidas foram posteriormente descartadas (o caso do éter sendo o mais famoso) podem ser mencionados” (*idem*, p. 135). Tendo em vista que meu propósito é analisar o papel do realismo fisicalista no interior do programa quineano de naturalização da epistemologia, um desses argumentos em particular é o mais interessante: “a tese da indistinguibilidade evidencial, mais conhecida como o problema da subdeterminação da teoria pelos dados” (*ibidem*). Como Quine concilia sua tese da subdeterminação das teorias científicas com seu realismo científico, segundo o qual entidades físicas existem? Para respondermos essa questão, devemos primeiro esclarecer que tipo de realismo fisicalista ele adota, afinal.

Infelizmente, não há consenso na literatura especializada quanto às especificidades do seu realismo nem do seu fisicalismo.²⁵ Soames (2003) defende, por exemplo, que Quine é um fenomenalista metafísico, ao passo que Pils (2020) defende que Quine foi, na verdade, um agnóstico quanto ao realismo metafísico até meados da década de 50 e, então, a partir principalmente da década de 60, se torna um realista metafísico — uma tese que Pils (2020) chama de ‘realismo semântico forte’. A controvérsia gira em torno sobretudo em virtude do modo como Quine trata objetos físicos. Soames, que interpreta Quine como um fenomenalista, “baseia seu argumento na seguinte citação de Quine (1948, p. 18): 'De um ponto de vista fenomenalista, o esquema conceitual de objetos físicos é um mito conveniente, mais simples do que a verdade literal e ainda assim contendo essa verdade literal como parte dispersa'” (PILS, 2020, p. 623). Soames interpreta essa passagem de tal modo que Quine estaria defendendo que “a teoria física mais ampla da natureza é apenas uma maneira mais simplificada de expressar a verdade literal sobre a natureza que é expressa pela teoria fenomenalista” (2003, p. 401). Ou seja, “em última instância, postular objetos como mesas ou moléculas seria apenas uma ferramenta de

²⁵ De acordo com Nascimento (2007, p. 133), durante toda sua vida Quine declarou ser um realista. Durante toda sua vida, não menos, se instaurou a polêmica quanto a ele poder ser, de direito e de fato, um realista. A razão principal, ou uma delas em todo caso, alega-se, é que sua tese da relatividade ontológica seria incompatível com uma postura realista em ciência.”

simplificação teórica para tornar nossas previsões mais fáceis, mas não devemos levá-los a sério” (PILS, 2020, p. 623) e, portanto, “os objetos materiais são mitos, ou assunções teóricas, 'em pé de igualdade com os deuses de Homero" (SOAMES, 2003, p. 403). Quine de fato diz que cada objeto é uma suposição teórica (cf. 1981, pp. 1–2, p. 20; 1995, p. 15) “e isso pode fazer com que ele pareça um anti-realista metafísico” (PILS, 2020, p. 626), como alguns interpretaram. No entanto, ele claramente diz: “eu, enquanto físico leigo, acredito em objetos físicos e não nos deuses de Homero; e considero um erro científico acreditar de outra forma" (QUINE, 1951/1961, p. 41).

Em “The two dogmas of empiricism” (1951/1961, pp. 42-43), Quine distingue esquemas conceituais fenomenalistas, baseados em dados dos sentidos, e fisicalistas, baseados em objetos físicos. De acordo com Pils (2020, p. 622), podemos concluir que “para Quine, o esquema conceitual fisicalista é um esquema metafisicamente realista sobre objetos físicos macroscópicos e seus elementos simples, como quarks, léptons ou bósons”, ao passo que “o fenomenalista é metafisicamente anti-realista sobre objetos físicos no sentido de que admite a existência apenas de dados sensoriais e conjuntos deles.” “Na perspectiva do esquema conceitual fenomenalista, objetos físicos são vistos como mitos. O fenomenalismo sustenta que os objetos físicos são redutíveis a conjuntos de dados sensoriais”, de modo que “objetos físicos são mitos, ou seja, não são reais” (PILS, 2020, p. 621). Por outro lado, um esquema conceitual fisicalista sustenta que “os objetos físicos são sistemas daquilo que a física nos diz serem os constituintes simples últimos do nosso universo (por exemplo, quarks, léptons e bósons). Os objetos físicos são ontologicamente redutíveis a tais sistemas” (*ibidem*). Temos, portanto, “dois esquemas conceituais concorrentes, um fenomenalista e um fisicalista”, e “cada um tem suas vantagens; cada um tem sua própria simplicidade especial à sua maneira” (QUINE, 1948, p. 17 *apud* PILS, 2020, p. 622). Quine sugere que “cada um merece ser desenvolvido. Cada um pode ser dito, de fato, ser mais fundamental, embora em sentidos diferentes: um é epistemologicamente, o outro fisicamente, fundamental” (*ibidem*). Desse modo, “a questão sobre qual ontologia adotar ainda permanece em aberto”, pois o fisicalismo e o fenomenalismo são pontos de vista entre vários, e cada um corresponde a “nossos diversos interesses e propósitos" (QUINE, 1948, p. 19 *apud* PILS, 2020, p. 623). Desse modo, Quine deixa claro que “o esquema conceitual fenomenalista é apenas um entre muitos. [...] Contrariamente à interpretação de Soames, Quine não afirma que o esquema conceitual fenomenalista tem prioridade geral. Ele deixa a decisão para considerações pragmáticas." (PILS, 2020, p. 623).

De acordo com Quine (1992, p. 9):

#T4 Perguntar como é realmente a realidade, no entanto, à parte das categorias humanas, é autocontraditório. É como perguntar quanto o Nilo realmente tem de

comprimento, à parte de questões paroquiais de milhas ou metros. Os positivistas estavam certos em rotular tal metafísica como sem sentido. Mas os primeiros positivistas estavam errados se e quando concluíram que o mundo não é realmente composto de átomos ou algo do tipo. O mundo é como a ciência natural diz que é, na medida em que a ciência natural está correta; e nosso julgamento sobre se está certo, sempre tentativo, é respondido pelos testes experimentais das previsões.

Quine, nessa passagem, só está frisando um compromisso já anunciado diversas vezes antes, e reiterado depois: “nós, naturalistas, dizemos que a ciência é o caminho mais elevado para a verdade” (QUINE, 1995, p. 261), mas isso não significa que ele seja um realista metafísico. Quine sugere que é “sem sentido indagar sobre a correção absoluta de um esquema conceitual como um reflexo da realidade. Nosso padrão para avaliar mudanças básicas em um esquema conceitual deve ser, não um padrão realista de correspondência à realidade, mas um padrão pragmático (QUINE, 1950, p. 79 *apud* PILS, 2020, p. 632). Ou seja, de acordo com seu naturalismo, é sempre “necessário falar dentro de algum tipo de estrutura conceitual ao fazer ciência ou refletir sobre ciência”, pois “o ponto de vista de alguma teoria é o único ponto de vista que podemos ter”, uma vez que “não há ponto de vista significativo acima de todas as teorias, nenhum ponto de vista significativo acima da ciência, nenhum ponto de vista transcendental do conhecimento”, de modo que não faz sentido defender “que nossa descrição do mundo tem que ser independente de nossa estrutura conceitual” (PILS, 2020, p. 628). Mas disso não se segue, de acordo com Pils (*ibidem*), que Quine rejeita “que a existência do mundo e de seus objetos, conforme descrito por nossas teorias, é independente de nossas estruturas conceituais.” Na verdade, “Quine se compromete com essa visão, o que o torna um realista metafísico e é por isso que ele pode chamar sua posição de 'realismo robusto’” (*ibidem*). Desse modo, quando Quine fala de objetos como assunções (*‘posits’*), ele não está propondo que todos os objetos dependem de nossas teorias para sua existência. Quine não sugere que “os objetos externos não são reais, que não estamos em contato direto com eles ou que sua existência depende de nossas teorias”, até porque “a ciência, em particular a física, biologia e psicologia, nos diz como a observação, por exemplo, a percepção visual, funciona — desde a luz emitida por objetos físicos até o processamento no cérebro” (PILS, 2020, p. 627). Ou seja, “a própria ciência nos diz que estamos em contato com objetos externos quando a ciência descreve a percepção (pelo menos depois de regimentarmos adequadamente esses conjuntos de teorias em nossa teoria geral do mundo)” (*ibidem*). Em suma, de acordo com Pils (2020, p. 633), o naturalismo quineano o leva a acreditar num mundo externo. Na medida em que “ele nega uma primeira filosofia anterior à ciência, todo o nosso conhecimento deve vir do senso comum e da ciência. É senso comum que existem corpos externos (cf. QUINE, 1952, pp. 210–211), e a ciência é uma extensão do senso comum (cf.

QUINE, 1954, p. 216).” Desse modo, “não há nada em que possamos ter mais certeza do que as coisas externas” (QUINE, 1981, p. 2). Para Quine (*idem*, p. 98), o mero reconhecimento de que a física é bem-sucedida enquanto ciência conduz ao comprometimento “com um fisicalismo de pelo menos o tipo não reduutivo, não translacional”, e é por isso que Quine prefere a “teoria física como uma versão do mundo e ao mundo físico como o mundo.”

De acordo com Stroud (1984, p. 218), “para Quine, a existência de objetos físicos em geral deve ser entendida como uma ‘hipótese’ ou ‘suposição’” na medida em que “todas as afirmações, mesmo sobre coisas físicas ordinárias, devem ser entendidas como ‘hipóteses’ ou declarações teóricas relativas ao que obtemos através dos sentidos.” Isso porque embora a ciência nos diga “que a única informação que chega a nós através dos sentidos é fornecida por irritações em nossas superfícies sensoriais”, o fato é que todas as verdades em que acreditamos sobre o mundo físico ao nosso redor são subdeterminadas por nossas irritações sensoriais, do mesmo modo que “as afirmações do físico sobre moléculas são menos que determinadas por verdades observáveis sobre coisas físicas ordinárias” (STROUD, 1984, p. 218). No caso específico de nossas crenças sobre o mundo físico em geral, não se trata apenas de nossa experiência limitada, o problema é mais profundo: “a subdeterminação permaneceria ‘mesmo se incluíssemos todas as irritações passadas, presentes e futuras de todas as superfícies dispersas da humanidade [inteira]’ ([QUINE, *Word and Object*, 1960], p. 22). A teoria ou ‘hipótese’ dos objetos físicos permanece muito além de todos esses dados” (STROUD, 1984, p. 218). A única diferença é que “o físico positivamente propõe [moléculas] por razões reconhecidas, enquanto a hipótese das coisas ordinárias está envolta em pré-história” e “embora para a hipótese arcaica e inconsciente dos objetos físicos ordinários não possamos falar mais de um motivo do que de motivos para ser humano ou mamífero, em termos de função e valor de sobrevivência, ela e a hipótese das moléculas são semelhantes” (QUINE, 1960, p. 22). Ora, “podemos entender como um físico pode chegar a saber que existem moléculas, também podemos entender da mesma forma como podemos chegar a saber que existem quaisquer objetos físicos”, pois ambas as hipóteses compartilham a função de “fornecer uma ‘teoria’ total mais simples e econômica enquanto explica os ‘dados’ nos quais essa ‘teoria’ é baseada” (STROUD, 1984, p. 219). E mesmo que esses dados não determinem uma única teoria de forma definitiva, Quine observou que a hipótese dos objetos físicos tem sido muito bem-sucedida, pois ela “se mostrou mais eficaz do que outros mitos como um dispositivo para inserir uma estrutura manejável no fluxo da experiência” (1960, p. 4). Ela organiza de maneira simplificada nossa experiência, oferecendo a explicação mais coerente do mundo. Essa hipótese é “arcaica” porque sua origem é pré-histórica e foi incorporada nas línguas humanas: “ao adquirir a linguagem de nossa comunidade, cada um de nós gradualmente se torna mestre dos mecanismos de referência objetiva por meio dos quais as coisas

físicas externas podem ser mencionadas, e as irritações que inevitavelmente sofremos em nossas superfícies sensoriais nos dispõem a acreditar e afirmar coisas sobre um mundo físico objetivo” de modo que, “assim, chegamos a conhecer coisas externas” (STROUD, 1984, p. 219).

Por fim, para resumir o percurso desta seção da monografia, Quine propõe uma profunda continuidade metodológica entre ciência e filosofia. Esse é o núcleo do seu programa de naturalização da epistemologia. Não há justificação *a priori* de crenças, apenas *a posteriori*. Além disso, não há justificação de crenças isoladas. Por isso, não há algo que possamos chamar de ‘filosofia primeira’ pela qual pudéssemos avaliar o sucesso da ciência de fora dela. Para justificar a utilidade da epistemologia nesse cenário, devemos concebê-la como parte de um empreendimento maior, que é o empreendimento de conhecer o mundo cientificamente. Tendo isso em vista, a própria cognição, que consiste no conjunto de capacidades que nos permitem conhecer qualquer coisa, é sujeita a investigação empírica. A trajetória argumentativa de Quine rumo à naturalização da epistemologia pode ser resumida do seguinte modo (cf. PETTERSEN, 2006, p. 84): primeiro, Quine recusa a distinção analítico-sintético; a partir disso, ele recusa o reducionismo verificacionista; por conseguinte, Quine rejeita o fundacionismo em teoria da justificação; e já que não há como fundar o conhecimento a partir de proposições analíticas cuja verdade é auto-evidente, como a epistemologia clássica queria, Quine revê a questão e assume que a filosofia não deve fundar o conhecimento, mas trabalhar em continuidade com as ciências; temos, portanto, o naturalismo, que concebe a filosofia como parte de um empreendimento maior: o de conhecer o mundo cientificamente, inclusive nossa própria capacidade de conhecer. Em suma, de acordo com Quine em "Epistemologia Naturalizada", a epistemologia é o estudo da relação entre o "escasso *input*" dos sentidos e o "volumoso *output*" da teoria científica (1969, p. 83).

1.3. Cognição naturalizada

No cenário acima descrito, podemos nos perguntar: como conceber a mente, que deriva dos sentidos informações sobre o mundo e os sistematiza em ciência, no interior da epistemologia naturalizada? Ou, em outras palavras: se há uma profunda continuidade entre ciência e filosofia, e se há uma profunda continuidade entre epistemologia e psicologia, como conceber a própria cognição como objeto de investigação científica? É essa a pergunta central que conduz toda a minha pesquisa da qual esta monografia faz parte e é também o fio condutor desta seção da monografia. Primeiro, abordo o que eu chamo de ‘o problema da subjetividade’ mediante alguns experimentos mentais para ilustrar a dificuldade de conceber a cognição no interior do programa quineano de naturalização da epistemologia e, então, caracterizo como Quine concebe a cognição e como sua posição fisicalista está relacionada

com seu naturalismo.

1.3.1. O problema da subjetividade

Há pelo menos uma aparente contradição na ideia de buscar compreender a experiência consciente através de uma abordagem puramente física, já que a natureza subjetiva da experiência, que às vezes é chamada de ‘*qualia*’, parece resistir à intrínseca pretensão de objetividade que caracteriza a ciência.²⁶ Nagel (cf. 1974/2013, p. 110) argumenta que é impossível excluir o aspecto fenomenológico de uma experiência da mesma forma que alguém exclui o aspecto fenomênico pelo qual se percebe uma substância comum durante uma redução física ou química. Ele propõe que, ao defender o fisicalismo no que tange à experiência consciente, os aspectos fenomenológicos precisam ser abordados de maneira física. No entanto, ao examinar o caráter subjetivo desses aspectos, Nagel sugere que alcançar tal resultado parece impossível, pois há uma conexão essencial de cada fenômeno subjetivo a um ponto de vista singular, tornando inevitável que uma teoria física objetiva o negligencie. O caráter subjetivo da experiência, de acordo com Nagel (cf. *idem*, pp. 109-110), não pode ser adequadamente capturado por uma descrição puramente objetiva e logicamente compatível com a sua ausência. Esta é uma condição necessária da fenomenologia enquanto área do conhecimento. Nesse sentido, a subjetividade não pode ser analisada em termos de sistemas explicativos de estados funcionais ou estados intencionais, uma vez que tais sistemas podem ser atribuídos a robôs (ou autômatos) cujo comportamento se assemelha ao humano, mas que não têm experiência.

Nagel também destaca a impossibilidade de se esgotarem as análises da subjetividade em termos do papel causal das experiências no comportamento humano típico, embora não negue que “estados mentais conscientes e eventos causem o comportamento, nem que eles possam receber caracterizações funcionais” (*idem*, p. 110). Para esclarecer o que quer dizer, Nagel recorre então à sua famosa metáfora do morcego, que vou explorar muito brevemente neste texto. O propósito da metáfora do morcego é deixar clara a dificuldade fundamental de conhecer objetivamente um objeto de investigação que é, por excelência, subjetivo. Mais especificamente, Nagel (1974/2013, p. 110) recorre à metáfora do morcego para “ilustrar a conexão entre a subjetividade e um ponto de vista, e para evidenciar a importância dos aspectos subjetivos”, de modo a revelar claramente “a divergência entre os dois tipos de concepção, o

²⁶ Há ainda outras capacidades cognitivas que recebem vasta atenção da literatura filosófica, dentre as quais se destaca a intencionalidade (a capacidade de se referir a algo) e a normatividade (a capacidade de determinar como algo deve ser), mas é a experiência subjetiva que recebe minha atenção neste trabalho. Isso por duas razões principais: (i) a experiência subjetiva parece pressupor a intencionalidade e a normatividade, pois há uma experiência subjetiva relativa a cada ato intencional e normativo, se partirmos do pressuposto de que apenas agentes conscientes possuem essas capacidades; e, mais importante, (ii) essa é a capacidade que mais diretamente se opõe à pretensão de conhecimento objetivo (isto é, científico), como indica a expressão de Chalmers para se referir ao “problema difícil da consciência”.

subjetivo e o objetivo.” Nagel argumenta que, mesmo ao tentar imaginar como seria comportar-se como um morcego, estamos limitados pela nossa própria experiência humana. Se tentássemos imaginar como é ser um morcego, isso apenas nos forneceria dados sobre o que poderia ser, para nós, comportar-nos como um morcego se comporta. Mas esta não é a questão, de acordo com Nagel; o que queremos mesmo saber é “*como é, para um morcego, ser um morcego*” (*idem*, pp. 110-111, grifo nosso). A impossibilidade de verdadeiramente compreender a experiência de ser um morcego reside no fato de que nossa imaginação é restrita às faculdades da mente humana, as quais são inadequadas a essa tarefa. Nagel destaca que não poderíamos contornar o problema simplesmente adicionando ou subtraindo elementos de nossas experiências atuais ou imaginando combinações dessas modificações. Isso ainda seria insuficiente.

Nagel (1974/2013, pp. 110-111) argumenta que, se o caráter subjetivo da experiência é compreensível apenas através de um ponto de vista, qualquer tentativa de substituição para uma maior objetividade afasta-nos da verdadeira natureza do fenômeno. Ao contrário de outras áreas, onde a redução psicofísica leva a uma maior objetividade, a redução da experiência não parece seguir o mesmo padrão²⁷, de tal modo que, ao passo que podemos abandonar o ponto de vista humano para obter uma compreensão mais objetiva de outros fenômenos, como um relâmpago ou o metabolismo de uma planta, a experiência subjetiva parece resistir a essa abordagem. E, de acordo com Nagel (*idem*, p. 112), se os fatos sobre a experiência, especificamente sobre como é o “sentir-se” para o organismo que está experimentando, são acessíveis apenas de uma única perspectiva, a do organismo que experimenta, imediatamente somos confrontados com o problema de que é impossível conhecer o verdadeiro caráter da experiência subjetiva através da análise das operações físicas desse organismo. Tradicionalmente, concebe-se que a análise física da realidade compõe o “domínio dos fatos objetivos por excelência – do tipo que pode ser observado e compreendido por meio de muitos pontos de vista, e através de pessoas com diferentes sistemas perceptivos”, pois, embora os fenômenos físicos da realidade sejam analisados sob um ponto de vista particular e a partir de uma visão fenomenológica particular, “as coisas

²⁷ A redução representa um movimento em direção a uma maior objetividade em outras áreas do conhecimento, proporcionando uma visão mais precisa da natureza real das coisas, mas Nagel (cf. 1974/2013, p. 113) argumenta que tal abordagem não se adapta de maneira eficaz à experiência subjetiva. Em outras disciplinas, a redução ocorre ao diminuir a dependência de um ponto de vista individual ou específico da espécie, focando nos efeitos gerais e propriedades detectáveis através de meios distintos dos sentidos humanos. Contudo, a experiência subjetiva não se alinha com esse modelo, já que a mudança da aparência para a realidade não é aplicável. A analogia de buscar uma compreensão mais objetiva do mesmo fenômeno através da troca de um ponto de vista subjetivo inicial por outro mais objetivo, mas relacionado à mesma coisa, parece inverossímil no contexto da experiência humana. Nagel (*ibidem*) conclui que a “redução pode ocorrer somente se o ponto de vista específico da espécie for omitido daquilo que está sendo submetido à operação de redução.” Em suma, de acordo com Nagel (*ibidem*), “se o caráter subjetivo da experiência é completamente compreensível somente através de um ponto de vista, então qualquer substituição, visando a uma maior objetividade – isto é, menor conexão com um ponto de vista específico – não nos leva a uma maior aproximação com a natureza real do fenômeno: leva para longe.”

aprendidas desse ponto de vista não o são: elas [só] são observáveis através de um ponto de vista, mas ele [em si mesmo] é externo a elas; por essa razão elas podem ser compreendidas de outros pontos de vista, pelo mesmo organismo ou através de outro” (*ibidem*). Ressalto que Nagel não se compromete com a ideia de que a ciência de fato consegue alcançar conhecimento da realidade objetivamente, livre de qualquer viés subjetivo; para ele, parece “mais preciso pensar na objetividade como uma direção na qual a compreensão pode progredir” (*ibidem*). Não obstante, o caráter problemático de conhecer a experiência subjetiva consiste precisamente no fato de que nem mesmo avançar rumo à objetividade parece possível. Ora, como podemos conhecer objetivamente um objeto tal que, caso subtraíamos os seus aspectos subjetivos, não nos resta mais um objeto a ser investigado? Este é o problema da subjetividade que orienta o domínio deste trabalho, cujos desdobramentos são muitos e muito variados.

Alguns experimentos mentais podem ajudar a circunscrever que tipo de dilema é derivado do problema da subjetividade. Tendo o cerne do problema um pouco desenhado, há um famoso experimento mental, que é frequentemente invocado em discussões sobre a natureza da experiência subjetiva como uma crítica ao fisicalismo, chamado ‘o quarto de Mary’, formulado originalmente por Frank Jackson (1982, 1986). Consideremos Mary, uma cientista altamente especializada em neurociência, cujo domínio de conhecimento se estende às complexidades das representações visuais no cérebro humano. Mary detém um entendimento abrangente das interações entre estímulos visuais, o sistema ocular e os processos cognitivos subjacentes. Curiosamente, apesar de sua expertise teórica e científica, Mary viveu toda a sua vida confinada a um ambiente desprovido de cores. Ela nunca experimentou a percepção visual em cores, embora tenha adquirido um conhecimento metuculoso e aprofundado sobre os princípios e mecanismos da visão em cores através de estudo e análise. No entanto, em um determinado momento, Mary se depara com a oportunidade de abrir a porta de seu confinamento e contemplar pela primeira vez o mundo exterior, agora repleto de uma miríade de cores e matizes. Surge então uma questão fundamental: ao vivenciar diretamente a experiência da visão em cores, Mary adquire um conhecimento novo e distinto sobre o mundo? Existe algo nessa experiência subjetiva que configura algum tipo de conhecimento diferente do que ela já tinha? Se, de fato, Mary obtém uma forma de conhecimento inédito ao perceber as cores, isso sugere a existência de um tipo de conhecimento intrínseco à sua experiência subjetiva do mundo, que não pode ser acessado por meio de proposições ou análises puramente intelectuais, mas sim através mas sim mediante experiência sensorial. Partindo do pressuposto de que esse seja o caso, isso parece implicar certos problemas relativos à “mecanicidade” da cognição, por assim dizer, e isso para dizer o mínimo.

Outro experimento mental do mesmo tipo é o chamado ‘O argumento do quarto chinês’, proposto originalmente por John Searle em seu artigo seminal "Minds, Brains, and Programs" (1980). Esse experimento é frequentemente utilizado para questionar se uma máquina puramente funcional, por mais sofisticada que seja, pode realmente possuir consciência ou experiência subjetiva. No experimento, uma pessoa é colocada em um quarto sem conhecimento prévio de chinês e recebe um conjunto de instruções em sua língua nativa que explicam como correlacionar símbolos em chinês com outros símbolos em chinês. Essas instruções não contêm nenhuma informação sobre o significado dos símbolos em chinês, apenas sobre como manipulá-los de acordo com regras sintáticas do idioma, isto é, suas regras formais de organização. Com o tempo, a pessoa se torna proficiente em seguir essas instruções e manipular os símbolos em chinês de maneira que suas respostas pareçam ser produzidas por um falante nativo de chinês. No entanto, apesar da capacidade aparente dessa pessoa de interagir em chinês, ela não compreende realmente o idioma. Em vez disso, ela está simplesmente seguindo regras formais sem ter qualquer compreensão do significado dos símbolos que está manipulando, e portanto está apenas emulando o comportamento de um falante de chinês. Ele compara isso ao funcionamento de um computador, que pode seguir regras formais sem compreender o significado das operações que está realizando. Ou seja, a capacidade de produzir respostas linguisticamente corretas não implica necessariamente compreensão genuína. Assim como um computador pode executar operações simbólicas sem compreender o significado desses símbolos, a pessoa no quarto chinês está apenas manipulando símbolos de acordo com regras formais, sem realmente entender o idioma. Searle argumenta, em suma, que a compreensão genuína da linguagem envolve mais do que apenas processamento de informações ou manipulação de símbolos; ela requer uma experiência subjetiva, uma consciência qualitativa que as máquinas, por sua natureza, não podem ter.

Por fim, um último experimento mental. Suponha agora que criamos uma réplica artificial, porém orgânica, de um neurônio. Construir um neurônio não é uma possibilidade tão remota assim; o neurônio é uma coisa física, feita de moléculas, processos bioquímicos, etc. Além disso, a biologia sintética (engenharia genética avançada) não parece muito distante desse feito. Provavelmente, a intuição da maioria seria que o neurônio ele mesmo não tem nenhuma experiência. Um neurônio é uma coisa que eu consigo entender se eu entender seu funcionamento pelas suas interações químico-físicas. Então, não é preciso ter experiência subjetiva para explicar atividade neuronal, a princípio. O problema é: onde está a diferença entre um punhado de neurônios e um único neurônio em termos de uma experiência qualitativamente subjetiva? Uma ostra, por exemplo, tem um punhado de neurônios e provavelmente muitos diriam que não é só por isso que ela teria uma experiência subjetiva. Tendo isso em vista, é possível conceber uma réplica biofísica que reproduza exatamente as mesmas funções do nosso corpo,

mas que fosse fenomenologicamente diferente de nós? Ou, o que seria ainda mais esquisito, é possível conceber uma entidade biológica e funcionalmente idêntica a nós, mas que não possua nenhuma experiência subjetiva? Em outras palavras: um zumbi fenomenológico é concebível? Se o zumbi fenomenológico é funcionalmente idêntico a nós, ele juraria que não é um zumbi fenomenológico. Como distinguir zumbis fenomenológicos de sujeitos conscientes? O conceito de zumbi fenomenológico foi originalmente proposto por Robert Kirk²⁸ e posteriormente apropriado por David Chalmers, que é um naturalista dualista.²⁹

Todos os experimentos mentais aqui mencionados — do Morcego, do Quarto de Mary, do Quarto Chinês e do Zumbi Fenomenológico — têm uma inclinação anti-fisicalista em Filosofia da Mente. Mais especificamente, todos sugerem que a consciência não parece ser uma propriedade replicável a partir de mecanismos meramente fisiológicos e/ou sintáticos. Desse modo, esses experimentos mentais ajudam a ilustrar o problema de como conciliar o naturalismo quineano com a pretensão de fazer ciência da cognição. Em outras palavras, se Quine de fato é um realista fisicalista, como parece ser, esses experimentos indicam em que consiste o problema do método científico nas ciências cognitivas a partir de uma perspectiva naturalista *à la* Quine. Com a mira na resolução do problema da subjetividade mas sem a ambiciosa pretensão de resolvê-lo, passo agora para como Quine tangencia esse problema a partir de sua epistemologia naturalizada.³⁰

1.3.2. Naturalizando a cognição

Descartes é frequentemente invocado como ponto de partida para discussões em Filosofia da Mente, e não à toa. Embora outros filósofos, como o próprio Aristóteles, tenham versado bastante sobre a mente antes de Descartes, foi ele quem sistematizou epistemológica e metafisicamente uma distinção radical entre mente e corpo, dando um pontapé inicial para discussões em Filosofia da Mente. De acordo com Quine (1987, pp. 132-134), na época de Descartes, acreditava-se que mente e corpo eram

²⁸ “Zumbis em filosofia são criaturas imaginárias projetadas para iluminar problemas sobre consciência e a relação com o mundo físico. Ao contrário dos filmes ou bruxaria, eles são exatamente iguais a nós em todos os aspectos físicos, mas sem experiência consciente: por definição não há ‘nada que seja’ seja um zumbi. No entanto, os zumbis se comportam exatamente como nós, e alguns até passam muito tempo discutindo consciência” (KIRK, 2019 *apud* GOMES, 2022, p.111).

²⁹ “[...] para Chalmers, a consciência, a experiência consciente é uma propriedade não-física do mundo [...] e, assim, o dualismo proposto pelo filósofo é uma ferramenta para fundamentar a sua hipótese do zumbi filosófico” (GOMES, 2022, p. 111).

³⁰ Como indiquei na Introdução desta monografia, não pretendo discorrer sobre o problema da subjetividade tomado em si mesmo, mas sim partir dele como uma forma de circunscrever o domínio da investigação a ser aqui apresentada. A minha dissertação se insere numa etapa anterior a esse problema, em certo sentido, na medida em que se ocupa dos critérios metodológicos pelos quais poderíamos conhecer cientificamente a cognição e não das peculiaridades ontológicas que caracterizam a cognição enquanto tal. Deste modo, minha dissertação se enquadra melhor na área de Filosofia da Ciência que na área de Filosofia da mente, embora possa ser ainda mais adequadamente inserida na subárea da Filosofia das Ciências Cognitivas.

substâncias separadas, interagindo sem depender uma da outra, embora essa visão enfrentasse desafios sobre como essa interação ocorria. Essa visão era, de acordo com Quine (1987, p. 132), sustentada sobretudo por “uma crença obstinada na sobrevivência da alma após a morte corporal”, mas essa crença de viés fortemente religioso tem “seu lado constrangedor”: como podemos explicar a interação entre essas duas substâncias radicalmente distintas? Hoje, a visão predominante é de que “nenhum pensamento ou sentimento ocorre sem um impulso ou contração de algum nervo ou fibra como sua implementação corporal. Muitos eventos corporais ocorrem sem consequências mentais, mas todo evento mental reflete algum evento corporal, por mais sutil e pouco compreendido que seja” (*ibidem*). Nesse sentido, é “uma violação flagrante do princípio de parcimônia de William de Ockham admitir a mente como uma segunda substância; uma multiplicação de entidades, como Ockham diria, além da necessidade” (*ibidem*).³¹ Desse modo, é “melhor eliminar a duplicação e simplesmente reconhecer a atividade mental como parte da atividade do corpo. É apenas assim, de fato, que o enigma da interação mente-corpo é resolvido” (*ibidem*). Em suma, ao contrário do que pensava Descartes, a posição comum na comunidade científica atual quanto ao problema mente-corpo é que “corpos humanos pensam, sentem, decidem e agem com base em suas decisões, movem montanhas” (*ibidem*).

1.3.2.1. Consciência

É seguro dizer que Quine (cf. 1975b, p. 83) rejeita radicalmente a concepção cartesiana de mente, segundo a qual a mente é constituída por uma substância metafísica radicalmente distinta da substância física, a matéria. Por conseguinte, Quine rejeita que apenas a mente humana seja provida do que podemos chamar de ‘racionalidade’, de modo que os demais animais seriam como autômatas irracionais, desprovidos de mentalidade, sobretudo na medida em que são desprovidos de linguagem. De acordo com Quine (2019, p. 20): “o dualismo psicofísico não é atraente. Se a mente e o corpo interagem, nos falta um mecanismo plausível para explicar o porquê.” E, além disso, “o dualismo, com ou sem interação, é redundante e redutível a um monismo fisicalista, a menos que se assuma espíritos desencarnados” (*ibidem*). Pois “o dualista que rejeita espíritos desencarnados é obrigado a concordar que para cada estado mental existe um estado corpóreo correspondente, exatamente correlato e facilmente especificável” (*ibidem*), de modo que “podemos apenas reinterpretar os termos mentalistas como denotando esses estados corporais correlacionados” (*ibidem*). Portanto, o dualismo psicofísico é

³¹ O princípio em questão, que é geralmente chamado de ‘Navalha de Ockham’, embora também seja conhecido como ‘Princípio da Parcimônia’ ou ‘Princípio da Simplicidade’, é atribuído a William de Ockham e consiste basicamente na tese de que, quando se têm várias explicações possíveis para um fenômeno, a explicação mais simples é geralmente a melhor. Em outras palavras, entre duas teorias que explicam igualmente bem um conjunto de dados, a mais simples é preferível. Isso implica que se deve evitar fazer suposições desnecessárias ou introduzir elementos não comprovados em uma teoria, já que isso tornaria a explicação mais complexa sem necessidade.

filosoficamente desinteressante e, “rejeitando-o, resta-nos escolher entre um monismo mentalista e um monismo fisicalista, e a escolha é fácil. Os sucessos das teorias científicas do mundo físico são impressionantes: o poder de antecipar e manipular a natureza, para o bem ou para o mal” (*ibidem*). Como busquei demonstrar na seção 1.2, Quine é um realista fisicalista, mesmo que seja necessário fazer algumas ressalvas quanto a essa posição (cf. PILS, 2020). Tendo em vista sua simpatia com o realismo fisicalista e também os diversos dilemas que surgem do problema da subjetividade, como conciliar o naturalismo quineano com o propósito último das ciências cognitivas, que é o de conhecer a cognição, inclusive a experiência subjetiva? Este é o problema central desta subseção.

Começo caracterizando o que é o fisicalismo, afinal. De modo preliminar, podemos dizer que, numa visão branda, o fisicalismo consiste em pressupor que entidades físicas existem independentemente da nossa percepção delas. Numa visão estreita, o fisicalismo consiste em pressupor que todas as entidades que existem são físicas. De acordo com Quine (1987, p. 133), o fisicalismo tradicional, concebido como alternativa ao dualismo de substância, não implica negar a consciência, embora essa posição seja “frequentemente chamada, e com mais razão, de repúdio à mente. De fato, é um repúdio à mente como uma segunda substância, além do corpo.” Ele diz (*ibidem*): “a linha que estou defendendo [...] pode ser descrita de forma menos severa como uma identificação da mente com algumas das faculdades, estados e atividades do corpo. Estados e eventos mentais são uma subclasse especial dos estados e eventos do corpo humano ou animal.” Mas Quine não vê muita esperança na redução da mente ao corpo, como a “redução da psicologia à fisiologia, ou mais especificamente à neurologia” e “muito menos uma redução da conversa mentalística ordinária à neurologia” (*ibidem*). Ou seja, “a dualidade ancestral entre mente e corpo não se dissolveu; ela se deslocou de substância para conceitos, ou linguagem” (*ibidem*). A perspectiva fisicalista corrente afirma que “cada episódio individual do pensamento de alguém sobre Viena, por exemplo, é um evento neural, que poderíamos descrever em termos neurológicos rigorosos se conhecêssemos o suficiente sobre o caso específico e seu mecanismo”, mas não é possível “traduzir o predicado mental geral 'pensar em Viena' em termos neurológicos” (*ibidem*). Quine (1987, pp. 133-134) esclarece: “os eventos mentais são físicos, mas a linguagem mentalística os classifica de maneiras incompatíveis com as classificações expressíveis na linguagem fisiológica” e, portanto, “o dualismo ancestral mente-corpo continua transmutado e transplantado como um dualismo de conceitos ou linguagem. Como tal, permanece irreduzível; mas agora está claro onde estamos e com o que estamos lidando.”

Em Filosofia da Mente, o naturalismo quineano é chamado por Abrantes (2004) de ‘naturalismo metodológico’ (ou, abreviadamente, por ‘NAME’). Esse tipo de naturalismo é marcado pela defesa da “continuidade entre a investigação filosófica e a científica; em particular, defende que não há uma

distinção nítida entre os métodos empregados em cada um desses domínios de investigação)” (ABRANTES, 2004, p. 26). Desse modo, a epistemologia deve ser empreendida como parte de uma ciência empírica ou deve, pelo menos, ser informada pelas ciências empíricas. Para Quine, afirma Abrantes (*ibidem*), “essas disciplinas incluem, pelo menos, a psicologia e a biologia evolutiva.” Analogamente ao caso da Epistemologia, o NAME em Filosofia da Mente “consideraria esta área como situando-se propriamente no domínio das ciências (e.g. as ciências cognitivas) adotando, como consequência, os métodos científicos empregados nas mesmas, e apoiando-se no conhecimento produzido por elas” e “esta seria a maneira correta de enfrentar problemas fundamentais como o problema mente-corpo, o problema de outras mentes, etc.” (*ibidem*). O NAME parte do pressuposto de que as entidades e/ou os fenômenos estudados em uma disciplina sejam empiricamente acessíveis, isto é, passíveis de serem percebidos e descritos de um ponto de vista de terceira pessoa. Nem todo naturalismo parte desse pressuposto, como, por exemplo, o de Searle, que “certamente não é naturalista nesse sentido [...] defendendo, ao contrário, que, com respeito à consciência, o único ponto de vista admissível é o de primeira-pessoa”, embora ele reconheça que “com respeito ao comportamento, obviamente, podemos adotar um ponto de vista de terceira-pessoa” (ABRANTES, 2004, p. 27).³² De todo modo, Quine assume esse pressuposto e, por conta disso e, principalmente, por conta da sua posição simpática ao fisicalismo — embora com as ressalvas acima mencionadas —, Quine foi acusado de rejeitar o conceito de consciência, pois a consciência parece ser um atributo não-físico (ou, pelo menos, não-replicável fisicamente) e, além disso, parece impassível de observação em terceira pessoa.³³ Mas ele recusa a acusação (1987, pp. 132–133):

#T5 Fui acusado de negar a consciência, mas não estou consciente de tê-lo feito. A consciência é para mim um mistério, e não algo para ser descartado. Sabemos como é estar consciente, mas não sabemos como expressar esse estado em termos científicos

³² Outro naturalista metodológico em Filosofia da Mente, além de Quine, é Daniel Dennett, “que pressupõe explicitamente o ponto de vista de terceira-pessoa, em vez do ponto de vista de ‘primeira-pessoa plural’, comumente adotado nas discussões sobre a fenomenologia do mental” (ABRANTES, 2004, p. 27). Não entrarei nos detalhes do ‘método heterofenomenológico’ de Dennett, que toma “os relatos de vários sujeitos são tomados como ficções, como descrições de mundos heterofenomenológicos (mundos povoados de ‘objetos intencionais’)” e, com base nessas ficções, “se pergunta se os objetos intencionais mencionados nesses relatos correspondem a objetos, eventos, processos, etc. reais no cérebro (ou na mente)” (*ibidem*) com o propósito de “fazer justiça às experiências subjetivas mais privadas e inefáveis, ao mesmo tempo que nunca abandona os escrúpulos metodológicos da ciência” (DENNETT, 1991, p. 72). Assim como Quine, “Dennett defende um intercâmbio entre a filosofia e as ciências” e recusa que a análise conceitual é “o método característico da filosofia” (ABRANTES, 2004, p. 27), o que o torna “um filósofo da mente especialmente impuro” (DENNETT, 1995, p. 242 *apud* ABRANTES, 2004, p. 27).

³³ Tsehay (2019, p. 42) é um dos autores que afirma tal acusação: “[uma] diferença crucial entre a epistemologia naturalizada e a tradicional é que os dados para a epistemologia naturalizada são estímulos físicos, enquanto os dados para a epistemologia tradicional são estados conscientes. No conceito de epistemologia naturalizada, a consciência parece ser excluída; ser um ser consciente não é uma condição necessária para ser um ser que conhece.”

satisfatórios. Seja o que for precisamente, a consciência é um estado do corpo, um estado dos nervos.

Quine mais uma vez recorre ao valor pragmático da ciência para responder questões filosóficas; neste caso, a questão sobre em que consiste a consciência, a parte mais intrigante da cognição. A resposta é: ainda não sabemos o que é a consciência, embora saibamos como é estar consciente, pois ainda não somos capazes de descrever a consciência de modo esclarecedor do ponto de vista científico; não obstante, temos uma ciência natural suficientemente desenvolvida para afirmar que, independentemente dos detalhes que caracterizem a consciência enquanto tal, ela é um fenômeno natural, tal qual a cognição, e portanto é passível de ser investigada como “um estado do corpo, um estado dos nervos”. Para Abrantes (2004, pp. 30-31), “o fato é que nunca teremos certeza se a nossa incompreensão do problema mente-corpo (ou de qualquer outro problema [em Filosofia da Mente]) revela uma limitação cognitiva insuperável, ou se simplesmente as dificuldades estão a exigir mais esforço, persistência na investigação ou mesmo mudanças radicais em nossas concepções.”

Partindo já do pressuposto de que a epistemologia, de acordo com o naturalismo, é melhor vista “como um empreendimento dentro da ciência natural”, nos é claro hoje em dia que “a ciência nos diz que nossa única fonte de informação sobre o mundo externo é através do impacto dos raios de luz e das moléculas em nossas superfícies sensoriais” (QUINE, 1975a, pp. 68-69). Desse modo, a consciência deve estar diretamente relacionada com como derivamos e articulamos informações dos nossos sentidos. A partir de estímulos sensoriais incessantemente articulados pelos nossos processos cognitivos ao longo de diversas gerações e mediante intensa comunicação intersubjetiva, “de alguma maneira evoluímos uma ciência elaborada e útil” (*ibidem*) capaz de fornecer informações confiáveis a respeito de diversos fenômenos naturais — no limite, inclusive a respeito da própria cognição a partir da qual fazemos ciência. Mas como desenvolvemos essa ciência, e por que o resultado desse desenvolvimento funciona tão bem? Estas perguntas, que são genuínas, “são perguntas científicas sobre uma espécie de primatas [nós mesmos], e estão abertas à investigação na ciência natural, a própria ciência cuja aquisição está sendo investigada” (*ibidem*).

1.3.2.2. Evolução

Quine argumenta que a utilidade da ciência, do ponto de vista prático, é a mesma que a da indução, sua “progenitora primitiva” (QUINE, 1975a, pp. 68-69): a utilidade da ciência e da indução consiste na expectativa cumprida, na “previsão verdadeira.” Mais especificamente, é na expectativa de que, “quando algum evento passado se repete, o sequela desse evento passado também se repetirá. As pessoas são propensas a isso, e também o são outros animais”, como Hume notara de modo tão pioneiro

em seu tempo. Hume foi um dos primeiros filósofos (senão o primeiro) a defender o que ele chamou de ‘a razão dos animais’. Para ele, a mente humana não difere em tipo da dos outros animais, mas em grau (cf. CHIBENI, 2014). Hume argumenta que a extensão do conhecimento humano possível é extremamente limitado, uma vez que depende da experiência e processos cognitivos falíveis, como a indução. Esses processos cognitivos, para Hume e para Quine, são compartilhados por nós com outros animais. Influenciado por Hume, o tratamento de Quine do problema da indução revela muito sobre sua proposta de uma orientação naturalista da epistemologia. Para ele, não devemos nos preocupar em tentar justificar a indução, pois isso certamente não traria bons frutos, uma vez que não podemos justificar a indução *a posteriori* (por indução) e nem *a priori* (por dedução). Quine propõe então investigar a indução como um processo psicológico, pelo qual aprendemos a agir da maneira que agimos, esperando que os eventos do passado se repitam no futuro, semelhantemente ao que Hume propôs. Dentro da perspectiva naturalista, mesmo que o esforço atual para explicar como a indução funciona seja no final das contas infrutífero, não importa. O ponto central é que, ao passar da justificação à explicação, Quine abandona a tradicional dimensão normativa da epistemologia, preferindo dar a descrição dos processos cognitivos. Nesse cenário, a psicologia evolutiva e a psicologia comportamental ganham um destaque especial para explicar processos cognitivos.

De acordo com Quine (1975a, pp. 68-69), “o comportamento líquido resultante dos animais irracionais está muito em pé de igualdade com o nosso, no nível da simples indução.” Suponha, por exemplo, que, na experiência de um cachorro, um estrondo de panelas na cozinha foi seguido por algo para comer e, então, ao ouvir o mesmo som, ele vai para a cozinha esperando comida. Podemos interpretar sua ida para a cozinha como “nossa evidência de sua expectativa, se quisermos falar de expectativa” ou “podemos pular essa variável intermediária, como Skinner a chama, e falar apenas de resposta reforçada, reflexo condicionado, formação de hábito” que associa o som à comida (*ibidem*). A similaridade entre os eventos passados e presentes é fundamental aqui, influenciando o comportamento do cachorro: “quando o cachorro ouve algo semelhante ao antigo estrondo e, indo para a cozinha, recebe algo similar ao antigo jantar, ele é reforçado em sua disposição de ir para a cozinha após cada evento subsequente semelhante ao antigo estrondo” (*ibidem*). Desse modo, a “nossa pergunta 'Por que a ciência é tão bem-sucedida?' faz algum sentido rudimentar já neste nível, quando aplicada ao cachorro”, pois “a formação de hábitos do cachorro, sua indução primitiva, envolveu uma extrapolação ao longo das linhas de similaridade: episódios semelhantes ao antigo episódio de estrondo geraram a expectativa de episódios semelhantes ao antigo episódio de jantar” (QUINE, 1975a, p. 70).

Nesse cenário, o cerne do problema passa a ser “a subjetividade da similaridade” (QUINE, 1975a, p. 70): “por que a natureza, por mais regular que seja, deve coincidir de alguma forma com as

classificações subjetivas de similaridade do cachorro?” Ou, em outras palavras, “por que as classificações implícitas de similaridade do cachorro tendem a se ajustar às tendências mundiais, de tal forma a favorecer as expectativas implícitas do cachorro?” De acordo com Quine (*ibidem*), “uma resposta é oferecida pela teoria da seleção natural de Darwin.” Ora, “indivíduos cujas agrupações de similaridade conduzem em grande parte a expectativas verdadeiras têm uma boa chance de encontrar comida e evitar predadores, e assim uma boa chance de sobreviver para reproduzir” (*ibidem*). Desse modo, o que foi dito “sobre o cachorro se aplica igualmente a nós, pelo menos em nossa busca pela ciência rudimentar do senso comum”, pois “nós prevemos à luz de uniformidades observadas, e estas são uniformidades segundo nossos padrões subjetivos de similaridade” (*ibidem*). Esses padrões, de acordo com Quine (*ibidem*), “são inatos, sobrepostos e modificados pela experiência; e a seleção natural nos dotou, assim como ao cachorro, com uma vantagem inicial no que diz respeito a padrões inatos de similaridade úteis.” Para Quine, que é influenciado por uma concepção evolucionista e comportamental de cognição, a nossa “[...] mente consiste em disposições para o comportamento, e estas disposições são estados fisiológicos” (1975b, p. 94). No entanto, Quine (1975a, p. 70) adverte que esse posicionamento não deve ser interpretado como uma apelação para a biologia darwiniana como uma justificativa da indução, pois “isso seria circular, já que o conhecimento biológico [i.e., em biologia] depende da indução.” O que Quine está fazendo é conceder “a eficácia da indução e, em seguida, observando que a biologia darwiniana, se verdadeira, ajuda a explicar por que a indução é tão eficaz como é” — embora esses padrões de similaridade inatos não necessariamente favoreçam “uma ciência profunda” (*ibidem*).³⁴

Um animal pode aprender a distinguir um objeto de outro, um gato de uma coruja, pois “a capacidade de aprender é ela própria um produto da seleção natural, com um valor evidente de sobrevivência”, de modo que “os padrões de similaridade inatos de um animal são um instrumento rudimentar para a previsão, e então a aprendizagem é um refinamento progressivo desse instrumento, contribuindo para uma previsão mais confiável” (QUINE, 1975a, p. 71). No ser humano, especificamente, e “mais conspicuamente nos últimos séculos, esse refinamento consistiu no desenvolvimento de um vasto e confuso crescimento do aparato conceitual ou linguístico, toda a ciência natural”, mas isso não nega o fato de que, biologicamente, nossa ciência funciona “como a

³⁴ Como sabemos, a evolução não necessariamente ocorre de modo a moldar atributos perfeitos nos organismos; o que ocorre é que os atributos que favorecem a sobrevivência até a reprodução são selecionados, e eventualmente esses atributos podem inclusive tornar a vida de uma população de organismos mais difícil. Por exemplo, os calcanhares humanos não são suficientemente altos para suportar nosso bipedismo, o que pode nos causar problemas na coluna, mas um calcanhar mais alto não foi selecionado porque isso não impacta suficientemente a sobrevivência e a reprodução para que isso aconteça. Do mesmo modo, não necessariamente nossos atributos epistêmicos naturalmente selecionados favorecem uma ciência perfeitamente (ou altamente) acurada. Como lembra Quine (1975a, pp. 71-72), “traços que foram desenvolvidos pela seleção natural já se mostraram letais, através de superdesenvolvimento, efeitos remotos ou mudanças no ambiente.”

aprendizagem do animal sobre gatos e corujas; é uma melhoria aprendida sobre a simples indução por padrões de similaridade inatos. Isso contribui para uma previsão mais precisa e melhor” (*ibidem*). É claro, existem diferenças notáveis entre a mera indução dos animais e a ciência humana, pois, de acordo com Quine (1975a, pp. 71-72), “a ciência é uma estrutura linguística pesada, fabricada de termos teóricos ligados por hipóteses fabricadas e sintonizadas em eventos observáveis aqui e ali”, e, “indiretamente, através dessa superestrutura labiríntica, o cientista prevê observações futuras com base nas passadas; e ele pode revisar a superestrutura quando as previsões falham. Não é mais simples indução. É o método hipotético-dedutivo.” No entanto, isso não nega que “como a indução simples do animal por padrões de similaridade inatos, ainda é um dispositivo biológico para antecipar a experiência. Deve seus elementos ainda à seleção natural — especialmente, os padrões de similaridade que continuam a operar no nível observacional” (*ibidem*). É a partir da indução, um atributo biológico, que desenvolvemos, ao longo de gerações dedicadas ao refinamento dos nossos esquemas conceituais de mundo, uma ciência natural altamente competente em prever acontecimentos futuros a partir dos passados: “foi uma tremenda realização, por parte de nossa cultura de longo prazo e de nossos cientistas contemporâneos, desenvolver uma teoria que leva da observação à observação prevista tão bem-sucedidamente como a nossa. É quase um milagre” (*idem*, p. 80).

Quine desenvolveu, como também outros filósofos naturalistas, como Wilfrid Sellars, “teorias funcionalistas do significado que tinham suas raízes firmemente plantadas, ainda que superficialmente, na biologia” (DENNET, 1995, p. 402). Essa ideia aparentemente simples, a de evolução por seleção natural, carrega consigo grandes implicações científicas e filosóficas. Embora boa parte dos filósofos atuais preste algum reconhecimento superficial à importância de Darwin — arriscamos dizer que nenhum filósofo contemporâneo sério, por razões atualmente óbvias, quer ser chamado de criacionista —, esse reconhecimento frequentemente está limitado à sua importância científica, em especial para o desenvolvimento da biologia moderna. Não é comum, hoje em dia, encontrar filósofos dispostos a negar que “os seres humanos são produtos da evolução, e sua capacidade de falar e, portanto, de significar qualquer coisa (no sentido relevante), é devida a um conjunto de adaptações não compartilhadas com outros produtos da evolução” (DENNETT, 1995, p. 402). No entanto, também não é comum encontrar filósofos dispostos a “considerar a hipótese de que o pensamento evolutivo pode lançar luz sobre seus problemas específicos e sobre como as palavras, suas fontes e destinos nas mentes (ou cérebros) das pessoas têm significado” (*ibidem*). Quine, Sellars e o próprio Daniel Dennett são notáveis exceções dessa tendência.

1.3.2.3. Linguagem

Além da biologia evolutiva, a psicologia comportamental e a filosofia da linguagem têm um papel de destaque nas reflexões de Quine quanto à natureza da cognição. Em “Mind and Verbal Dispositions” (1975b), particularmente, Quine desenvolve sua tese sobre a relação entre mente, linguagem, comportamento e corpo, e coloca de escanteio a velha “semântica mentalista” a partir da qual tradicionalmente se explica o entendimento da linguagem e, em última instância, o estado consciente da mente. Isso porque “uma estratégia para investigar a relação de apoio evidencial entre observação e teoria científica” é “adotar uma abordagem genética, estudando como a linguagem teórica é aprendida”, haja vista que “a relação de evidência é virtualmente promulgada, parece, na aprendizagem” (QUINE, 1975a, pp. 74-75). Pois. Esta estratégia genética, de acordo com Quine (*ibidem*), “é atraente porque a aprendizagem de linguagem continua no mundo e está aberta a estudos científicos. É uma estratégia para o estudo científico do método e da evidência científica. Temos aqui uma boa razão para considerar a teoria da linguagem vital para a teoria do conhecimento.” É a partir dessa premissa que Quine dedica boa parte do seu trabalho à filosofia da linguagem.

Desde de pelo menos Descartes é de senso comum supor que o ser humano é o único animal dotado de mente e “sustenta-se ainda, e com mais amplitude e melhor evidência, que o homem é o único animal dotado de linguagem” (QUINE, 1975b, p. 83). Considerando que o ser humano seja o único a desfrutar desses dois dons, é de se supor que isso não seja coincidência: “pode-se argumentar que nenhuma criatura sem mente poderia lidar com um dispositivo tão intrincado quanto a linguagem. Ou pode-se argumentar, inversamente, que nenhuma atividade mental apreciável é concebível sem auxílio linguístico” (*ibidem*). Nesse sentido, “há uma tendência antiga e persistente de tentar explicar e analisar o fenômeno físico da fala apelando para a mente, atividade mental e entidades mentais: apelando para pensamentos, ideias, significados” (*ibidem*). Nos é dito que a linguagem serve para transmitir ideias e que “uma aproximação uniforme da associação de palavras com ideias é alcançada e mantida em toda a comunidade” conforme aprendemos a usar a linguagem com os mais velhos (*ibidem*). No entanto, “os pontos fixos são apenas o estímulo compartilhado e a palavra; as ideias entre eles são como podem ser e podem variar à vontade, desde que o estímulo externo em questão permaneça pareado com a palavra em questão para todos os interessados” (QUINE, 1975b, pp. 83-84). Para ilustrar: “quem sabe se vejo as coisas em cores opostas às que você vê?” (*ibidem*). Para a comunicação, isso não faz diferença, desde que a ideia que eu chamo de ‘azul’ você também chame de ‘azul’.

De acordo com Quine (1987, p. 89), é comum supormos que “a função primária da linguagem é a comunicação [...] de ideias” e “comunicar uma ideia, nos é dito, é induzir na mente do destinatário da

mensagem a mesma ideia que foi pretendida pelo remetente.” No entanto, é de se perguntar: mas como sabemos que a ideia é a mesma? Para Quine (*ibidem*), é apenas conferindo se “a mensagem evocou uma resposta apropriada, uma resposta ou reação apropriada” de modo que “uma análise séria da linguagem e da comunicação se concentrará na percepção, fala e ação, e não fará uso da ideia de *ideia*; pois esta é apenas uma emanção vaporosa de tudo isso, e contribui apenas com uma ilusão de explicação.” Embora no cotidiano não possamos nem precisemos tentar dispensar o conceito de ideia, “é uma armadilha para o filósofo ou cientista que o admite em sua teoria”, e não por conta de sua abstração, haja vista que “existem objetos abstratos, ou universais [...], que figuram de forma indispensável na ciência natural. Mas não há lugar na ciência para ideias” (*ibidem*). Isso porque, embora pensemos primeiro em imagens mentais para tentarmos ser mais claros quanto ao que o conceito de ideia significa, “palavra 'ideia', como a usamos ordinariamente, não se refere a imagens mentais. Normalmente, sua referência, se houver, é muito mais frágil” (*idem*, p. 89).

Mas por que estou falando de ideias, afinal? Para Quine (1975b, p. 84), “uma teoria da mente pode ganhar clareza e substância a partir de uma melhor compreensão do funcionamento da linguagem, enquanto pouca compreensão do funcionamento da linguagem pode ser esperada em termos mentalistas.” Quine (1975b) defende que “a linguagem é um empreendimento social que está sintonizado com objetos intersubjetivamente observáveis no mundo externo” e especula “sobre como podemos esperar avançar com uma explicação adequada da linguagem fisicalista” (p. 84). De acordo com Quine (1975b, p. 86), uma “semântica mentalista”, cuja noção central “é uma noção de significado não analisada”, é frequentemente usada como recurso de desenvolvimento de uma teoria da mente, sobretudo “porque se desespera em aderir aos padrões da ciência natural ao lidar com as complexidades do discurso inteligente.” Essa “semântica mentalista” atua principalmente em dois contextos: “quando falamos de conhecer o significado de uma expressão e quando falamos de mesma significância” (*ibidem*). Esses dois contextos estão intimamente ligados, pois “dizemos que conhecemos o significado de uma expressão quando somos capazes de produzir uma expressão mais clara ou mais familiar tendo o mesmo significado”, de modo que “perguntamos o significado de uma expressão quando o que queremos é uma expressão mais clara ou mais familiar com o mesmo significado” (*ibidem*). Em suma, “entender uma expressão é, diríamos, conhecer o significado; e conhecer o significado é, diríamos, ser capaz de dar o significado” ao passo que “o que chamamos de dar o significado consiste realmente na operação assimétrica de produzir uma expressão equivalente que seja mais clara” (*ibidem*). Numa explicação mentalista, “entendemos expressões conhecendo ou apreendendo seus significados; e uma expressão serve como tradução ou parafraseamento de outra porque têm o mesmo significado” (*idem*, pp. 86-87). Mas não é esse tipo de explicação do entendimento da linguagem que Quine pretende obter.

Quine (1975b, p. 87) distingue três tipos de explicação pretendida com três graus de profundidade distintos entre si: “o mental, o comportamental e o fisiológico.” O mental, para começar, é o mais superficial desses, “mal merecendo o nome de ‘explicação’”, ao passo que “o fisiológico é o mais profundo e ambicioso, e é o lugar para explicações causais”, enquanto “o nível comportamental, no meio, é o que devemos aceitar em nossas descrições de linguagem, em nossas formulações de regras de linguagem e em nossas explicações de termos semânticos” (*ibidem*). A mente, para Quine (1975b, p. 94) “consiste em disposições para comportamento” e, portanto, é no nível comportamental que “devemos dar nossa conta da compreensão de uma expressão e nossa conta da equivalência que mantém entre uma expressão e sua tradução ou paráfrase”, isto é, esses fenômenos, se podem ser explicados, devem sê-lo “em termos comportamentais: em termos de disposições para comportamento grosseiro manifestado” (1975b, p. 87). Quine (1975b, p. 91) defende, portanto, “que o estudo semântico da linguagem vale a pena ser perseguido com todos os escrúpulos do cientista natural. Devemos estudar a linguagem como um sistema de disposições para comportamento verbal, e não apenas superficialmente à deriva para o Mar de Sargaços do mentalismo.” Quine (1975b, pp. 91-92) critica a semântica mentalista e propõe sua substituição pelo “estudo das disposições para comportamento”, ou, falando de modo mais “pitoresco”, propõe uma identificação entre a mente e “um sistema de disposições para comportamento” — o que “lembra um pouco Gilbert Ryle e Wilfrid Sellars, que defenderam uma Filosofia da Mente geralmente disposicional.” Quine argumenta, então, que a disposição comportamental na qual consiste o conhecimento de alguém quanto às condições de verdade de uma sentença é “a disposição para assentir ou discordar quando perguntado na presença ou ausência de vermelho” (1975b, p. 88). Ou seja, “pergunta e assentimento, pergunta e discordância — aqui está o solvente que reduz o entendimento à disposição verbal. Sem esse dispositivo, não haveria esperança de transmitir a linguagem ao longo das gerações, nem qualquer esperança de penetrar em línguas recém-descobertas” (*ibidem*).

Depois de contemplar o nível comportamental de explicação pretendida para o entendimento da linguagem, “a relação deste nível com o terceiro e mais profundo, o fisiológico, começa a ser evidente quando examinamos a noção de uma disposição para comportamento e consideramos o que queremos dizer com disposição” (QUINE, 1975b, p. 92). Para Quine (1975b, pp. 92-93), “uma disposição é, em minha opinião, simplesmente um traço físico, uma configuração ou mecanismo. Pode ser um traço físico disjuntivo, já que efeitos semelhantes podem resultar de mecanismos diferentes.” Em outras palavras, as disposições para comportamento “são estados, traços ou mecanismos fisiológicos. Ao citá-los de forma disposicional, estamos destacando-os por sintomas comportamentais, testes comportamentais” e, embora normalmente seja o caso de que “não estamos em posição de detalhá-los em termos fisiológicos”, Quine toma isso não como “uma anomalia”, pois “também comumente

especificamos doenças *per accidens*, citando sinais e sintomas grosseiros e sem conhecer detalhes fisiológico” (QUINE, 1975b, pp. 93-94). As disposições para o comportamento “são de fato estados fisiológicos, mas as identificamos apenas por suas manifestações comportamentais”, embora “explicação mais profunda, a fisiológica, fosse analisar essas disposições em termos explícitos de impulsos nervosos e outros processos orgânicos identificados anatomicamente e quimicamente” (*idem*, p. 94). Em suma, “nossos três níveis, portanto, são níveis de redução: a mente consiste em disposições para comportamento, e estas são estados fisiológicos” (*ibidem*). Mesmo que “não seja possível reduzir um comportamento a um movimento muscular, se as disposições para comportamento são reduzíveis a estados fisiológicos, então podemos reduzir a mente a essas disposições afinal” (*ibidem*). No entanto, é preciso ressaltar que “explicar comportamento não é tudo. A tarefa ainda maior é explicar as disposições para comportamento”, pois “uma disposição é um estado fisiológico subjacente que é conhecido apenas pelas manifestações comportamentais que o destacam, e essa fisiologia subjacente, em sua vez, é conhecida apenas por suas próprias manifestações, que podem ser comportamentais” (QUINE, 1975b, p. 94-95). Quine percebe que esse raciocínio é circular, mas o caracteriza não como vicioso, mas sim como “hermenêutico”, pois “os estados fisiológicos, que são disposições, são conhecidos pelas manifestações comportamentais, e essas manifestações são conhecidas pelas disposições subjacentes que as destacam” e essa relação, “longe de ser um embaraço, é uma relação de mútua confirmação e auto-justificação. Por meio dela, a mente é conhecida pela forma como a comportamos, e a fisiologia é conhecida pelas disposições que ela subentende” (*ibidem*).

Por fim, Quine (1975a, p. 81) disse “que o caminho da observação para a teoria passa através da linguagem”, mas disso não se segue que “a teoria é apenas uma linguagem, ou que seja verdadeira ou falsa apenas de acordo com regras gramaticais ou lógicas.” Para Quine (*ibidem*), “a teoria, como a linguagem, é empírica; deve ser testada por observação. Mas não é empírica no sentido de ser testada diretamente; não é testada diretamente, de fato, por não ser nem mesmo expressa em nossas observações diretas, mas apenas por nosso relato deles. É indiretamente testada, então, pelos episódios observacionais que prevê, entre outras coisas.” E, além disso, “mais do que a linguagem, a teoria é uma estrutura da linguagem. Isso a torna uma coisa diferente de um mero complexo de sentenças. Como tal, é avaliado pela estrutura empírica de suas implicações observacionais. É aqui que reside a última instância da verdade e falsidade das sentenças teóricas” (*ibidem*). Ao desenvolver sua tese quanto à relação entre mente, disposições comportamentais e estados fisiológicos, Quine reforça princípios já estabelecidos em sua epistemologia naturalizada. Esse também é o caso quando ele afirma que “seja o que for precisamente, a consciência é um estado do corpo, um estado dos nervos” (1987, p. 133): ele apenas reforça premissas previamente estabelecidas. Ou seja, Quine reforça que, para ele, a mente

humana e suas capacidades cognitivas, dentre as quais se destaca a capacidade de se comunicar por meio da linguagem, surgiram gradualmente através de processos evolutivos, adaptando-se às demandas do ambiente e da sobrevivência. Essa perspectiva evolutiva influenciou a maneira como Quine entendia a cognição, a consciência e a linguagem. Em poucas palavras, ele via a linguagem como uma ferramenta desenvolvida pela evolução para facilitar a comunicação e a interação social, e a cognição como o substrato biológico que suporta essas capacidades linguísticas. Assim, Quine concebia a mente como um produto da evolução, e portanto sujeita às mesmas forças e pressões seletivas que moldaram outras características biológicas de outros organismos vivos. Esse posicionamento está alinhado com a sua proposta de uma epistemologia naturalizada, cujo propósito consiste em compreender o conhecimento humano em termos de processos naturais passíveis de investigação científica. Para Quine, a mente não era algo separado ou distinto do mundo; pelo contrário, era parte do mundo físico e estava sujeita às mesmas leis e regularidades que o restante dos fenômenos naturais. A cognição, como qualquer outro fenômeno passível de ser conhecido cientificamente, é um fenômeno natural. Essa é uma *concepção naturalizada da cognição*.

Seção 2. Hume

Como vimos, Quine buscou superar a epistemologia empirista ao propor um empirismo sem dogmas, como se o empirismo até então fosse dogmático. No entanto, é claro que a legitimidade das críticas de Quine ao empirismo britânico e ao positivismo lógico pode ser revisada, bem como a própria originalidade de Quine na proposta do naturalismo em epistemologia. Chibeni (2011, p. 350) argumenta, por exemplo, que, embora o naturalismo seja frequentemente “considerado uma contribuição original de Quine para a epistemologia [...] [,] há na literatura atual sobre Hume farta argumentação no sentido de que, se a alguém couber a qualificação de fundador dessa perspectiva, essa pessoa será Hume, e não Quine.” O naturalismo não é o mesmo nas filosofias de Hume e Quine, haja vista que os problemas e os contextos de ambos são significativamente diferentes. Mais especificamente, o naturalismo humeano e quineano diferem, dentre outras razões, porque Hume considera a mente humana “em termos de ideias e impressões, sentimentos e paixões, crenças e conhecimento, etc.” enquanto Quine “procurou, de vários modos, reduzir esses conceitos mentais a conceitos físicos” (*ibidem*). O naturalismo quineano compreende a epistemologia como se a compreensão da mente humana exigisse apenas a compreensão de seus aspectos físicos, sejam eles micro ou macroscópicos, e “isso Hume não aceitaria” — muito embora “[...] a versão behaviorista do projeto quineano perdeu interesse até mesmo para ele, em escritos de uma fase mais avançada” (*idem*, p. 351). No entanto, embora o naturalismo humeano e quineano diverjam em muitos aspectos, o núcleo da perspectiva naturalista “está tão claro em Hume como em Quine: a abordagem de pelo menos parte das questões sobre a cognição por métodos típicos das ciências naturais” (*idem*, p. 350).

Nesta seção, pretendo mostrar, ainda que parcialmente, como Hume dá continuidade ao programa empirista instaurado primeiro por Locke e posteriormente desenvolvido por Berkeley, e como Hume rompe com parte dessa tradição, sobretudo no que diz respeito à relação entre Deus e a mente humana. Pretendo mostrar também como Hume projeta seu programa de transposição do método experimental de raciocínio da filosofia natural (nossa atual ciência natural) para a filosofia moral (nossa atual filosofia), ressaltando como a cognição passa a ser vista a partir dessa perspectiva. Nesse cenário, abordo o clássico *problema da causação*, equivocadamente chamado de ‘problema da indução’³⁵: a forte

³⁵ O problema da causação é um problema de generalização, como é o caso do problema da indução, mas não consiste apenas nisso; ao nomearmos o problema cético de Hume como ‘problema da indução’ perdemos de vista um elemento fundamental de toda sua filosofia: a causalidade. Por exemplo, a questão de se todos os cisnes são brancos só porque todos que vimos até agora eram brancos é um exemplo de problema da indução, ao passo que a questão de se a gravidade causará a queda de uma pedra se eu a soltar de uma janela é um exemplo de problema da causação. Como João Paulo Monteiro bem observou (2009, p. 12), Hume *nunca* usou o termo ‘indução’, até porque o que de fato o interessa não é saber qual é a relação entre objetos e qualidades, mas sim qual é a relação entre causas e efeitos: “Hume nunca se ocupou do problema do

argumentação humeana de que nossas inferências causais não constituem conhecimento certo, e que portanto todo o domínio da filosofia (natural e moral) provê apenas conhecimento provável, diferentemente do que se supunha até então. É com esse gancho que relaciono a mente humana com a mente dos outros animais no interior do programa humeano.

2.1. Contexto histórico-conceitual

Poucas tradições filosóficas iluministas sobrevivem à pós-modernidade de modo tão consistente quanto o empirismo britânico (sobretudo o humeano) nas ciências contemporâneas.³⁶ O empirismo geralmente é caracterizado pelo comprometimento com a tese epistemológica de que todo conhecimento sobre o mundo é baseado na experiência, embora o empirismo envolva “uma família diversificada de visões filosóficas” (GODFREY-SMITH, 2003, p. 8). Na filosofia da ciência, a tradição empirista “tende a ver as diferenças entre a ciência e o pensamento cotidiano como diferenças de detalhe e grau” (*ibidem*), embora a ciência, numa perspectiva empirista, seja vista como “a melhor manifestação de nossa capacidade de investigar e conhecer o mundo” (*ibidem*). Ou seja, para um empirista, o conhecimento científico não se difere em *tipo* do conhecimento usado no cotidiano, se a única fonte de conhecimento possível, científico ou não, é a experiência. Não obstante, a ciência é especialmente confiável e bem-sucedida “porque é organizada, sistemática e responde especialmente à experiência” (*ibidem*). Os empiristas britânicos discordavam entre si em muitos aspectos, mas concordavam “que nosso conhecimento sobre o mundo é um tecido de ideias baseado em impressões sensoriais” (QUINE, 1998, p. 5). Na contramão da tradição racionalista herdeira de Descartes, o empirismo britânico rejeita a legitimidade do conceito de ‘ideias inatas’: “*nihil in mente quod non prius in sensu*” (*idem*, p. 4). Nesse cenário, é impossível falar do contexto histórico-conceitual de Hume, o último e mais proeminente dos empiristas britânicos, sem falar dos demais. E, se vamos abordar os

raciocínio indutivo em geral, apenas com a questão do raciocínio causal” de tal modo que “não temos o problema da indução, mas sim o problema da causação” (p. 104). Infelizmente, muitos intérpretes, contemporâneos ou não, adotam essa interpretação apenas parcialmente adequada do problema da causação, mas dentre eles certamente se destaca Bertrand Russell que, em seu *Problems of Philosophy* (1912), sistematizou (e muito bem) uma noção de indução que atribuiu a Hume. É de se ressaltar, no entanto, que embora Hume nunca tenha abordado de fato o problema da indução, a noção humeana de causalidade inclui a noção de indução — ainda que o contrário não seja verdadeiro —, pois “toda inferência baseada no que chamamos generalização indutiva é, para ele, uma inferência causal, pois todo conhecimento da natureza assenta-se na descoberta de algum tipo de relação causal” (MONTEIRO, 2009, p. 27). Para uma defesa da mesma tese, conferir também o artigo “As inferências causais na teoria epistemológica de Hume” onde Chibeni (2008) distingue inferências dedutivas, indutivas e causais logo na introdução para, então, explorar o papel das inferências causais na epistemologia humeana.

³⁶ Estamos levando em conta que o rótulo de ‘empirista’ não é suficiente nem para compreender minimamente as principais teses dos autores que o carregam. Fenômeno semelhante ocorre no caso de outros rótulos, como o de ‘racionalista’ ou o de ‘pós-positivista’. Apesar disso, nos autorizamos a usá-los tendo em vista o contexto introdutório desta revisão bibliográfica. Pretendemos revisá-los com mais escrutínio crítico ao longo da pesquisa.

predecessores de Hume, começo por Locke, que é amplamente reconhecido como o pai do empirismo, ainda que de modo breve e orientado para os propósitos desta seção.

John Locke foi, em certo sentido, o primeiro a se preocupar com o estudo sistemático da cognição enquanto uma empreitada epistemológica empiricamente informada, embora dificilmente possa ser considerado um naturalista, tendo em vista sua tese de que é possível provar a existência de Deus por demonstração. Na sua epistemologia, todo o nosso conhecimento tem origem empírica porque todas as nossas ideias, que são “o objeto do pensamento” (*Ensaio* II i 1) e “os materiais de todo nosso conhecimento” (*Ensaio* II ii 2), derivam, em última instância, da experiência — seja essa experiência de sensação ou de reflexão, as duas únicas fontes de ideias simples (cf. *Ensaio* II i 1-2). Como ele alertou no começo do primeiro capítulo do livro II, Locke apelaria, na fundamentação de toda sua epistemologia, “à percepção e à experiência de cada um” (*Ensaio* II i 1) para explicar a origem das ideias, que são “tudo o que constitui o objeto do entendimento quando um ser humano pensa” (*Ensaio* I i 8). Já no Livro IV do *Ensaio*, quando trata especificamente de conhecimento proposicional, Locke começa lembrando que “a mente, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato senão suas próprias ideias” (*Ensaio* IV i 1). Então, ainda no começo do livro IV, Locke define conhecimento proposicional como a “percepção da conexão e concordância, ou discordância e incompatibilidade, entre nossas ideias” e procede enfatizando que “onde houver essa percepção [entre ideias], há conhecimento, e onde não houver, mesmo que possamos imaginar, supor ou acreditar, nunca alcançamos o conhecimento” (*Ensaio* IV i 2). De acordo com essa definição de conhecimento proposicional oferecida por Locke, que está alinhada com a concepção clássica de conhecimento (*episteme*), conhecimento *mesmo* só podemos ter a respeito de ideias que relacionamos intelectualmente, *a priori*, pela percepção de concordância ou discordância entre elas. Esse tipo de empirismo, que poderíamos caracterizar como ‘fenomênico’, ‘conceitual’ ou ‘idealista’, concebe nossa experiência como fonte primária de conhecimento e “são os conceitos, ou ideias, que estão, individualmente, conectados à experiência” (CHIBENI, 2005, p. 21).³⁷

³⁷ É por isso que Edward Stillingfleet — o bispo de Worcester, com quem Locke trocava vastas correspondências durante a redação de seu *Ensaio* —, interpreta, ainda que criticamente, a epistemologia lockeana como tomando “*the way of ideas*” (AYERS, 1991, p. 14). Na epistemologia lockeana, o sujeito cognoscente não possui acesso direto ao objeto de conhecimento, mas sim acesso indireto, mediado pelas ideias, o que gera uma série de problemas filosóficos relacionados à objetividade do conhecimento, em especial o de substâncias. Mas isso já é outro assunto; sobre isso entrarei em detalhes adiante. O ponto, por agora, é que, embora a definição de conhecimento proposicional proposta por Locke em IV i 2 de fato entre em tensão com seu rótulo ordinário de ‘empirista’ — já que Locke atribui ênfase nas ideias e não na experiência propriamente dita quando busca explicar o processo pelo qual adquirimos conhecimento —, as ideias estão, na epistemologia lockeana, diretamente relacionadas com a experiência do sujeito cognoscente, seja essa experiência sensorial ou reflexiva, como foi previamente estabelecido no livro II. Desse modo, podemos, sim, chamá-lo apropriadamente de ‘empirista’, desde que com as devidas ressalvas e considerações acerca das especificidades do empirismo adotado por Locke. Nota-se que não é de se surpreender que seja necessário pontuar ressalvas quanto ao seu rótulo de empirista, se ele é o primeiro dos empiristas a sistematizar uma epistemologia a partir desse princípio.

Tendo em vista sua definição de conhecimento, Locke (*Ensaio* IV i 3) classifica quatro tipos distintos de concordância ou discordância de ideias, ou seja, quatro tipos de conhecimento: (i) identidade ou diversidade, (ii) relação, (iii) coexistência ou conexão necessária, e (iv) existência real. De acordo com Locke (cf. *Ensaio* IV i 7), os tipos (i) e (iii) de conhecimento podem ser interpretados como subtipos do tipo (ii) de conhecimento, o conhecimento de relações entre ideias. Brevemente, o tipo (i) de conhecimento, que hoje em dia poderíamos chamar de ‘analítico’, inclui proposições como “branco é branco” e “redondo não é quadrado” (cf. *Ensaio* IV i 4); o tipo (ii) de conhecimento, que genericamente consiste na “percepção da Relação entre quaisquer duas Ideias, de qualquer tipo que sejam, sejam Substâncias, Modos ou outras” (*Ensaio* IV i 5), inclui proposições como “a soma dos ângulos internos de um triângulo equivale a dois ângulos retos” (cf. *Ensaio* IV i 2); e, por fim, o tipo (iii) de conhecimento, o de coexistência ou conexão necessária entre ideias, “pertence particularmente às Substâncias” (*Ensaio* IV i 6) e inclui proposições do tipo “o ouro não queima” (cf. *Ensaio* II xxiii 10; IV vi 8-9, xii 9). Os dois primeiros tipos de conhecimento se encaixam bem na definição de conhecimento precedente, e o terceiro tipo parece se encaixar bem também, pelo menos a princípio, embora possua uma série de especificidades problemáticas sobre as quais tratarei adiante. Adianto que, em certo sentido, podemos dizer que as especificidades problemáticas do terceiro tipo de conhecimento, o de coexistência ou conexão necessária em substâncias, pressupõem as especificidades problemáticas do quarto tipo de conhecimento, o de existência real, pois pressupomos a existência real de substâncias ao atribuí-las os modos (i.e., propriedades, predicados) pelos quais definimos sua essência nominal. De todo modo, ressalto que o quarto tipo de conhecimento, no entanto, o da existência real, não se conforma bem com a definição de conhecimento como percepção da concordância ou discordância entre ideias oferecida anteriormente em IV i 2 do *Ensaio*. Quanto ao tipo (iv) de conhecimento, Locke tenta acomodar a existência real dentro de sua definição inicial de conhecimento, afirmando que a existência real atual concorda com qualquer ideia: “o quarto e último tipo é o da existência real atual e concorda com qualquer Ideia” (*Ensaio* IV i 7). No entanto, de acordo com Chibeni (2005, p. 22) essa inclusão é artificial, uma vez que a existência real não é estritamente uma forma de concordância ou discordância de ideias: “é evidente pela análise geral do *Ensaio* que o que levou Locke a uma ampliação tão efetiva de seu conceito de conhecimento [previamente definido] foi o desejo de evitar uma posição em conflito com o senso comum [de seu tempo], ou seja, o idealismo.” Conhecimento de existência real à rigor não é conhecimento, considerando a definição de IV i 2, porque depende não da relação entre ideias propriamente dita, mas sim da relação entre uma ideia e um objeto correspondente no mundo real.

Os modos pelos quais podemos adquirir conhecimento, os chamados “graus de conhecimento”, são três: (i) *pela intuição*, (ii) *pela razão* e (iii) *pela sensação* (*Ensaio* IV ii). E “a existência das coisas só pode ser conhecida pela experiência [sensorial]” (*Ensaio* IV iii 31). Enquanto o conhecimento intuitivo e o conhecimento demonstrativo são *a priori* — e portanto asseguram certeza e universalidade, pois seguem a rigor a definição de conhecimento como acordo ou desacordo entre ideias —, o conhecimento sensorial da existência real é *a posteriori*, pois baseia-se na percepção direta, atual e singular, de substâncias (cf. *Ensaio* IV ii 14). O conhecimento sensitivo não se estende para além do que está presente aos nossos sentidos e por isso é mais limitado que a intuição e a demonstração, embora passe pelo nome de ‘conhecimento’ (cf. *Ensaio* IV ii 14, iii 5 e 21).³⁸ A não ser nos casos excepcionais, o caso de Deus e o caso do eu (identidade pessoal), cujo conhecimento da existência é, para Locke, demonstrativo e intuitivo, respectivamente (cf. *Ensaio* IV iii 21), não podemos conhecer com certeza, pela via das ideias, a existência real de uma substância qualquer, pois só temos acesso à ideia que a representa e precisamos comparar a ideia com seu correspondente para perceber sua existência real. Só podemos perceber com certeza a existência real por meio da percepção sensorial atual, de tal sorte que quando deixamos de perceber um objeto, imediatamente deixamos de ter certeza que ele existe.

Tendo em vista a definição de conhecimento proposta por Locke, o domínio inteiro de proposições sobre as quais nosso entendimento não é capaz alcançar certeza plena é o das substâncias, ao qual atribuímos o conhecimento de coexistência ou conexão necessária, cuja extensão “é muito curta, embora nisso consista a maior parte de nosso conhecimento sobre substâncias” (*Ensaio* IV iii 9). O conhecimento de coexistência ou conexão necessária que podemos ter, de acordo com Locke, é “muito limitado e quase inexistente” (*Ensaio* IV iii 10), para não dizer ‘nulo’. Esse posicionamento reticente de Locke a respeito da nossa capacidade de conhecer as substâncias não é surpreendente, pois, como já havia sido previamente discutido no *Ensaio*, a ideia de substância já é confusa por si só (cf. *Ensaio* II xii 6), embora possua um papel importante na sua epistemologia por articular coerentemente em uma única estrutura as qualidades de uma entidade.³⁹ Locke argumenta que, no caso das substâncias, as suas

³⁸ De acordo com Chibeni (2014, p. 8), “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 [...]. 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.”

³⁹ A ideia confusa de substância unifica coerentemente os modos a ela atribuídos e que, se articulados, capturam sua essência. Em adendo, Locke critica o obscurantismo subjacente a esse conceito bastante tradicional na história da filosofia, embora não o rejeite em absoluto, mantendo-o em sua epistemologia. Locke permanece usando o conceito de substância para designar as entidades que unificam coerente e articuladamente os modos, e para especular sobre a natureza dos seres, sem, no entanto, se comprometer com a tese de que substâncias de fato existem, tampouco com a tese de que podemos conhecer conexões necessárias entre ideias de modos e substâncias.

essências reais, que são “as constituições internas e a verdadeira natureza das coisas” (*Ensaio* III xxiii 32), são completamente incognoscíveis, de tal sorte que “nenhuma proposição de coexistência de espécies de substâncias pode ser conhecida, se for entendida como referindo-se às suas essências reais” (CHIBENI, 2005, p. 24). Como já foi previamente estabelecido, não temos acesso direto às substâncias, apenas acesso indireto mediado pelas ideias, e, portanto, não somos capazes de conceber a estrutura interna das substâncias em si mesmas (cf. *Ensaio* III iii 15-18). Nossa única esperança de obter algum conhecimento de coexistência ou conexão necessária entre ideias de substâncias seria recorrer às suas essências nominais, que são coleções de ideias simples que consideramos, arbitrariamente, como constituindo as ideias complexas desses tipos de coisas. Lembremos rapidamente – sem entrar nos detalhes dessa distinção entre essências – que o uso da essência nominal, que é uma ideia abstrata e genérica que atribuímos a um nome específico, nos permite determinar se um ser particular é ou não da espécie correspondente a essa essência, com base em propriedades observáveis e características gerais associadas à espécie (cf. *Ensaio* III vi 6-11, 43-51).⁴⁰ No entanto, mesmo ao considerar as essências nominais como base para o conhecimento das substâncias, Locke aponta para um obstáculo adicional: essências nominais não fornecem percepção de conexões ou repugnâncias necessárias em ideias de substâncias — exceto em casos excepcionais que são, na maioria das vezes, irrelevantes. Vejamos que casos são esses.

Em grande medida, nosso conhecimento certo e universal de substâncias se restringe a proposições *analíticas*, isto é, proposições cujo “predicado faz parte da essência nominal do sujeito” (CHIBENI, 2005, p. 27). Essas proposições analíticas são as (i) baseadas na contraditoriedade entre as ideias que as compõem, e (ii) que enunciam apenas a significação das palavras que as compõem. Proposições do tipo (i) e (ii) são triviais e irrelevantes, pelo menos para a filosofia natural, pois ou enunciam afirmações do tipo “nenhum quadrado é redondo” ou do tipo “todo ser humano é animal”, respectivamente (cf. *Ensaio* IV viii) — o que é pouco informativo, na maioria dos casos. Além das

⁴⁰ As essências reais podem ser atribuídas a indivíduos e, por extensão, a espécies de indivíduos, ao passo que as “essências nominais, por outro lado, são definidas apenas para espécies, como sendo simplesmente as idéias abstratas que livremente estabelecemos para representar os indivíduos da espécie indistintamente” (CHIBENI, 2007, p. 178). Para ilustrar a utilidade das essências nominais, suponhamos que o ouro seja nominalmente definido como um corpo de cor amarela, peso específico, maleabilidade, fusibilidade e solubilidade em água régia, de tal sorte que essas características compõem a essência nominal do ouro, representada pela ideia geral que temos sobre essa substância. Agora, imagine que encontramos um objeto dourado desconhecido. Para determinar se esse objeto é ou não feito de ouro, recorreremos à essência nominal do ouro. Observamos se o objeto possui as propriedades associadas à essência nominal do ouro, como a cor amarela, o peso específico, a maleabilidade, a fusibilidade e a solubilidade em água régia. Se o objeto apresentar todas essas características, podemos concluir que ele é da espécie correspondente à essência nominal do ouro, embora essa determinação baseada na essência nominal não nos forneça informações sobre a essência real do ouro considerado em si mesmo, i.e., a constituição interna do material que fundamenta todas as propriedades observadas, o arranjo específico de suas qualidades primárias. As qualidades primárias da estrutura diminuta dos corpos, que produzem as qualidades secundárias que percebemos, são imperceptíveis. Por isso, não temos acesso a essências reais.

proposições analíticas, há duas proposições que expressam conexão entre qualidades primárias de substâncias, os únicos dois exemplos apresentados por Locke de conexão necessária em substâncias concebível pelo entendimento humano: *forma implica extensão e movimento implica solidez* (cf. *Ensaio IV iii 14*). Portanto, a não ser essas poucas exceções que são, em grande medida, irrelevantes, o conhecimento de leis da filosofia natural (como “o ouro é fixo”) e outras proposições “instrutivas” (*Ensaio IV iii 26*) que usamos no cotidiano (como “o fogo queima”), cujo sujeito é uma substância, está além do alcance do conhecimento certo obtido por meio da análise de relações entre ideias de modos (i.e. predicados) e de substâncias. Podemos ilustrar o impacto da conclusão de Locke acerca da extrema limitação do nosso entendimento acerca das substâncias na filosofia natural considerando o exemplo do ouro. Não sabemos e não poderíamos saber com certeza inequívoca que “o ouro é fixo” (cf. *Ensaio IV vi 8-9*), pois não somos capazes de conceber a essência real do ouro, como foi previamente estabelecido, e a sua essência nominal — digamos, “uma ideia complexa de um corpo de certa cor amarela, maleável, fusível e pesado em alto grau” (CHIBENI, 2005, p. 27) — não tem nenhuma conexão necessária descobrível com a ideia de fixidez. Essa constatação parece nos conduzir a um ceticismo, pois a filosofia natural parece estar sendo rebaixada a uma disciplina incapaz de produzir conhecimento à rigor, i.e., conhecimento certo e universal. Para a vida cotidiana, a limitação do nosso entendimento acerca das substâncias implica que, por exemplo, “não podemos afirmar com certeza que todos os homens dormem em intervalos; que nenhum homem pode ser alimentado por madeira ou pedras; que todos os homens serão envenenados por cicuta: porque essas ideias não têm conexão nem contradição com a nossa essência nominal do homem, com a ideia abstrata que o nome representa” (*Ensaio IV vi 15*).

Com o auxílio da distinção entre qualidades primárias e secundárias subjacente à “hipótese corpuscular” (*Ensaio IV iii 16*), paradigmática durante toda a modernidade como sistema metafísico entre os filósofos da natureza mais proeminentes, Locke delimita três casos que cobrem todas as possibilidades em que poderíamos conhecer proposições de coexistência ou conexão necessária em substâncias. Poderíamos conhecer relações necessárias entre (i) qualidades primárias, (ii) qualidades secundárias, e (iii) qualidades primárias e secundárias. Lembrando brevemente, qualidades primárias são aquelas “totalmente inseparáveis dos corpos, em qualquer estado que estejam” (*Ensaio II viii 9*) e se restringem a uma lista curta de propriedades: solidez, extensão, forma, movimento ou repouso, número, tamanho e textura (cf. *Ensaio II viii 9-10*). As qualidades secundárias, por outro lado, “na verdade não são nada nos próprios objetos senão poderes de produzir várias sensações em nós, como cores, sons,

gostos etc., por meio das qualidades primárias [...] de suas partes imperceptíveis” (*Ensaio* II viii 10).⁴¹ Em primeiro lugar, embora qualidades primárias sejam perceptíveis (por exemplo, a forma de uma mesa ou o movimento de uma bola de bilhar), a estrutura diminuta dos corpos, cujas qualidades primárias seriam, segundo a hipótese corpuscular, responsáveis pelas qualidades secundárias dos corpos, são imperceptíveis (*insensible*). E, em segundo lugar, mesmo que tivéssemos acesso às propriedades primárias da estrutura diminuta das substâncias, não teríamos como estabelecer com certeza qual a relação dessas qualidades primárias e as qualidades secundárias que percebemos, tampouco qual a relação entre as qualidades secundárias. Vejamos este ponto com mais detalhes.

Sobre a possibilidade (i) de conhecimento de substâncias pela via das ideias, o conhecimento de conexão necessária entre qualidades primárias, Locke apresenta apenas dois exemplos desse tipo ao longo de todo *Ensaio* (cf. IV iii 14), como mencionado anteriormente. Agora, concentrando-me nos casos (ii) e (iii), conexões necessárias entre qualidades primárias e secundárias são inconcebíveis pelo entendimento humano (cf. *Ensaio* IV iii 12, vi 14), embora suponhamos que essas conexões existam (cf. *Ensaio* IV iii 28-29), haja vista que a hipótese corpuscular, o melhor sistema metafísico disponível durante a modernidade, postula que as qualidades secundárias emanam das qualidades primárias dos corpos (cf. *Ensaio* IV iii 11). Conexões necessárias entre idéias de qualidades secundárias são, por conseguinte, inconcebíveis também, e pelo mesmo motivo: só seríamos capazes de conhecer conexões necessárias entre qualidades secundárias se conhecêssemos as qualidades primárias, haja vista que as qualidades secundárias emanam das qualidades primárias, e não somos capazes de conceber as qualidades primárias, tampouco a relação entre elas e as secundárias (cf. *Ensaio* IV iii 12). Ora, se “não há nenhuma conexão detectável entre qualquer qualidade secundária e aquelas qualidades primárias das quais depende” (*Ensaio* IV iii 12), então “nunca poderemos estabelecer regras certas e indubitáveis, da consequência ou coexistência de quaisquer qualidades secundárias” (*Ensaio* IV iii 13). Portanto, somos em grande medida incapazes de conhecer as substâncias, pois, de acordo com Locke (*Ensaio* IV vi 10), “entre todas as qualidades secundárias das substâncias e os poderes [i.e. qualidades primárias] relacionados a elas, não pode ser nomeado qualquer par cuja coexistência necessária ou repugnância em coexistir possa ser conhecida com certeza, a não ser entre aquelas do mesmo sentido [...]”.

No entanto, em vez de se deixar levar pelo rumo cético que esses argumentos vinham tomando, Locke, “pressionado pelo bom senso, violou pela segunda vez seu empirismo de ideias [...]” (CHIBENI, 2005, p. 28). Tendo já visto que a primeira concessão foi o tipo de conhecimento de existência real,

⁴¹ Embora as qualidades secundárias dependam da percepção de um sujeito, elas não são *puramente* subjetivas, pois dependem também das qualidades primárias do objeto para causá-las (cf. CHIBENI, 2013). As qualidades secundárias são ‘mistas’, por assim dizer, pois dependem tanto do arranjo particular de uma série de qualidades primárias que objetivamente compõem o objeto em questão, como também dependem da sensação, uma capacidade subjetiva, para existir.

abordo agora a segunda concessão feita por Locke em relação à sua definição de conhecimento proposicional. Em seu *Ensaio*, Locke atribui à experiência não apenas o papel fundamental de fonte de ideias (de sensação ou de reflexão), mas também um papel adicional importante de fonte de conhecimento proposicional direto, o “conhecimento sensível da coexistência” (*Ensaio* IV iii 29). Essa forma de conhecimento, que “amplia o significado da expressão anteriormente introduzida para designar o conhecimento da existência real de seres materiais” CHIBENI, 2005, pp. 28-29), da mesma forma que o conhecimento sensível de existência real, também viola definição de conhecimento proposta anteriormente em IV i 2 por Locke. Na verdade, ambas as violações podem ser compreendidas como uma única, se considerarmos que conhecimento de conexão necessária ou coexistência em substâncias pressupõe o conhecimento de existência real das substâncias. Essa ruptura com sua definição de conhecimento como relação entre ideias representa sua tentativa de evitar o rumo cético que levava sua argumentação sobre as severas limitações do entendimento humano quanto às substâncias. Alargando novamente sua noção de conhecimento para fazer caber as substâncias, temos não apenas “Conhecimento Sensível da Existência Particular” que, na verdade, apenas “passa sob o nome de Conhecimento” (*Ensaio* IV ii 14), mas também temos conhecimento certo, embora sensível e particular, da coexistência em substâncias (cf. *Ensaio* IV iii 29; vi 4-10).⁴² Essa concessão é importante para todo o programa empirista.

De acordo com Locke (*Ensaio* IV iii 14), “nosso conhecimento em todas essas investigações [acerca das substâncias] não alcança muito além de nossa experiência. [...] E só podemos contar com a ajuda de nossos sentidos para nos revelar quais qualidades eles contêm”, visto que a via das ideias não dá conta de expressar coexistência ou conexão necessária em substâncias. E, no entanto, “coexistência só pode ser conhecida na medida em que é percebida; e só pode ser percebida ou em sujeitos particulares, pela observação de nossos sentidos, ou de forma geral, pela conexão necessária das ideias em si mesmas” (*Ensaio* IV iii 14). Já vimos que a via das ideias não funciona no caso das substâncias e, portanto, só nos resta a via da observação. Ou seja, “[...] somos deixados apenas com a observação e o experimento: que, por mais limitados e restritos que sejam, e quão distantes do conhecimento geral estejam, não precisamos ser informados” (*Ensaio* IV iii 28). Resta-nos, portanto, apenas conhecimento “experimental” (*Ensaio* IV iii 29) das conexões necessárias em substâncias. E todo conhecimento universal que a experiência pode fornecer, por mais provável que seja, não é conhecimento certo, pois “a probabilidade mais alta não chega à certeza; sem a qual não pode haver conhecimento verdadeiro” (*Ensaio* IV iii 14). Desse modo, se seguirmos a via da experimentação para conhecer as substâncias,

⁴² No caso do conhecimento sensível de existência real introduzido em IV i 3, esse tipo de conhecimento vai “além da mera probabilidade” (*Ensaio* IV ii 14), mas ainda não alcança a certeza que concedem a intuição e a demonstração.

devemos abrir mão ou da certeza ou da universalidade. Locke opta por abrir mão da universalidade, preservando a certeza. Por exemplo: temos certeza que este ouro *aqui*, que estamos analisando e observando *agora*, é fixo, mas não esse tipo de coisa que chamamos, genericamente, de ‘ouro’ é fixo; temos certeza que *esta* água ferve a 100 C°, mas não que *toda* água; temos certeza que *este* humano é mortal, mas não que todo humano; temos certeza que *este* fogo queima, mas não que todo fogo. Locke conclui que uma ciência perfeita, que produz conhecimento certo e universal das substâncias, está além de nossa capacidade e seria um esforço inútil buscá-la (cf. *Ensaio* IV iii 29).

No entanto, apesar do reconhecimento dessas severas limitações do nosso entendimento acerca das substâncias, que ocupam um papel central na filosofia natural, Locke mais uma vez não adota uma postura cética: ele está disposto a relaxar seus princípios epistemológicos anteriores e se mover “em direção ao senso comum” (CHIBENI, 2005, p. 31). Locke não desvaloriza o estudo da natureza, até porque é declaradamente um entusiasta da filosofia natural moderna; ele apenas alerta, de modo bastante sofisticado, para não nos deixarmos excessivamente possuídos pela expectativa de conhecimento certo onde ele não pode ser obtido (cf. *Ensaio* IV xii 12). Para finalizar, recupero a bela metáfora de Locke a esse respeito, apresentada já no primeiro capítulo do primeiro livro do *Ensaio* (I i 5)⁴³: embora de alcance limitado, “a vela que está acesa em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos”. Basta que com a parca luz que dispomos consigamos evitar tropeçar no curso da nossa caminhada para justificar nosso apreço por ela. Nesse cenário, o conselho de Locke pode ser resumido no seguinte: sigamos à luz de velas. Esse é um conselho que Hume, como um bom discípulo de Locke, segue à sua própria maneira. Hume, como Locke, tem reservas céticas quanto à possibilidade de conhecermos a rigor o mundo que experienciamos, mas isso não abala sua convicção de que a filosofia (natural e moral) deve prosseguir investigando, pois mesmo que não consigamos alcançar conhecimento certo e necessário do mundo, conseguimos alcançar *algum* conhecimento que nos permite seguir sobrevivendo, transformando a natureza, orientando nossa conduta e satisfazendo nossas paixões.

É nesse contexto que emerge a epistemologia de George Berkeley, que é fortemente influenciada pela epistemologia de Locke, sobretudo porque Berkeley desenvolve sua epistemologia *em reação* à de Locke. Ambos são empiristas, mas de modos muito distintos, e ambos influenciam o programa humeano de introdução do método experimental de raciocínio na filosofia moral, cada um ao seu modo. Na

⁴³ Diz Locke (*Essay*, I i 5): “Não será uma desculpa para um servo preguiçoso e teimoso, que não quer trabalhar à luz de velas, argumentar que ele não tinha um amplo sol brilhante. A vela que está acesa em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos. As descobertas que podemos fazer com ela devem nos satisfazer. E usaremos corretamente nossas mentes quando considerarmos todos os objetos de acordo com nossa capacidade e proporção, e com base nos fundamentos em que eles podem ser propostos a nós, sem exigir peremptoriamente ou intemperadamente demonstração e certeza, quando apenas a probabilidade está disponível, o que é suficiente para governar todas as nossas preocupações. Se desacreditarmos tudo porque não podemos conhecer todas as coisas com certeza, estaremos agindo de maneira tão sábia quanto alguém que se recusa a usar as pernas e prefere ficar parado e perecer porque não tem asas para voar.”

verdade, Berkeley constrói sua epistemologia em direta oposição a todos os filósofos que assumiam corpos exteriores à mente (como Descartes e Malebranche, além de Locke), rejeitando a necessidade de uma realidade material e reformulando o empirismo em uma base idealista. Introdutoriamente, Berkeley argumenta que a existência de corpos materiais independentes da percepção é uma ilusão. Em sua obra principal, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (“*Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*” ou, abreviadamente, “*Princípios*”) de 1710, ele apresenta o famoso lema “*esse est percipi*” (ser é ser percebido), segundo o qual só podemos conhecer aquilo que percebemos, e tudo o que percebemos são ideias. Se podíamos chamar Locke de ‘empirista idealista’, isso é ainda mais destacado no caso de Berkeley, que critica a presunção de Locke de que a hipótese corpuscular é razoável, rejeita a distinção entre qualidades primárias e secundárias, e argumenta que todas as qualidades são percebidas da mesma maneira e não existem fora da percepção. Enquanto Locke defende que as qualidades primárias existem independentemente do observador, Berkeley sustenta que a existência de corpos independente da mente é desnecessária, desorientadora e incognoscível. Tudo o que existe são percepções e as mentes que percebem. Assim, Berkeley propõe que todo o conhecimento vem diretamente das percepções sensoriais e das ideias na mente, sem a necessidade de um mundo externo, ao passo que Locke argumenta que o conhecimento começa com a experiência sensorial que nos dá acesso ao mundo material externo, a partir do qual formamos ideias. Para Berkeley, Deus é o observador eterno que garante a continuidade da existência dos objetos, mesmo quando não são percebidos por humanos. Embora Locke também acredite em Deus, ele não invoca a divindade diretamente para sustentar sua teoria do conhecimento. Nesse cenário, a epistemologia de Berkeley pode ser resumida em alguns pontos chave: idealismo, rejeição da matéria, continuidade da percepção garantida por Deus e o imediatismo do conhecimento baseado apenas nas percepções e ideias. Vejamos essas características com mais detalhes.

Nos primeiros sete parágrafos do seu *Princípios*, Berkeley elenca sinteticamente os aspectos gerais de sua filosofia. Após declarar que adere, como a maioria dos seus contemporâneos, à tese de que “os objetos imediatos do conhecimento humano são idéias” (CHIBENI, 2008a, p. 1), ele argumenta que, na verdade, essas ideias são os únicos objetos do conhecimento. Segundo Berkeley, quando observamos os objetos de conhecimento humano, percebemos que eles são ou ideias impressas diretamente nos sentidos, ou ideias percebidas ao atender às paixões e operações da mente, ou ideias formadas com a ajuda da memória e imaginação. Para sustentar essa visão, Berkeley introduz uma nova concepção de corpo: corpos são simplesmente “coleções de ideias”, de modo que “por exemplo, uma certa cor, gosto, cheiro e consistência tendo sido observados vir juntos, são entendidos como uma coisa distinta, significada pelo nome ‘maçã’” e “outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro

e outras coisas sensíveis semelhantes” (*Princípios*, 1). E se ideias dependem da percepção de uma mente para existir, então “os corpos só podem existir se forem percebidos” (CHIBENI, 2008a, p. 2). A partir dessa concepção de corpo, Berkeley mostra que a matéria não existe, embora ele insista que disso não se segue que não existam corpos.

Partindo do pressuposto de que materialismo seja a doutrina de que as coisas materiais existem, em contraste com a definição contemporânea segundo a qual *apenas* coisas materiais existem, Berkeley define ‘coisas materiais’ como coisas independentes da mente, ou seja, coisas cuja existência não depende do pensamento ou da percepção, e então argumenta que nenhuma coisa material existe, atacando tanto o dualismo — cartesiano (de substâncias) e lockeano (de qualidades) — quanto a visão hobbesiana (e menos popular) de que apenas coisas materiais existem. Berkeley acredita que o materialismo promove o ceticismo e o ateísmo, pois implica que nossos sentidos nos enganam sobre a natureza dessas coisas materiais, que podem nem existir, e sugere que um mundo material poderia funcionar sem a assistência de Deus. Desse modo, Berkeley sustenta que apenas uma explicação imaterialista desses objetos pode evitar o ceticismo sobre sua existência e natureza. Esses pontos motivam Berkeley a questionar o materialismo, embora ele também apresente diversos argumentos filosóficos contra ele em seus escritos.

A última e mais importante peça na ontologia de Berkeley é a existência de Deus, que ele descreve como um espírito infinito (cf. DOWNING, 2021). Berkeley acredita que, ao estabelecer o idealismo, ele também fornece um argumento convincente para a existência de Deus como a causa de nossas ideias sensoriais. Ele argumenta por eliminação: a sensação pode ser causada (1) pela matéria, (2) por outras ideias, (3) por mim mesmo ou (4) por outro espírito. Berkeley claramente rejeita a alternativa (1), e rejeita a alternativa (2) com o argumento de que as ideias são passivas e não possuem poder causal; elas existem apenas enquanto são percebidas e não podem causar outras ideias. No caso da opção (3), embora possamos causar ideias na imaginação, as ideias sensoriais são involuntárias e não estão sob nosso controle. Assim, a única explicação viável é que essas ideias são causadas por um espírito externo, que Berkeley identifica como Deus (cf. *Princípios* 25), pois, dado a complexidade e sistematicidade de nossas ideias sensoriais, deve ser infinitamente sábio e benevolente, e esta é a definição de Deus. Deus é, portanto, a fonte última da ordem e regularidade que observamos no mundo sensorial.

Embora Berkeley não tenha abordado diretamente o problema do realismo científico — que consiste em determinar se os corpos inobserváveis, postulados pelas teorias científicas para explicar as

regularidades observadas nos corpos comuns, realmente existem⁴⁴ —, à primeira vista, sua posição filosófica parece alinhá-lo trivialmente com os anti-realistas⁴⁵: “dado o princípio de que, para as coisas não pensantes, ser é ser percebido, coisas não-pensantes inobserváveis não poderiam existir” (CHIBENI, 2008a, p. 2). No entanto, Chibeni (2008a; 1990) argumenta que essa inferência é equivocada, pois a percepção a que seu princípio se refere não é necessariamente a percepção humana: “para que um corpo exista, basta que seja percebido por algum espírito, ou por Deus, o espírito supremo” (CHIBENI, 2008a, p. 2), de modo que a questão do realismo científico em Berkeley não pode ser resolvida apenas com base no argumento acima. De acordo com Berkeley, “os objetos ordinários, como mesas, árvores, etc., são plenamente reais, e reais num sentido objetivo, já que sua existência não depende de nossas mentes, e sim da mente divina, que produz essas coleções de idéias de forma regular e sábia (§§ 33 e 34)” (*ibidem*). No entanto, de acordo com Chibeni (1990, p. 12), “a posição de Berkeley quanto às entidades materiais não-observáveis postuladas pela Ciência pode ser expressa em poucas palavras: tais entidades são não apenas incognoscíveis mas também inexistentes, já que para ele as coisas ‘não pensantes’, i.e., não espirituais, são apenas ‘coleções de idéias’.” Isso porque, para Berkeley, “com respeito ao que se diz sobre a existência absoluta de coisas não pensantes sem qualquer relação com o serem percebidas, isto me parece completamente ininteligível” (*Princípios*, 3) e, além disso, também é “contraditória” (9). Os corpos, que são coleções de ideias, são efetivamente percebidos pelos sentidos e não podemos alterá-los ao nosso bel prazer, pois eles são imprimidos em nós “pela vontade do Autor da Natureza, e constituem as ‘coisas reais’ (33; ver também 34)” (CHIBENI, 1990, p. 12). Embora de fato tenhamos que fazer algumas ressalvas para o sentido incomum de ‘realidade’ que Berkeley adota em sua filosofia, uma vez que ele adota uma posição metafísica idealista, parece seguro afirmar que Berkeley é, pelo menos em um certo sentido do termo, um realista. O empirismo-idealista-realista de Berkeley, no entanto, é muito diferente do de Locke, pois ao passo que Locke assume a existência de corpos cujas estruturas diminutas é imperceptível porém determinante das

⁴⁴ De acordo com Chibeni (1990, p. 2): “Em um sentido amplo, o termo realismo denota uma determinada posição filosófica acerca de certas classes de objetos, ou de proposições sobre esses objetos. Consideram-se, por exemplo, os objetos matemáticos, os universais, os objetos materiais ordinários, os estados e processos mentais, as entidades não-observáveis postuladas pelas teorias científicas, etc. No âmbito puramente metafísico, o realismo sobre os objetos de uma dessas classes se caracteriza pela afirmação de que os objetos em questão “realmente existem”, ou “desfrutam de uma existência independente de qualquer cognição”, ou “estão entre os constituintes últimos do mundo real”. Pode-se pois ser realista com relação a uma classe ou classes de objetos e anti-realista com relação a outras. O realista científico é aquele que mantém que pelo menos algumas das entidades não-observáveis postuladas pela ciência (e.g. elétrons, vírus, campos magnéticos) realmente existem.”

⁴⁵ De acordo com Chibeni (1990, p. 2): “As posições anti-realistas por vezes recebem nomes especiais, de acordo com a classe de objetos em questão. O anti-realismo com relação às entidades matemáticas é conhecido por construtivismo; o anti-realismo com relação aos estados e processos mentais por behaviorismo; com relação aos objetos materiais ordinários por fenomenalismo; com relação aos universais por nominalismo. O anti-realismo científico assume várias formas, dependendo de como a tese do realismo científico é negada.”

qualidades secundárias que percebemos, Berkeley rejeita a tese de que há algo além do que percebemos que determine o que percebemos.

A realidade, para Berkeley, na medida em que depende da nossa percepção para existir, depende também da nossa experiência: “[...] agora as regras fixadas ou os métodos estabelecidos através dos quais a Mente da qual dependemos excita em nós as idéias dos sentidos são chamadas leis da Natureza; e essas leis nós aprendemos pelas experiência [...]” (30). A experiência, portanto, “nos dá uma espécie de antevisão, que nos capacita a regular nossas ações a bem da vida” (*Princípios*, 31). Ora, “que a comida nos nutre, o sono refresca e o fogo aquece” e todas as demais constatações desse tipo “sabemos não descobrindo qualquer conexão necessária entre nossas idéias, mas pela observação das leis estabelecidas da Natureza” (31). Nesse sentido, para Berkeley a experiência produz conhecimento de modo direto, ao passo que para Locke “o conhecimento resulta da experiência de modo indireto (a experiência fornece apenas as idéias)” (CHIBENI, 1990, p. 12). Berkeley reitera novamente esse ponto nos parágrafos 59 e 107, “mas neste último encontramos a importante ressalva de que, como Deus é livre para fazer o que quer, está em seu poder quebrar a uniformidade das leis naturais”, produzindo um milagre, “de modo que um elemento de incerteza é introduzido naquilo que Berkeley caracteriza como conhecimento das leis naturais” (CHIBENI, 1990, p. 12). Aqui há, como também havia em Locke, uma versão rudimentar do ceticismo quanto às inferências causais que irá destacar Hume na história da filosofia sob o título daquele que sistematizou o problema da causação. Em defesa de sua tese, Berkeley (*Princípios* 65) destaca a simplicidade do seu modo de conceber a realidade, comparando as combinações de ideias em máquinas com a formação de palavras a partir de letras, transmitindo informações sobre os usos e propriedades das coisas. Nesse sentido, a filosofia de Berkeley busca reconciliar o idealismo com o senso comum e a investigação científica, buscando nos convencer que uma filosofia sensata pode ser construída sobre uma base estritamente idealista. Apesar de ter convencido poucos contemporâneos, seu esforço merece reconhecimento por sua articulação coerente e notavelmente inovadora, articulação essa que certamente influenciou — e muito — o ceticismo humeano.

Como é de se esperar, Hume foi profundamente moldado pelo trabalho de seus predecessores, sobretudo Locke e Berkeley. A filosofia de Hume é, em certo sentido, uma síntese crítica do empirismo corpuscular de Locke e do empirismo idealista de Berkeley, o que a torna uma abordagem única. Há, no entanto, contribuições originais de Hume para a tradição empirista que não encontram antecedentes na história da filosofia, como também é de se esperar. Por muito tempo na história da filosofia, Hume foi interpretado como um filósofo que levou as conclusões céticas de Locke e Berkeley às últimas consequências. Esta seria a principal característica de toda sua filosofia: seu ceticismo radical. Os

principais filósofos que compõem essa interpretação tradicional da filosofia de Hume são Thomas Reid, Thomas Hill Green, Bertrand Russell e Barry Stroud, dentre outros. Esta segue sendo ainda a interpretação mais popular de Hume. Por outro lado, o principal defensor da interpretação naturalista, que é a que eu adoto com mais ênfase nesta monografia, é Norman Kemp-Smith. De acordo com a interpretação naturalista proposta por Kemp-Smith (1905 e 1941), (i) o sistema filosófico de Hume não é tributária apenas da tradição empirista protagonizada por Locke e Berkeley, uma vez que é muito mais abrangente do que a conclusão cética derivada dessa tradição; (ii) a abrangência do sistema filosófico de Hume pode ser apreciada de modo claro se concebermos todas as obras de Hume como um conjunto; e, o que é inédito, (iii) a epistemologia de Hume foi concebida *depois* da sua ética⁴⁶, e por isso possui uma série de elementos revolucionários na concepção de crença e de conhecimento. Mais recentemente, têm surgido na literatura uma interpretação conciliatória que busca integrar o naturalismo e o ceticismo de Hume num só sistema, e seus principais representantes são Galen Strawson, John P. Wright e Edward Craig. Plínio Junqueira Smith, um brasileiro, é um desses filósofos que interpretam a filosofia de Hume como naturalista e cética, simultaneamente. Nenhum desses intérpretes nega a influência de Berkeley e Locke (dentre outros filósofos iluministas) sobre o trabalho de Hume; eles divergem apenas quanto ao peso dessa influência.

Preliminarmente, podemos dizer que a influência de Locke e Berkeley é mais clara na insistência de Hume quanto à experiência como a fonte última de todo o conhecimento (de questões de fato e existência, no vocabulário de Hume). De Locke, Hume herdou a visão de que a mente começa como uma folha em branco, preenchida pela experiência sensorial. A herança de Locke é evidente também na maneira como Hume lida com a ideia de causalidade. Locke postulou que nosso conhecimento da causalidade é derivado da observação das conexões entre eventos, mas ele acreditava que a mente podia inferir uma conexão necessária. Hume, no entanto, questionou essa inferência, argumentando que a necessidade causal não é observável; tudo o que percebemos é a constante conjunção de eventos. Portanto, a crença na causalidade é baseada no hábito e no costume, e não na razão, como geralmente se assumia. A influência de Berkeley é mais sutil, mas igualmente significativa. De Berkeley, Hume adotou o ceticismo sobre a substância material, mas rejeitou a solução teísta de Berkeley, levando ao seu próprio ceticismo radical sobre a capacidade da razão humana de entender a realidade última. Berkeley

⁴⁶ Este é o cerne da interpretação naturalista de Kemp-Smith. Ele busca mostrar “como Hume encontra, nos fatos da vida moral, confirmações convincentes de sua visão naturalista da razão e, assim, torna possível o desenvolvimento de uma teoria em completa harmonia com sua filosofia geral” (1905, p. 335). Ele diz: “[...] foi através da porta de entrada da moral que Hume entrou em sua filosofia, e que, (...) os livros II e III do Tratado são datados como redigidos antes do trabalho das doutrinas tratadas no livro I. O que me levou a essas conclusões foi o reconhecimento, forçado por meu rigoroso estudo das partes sobre ética do Tratado, que a influência de Francis Hutcheson sobre Hume é de um alcance muito mais amplo do que até então se tem admitido” (KEMP SMITH, 1941/2005, prefácio, p. vi).

questionou a existência de uma realidade material independente da percepção, levando a um foco mais profundo na experiência perceptiva como base da realidade. Hume se apropriou dessa ideia e a transformou em um ceticismo radical sobre a substância em geral, seja material ou imaterial. Ele argumentou que a mente não tem acesso direto a substâncias, mas apenas a uma série de percepções e ideias. Assim, tanto a substância material quanto a substância espiritual são conceitos problemáticos para Hume, não diretamente justificáveis por nossas percepções. Em suma, podemos dizer que a filosofia de Hume é, em certo sentido, uma espécie de convergência crítica das ideias de Locke e Berkeley, mas com a ressalva de que possui elementos notavelmente originais. Hume reformulou as ideias de seus predecessores em uma filosofia que desafia a nossa compreensão da mente, da realidade e do conhecimento, e seu legado continua vivo na filosofia contemporânea.

No capítulo IV (parte II) de seu *The Philosophy of David Hume*, Kemp-Smith (1941/2005) apresenta uma análise detalhada da questão “Hume pertence exclusivamente à tradição de Locke-Berkeley?” (p.79) e a responde negativamente. Enquanto intérpretes como Green veem Hume como um idealista subjetivo e cético extremo, outros intérpretes como William Wallace argumentam que Hume não se perde no idealismo subjetivo, mas usa a subjetividade para construir um mundo objetivo. Kemp-Smith destaca enfaticamente a influência de Francis Hutcheson e as tradições de Shaftesbury, além das influências de Montaigne e Bayle no trabalho de Hume, que de fato aceita os argumentos de Berkeley contra o conhecimento do mundo material, mas nega sua relevância, sustentando que a crença na existência do corpo é natural e não pode nem precisa ser justificada pela razão. Hume argumenta que a crença não se baseia na razão, mas em instintos naturais, e que a associação de ideias não gera ideias ou sentimentos, mas explica as condições sob as quais surgem. Green critica Hume por seguir Locke e Berkeley, mas Hume acreditava que seus predecessores falharam em estabelecer sua filosofia, e sua própria posição alternativa era provar que a razão não pode explicar as características últimas da experiência. Assim, Hume confia em testes empiricamente aplicáveis para validar crenças ou julgamentos naturais, inevitáveis e indispensáveis. Vejamos esses pontos com mais detalhes.

Na interpretação tradicional, Hume é considerado um cético sem crenças positivas. De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 79), para Green, “Hume [...] não tem um conjunto de crenças positivas, e meramente leva a uma conclusão cética os princípios que herdou de Locke e Berkeley. [Em sua epistemologia] não existe nada mais que estados subjetivos, organizados por uma força bruta de associação. Não há nenhum ‘eu’, nem mundo exterior.” Green considera que a base da epistemologia de Hume seria meramente psicológica na medida em que orbitaria em torno de sua concepção de associação de ideias, tomado por Green como o centro de toda sua filosofia. Para Green, Hume constrói

um sistema em que não há corpos – nem nosso próprio corpo nem os corpos externos —, apenas percepções, e desse modo o concebe como um idealista subjetivo mais destacado que o próprio Berkeley, uma vez que, para ele, Hume argumenta que “nada existe além de estados mentais subjetivos organizados pela força bruta da associação. [...] Tudo é mudança: mudança governada por nenhuma lei” (KEMP-SMITH, 1905, p. 149). Para Green, “toda crença na permanência, na identidade, na atividade, seja no eu ou fora dele [seria vista por Hume] como ficção e ilusão” (*ibidem*). Essa leitura era consistentemente enfatizada não só por Green, mas também por Reid, embora este reconheça mais a influência de filósofos morais como Hutcheson que aquele, e por isso se enquadre melhor na leitura naturalista proposta por Kemp-Smith que Green.

Kemp-Smith concede que “Hume, sem dúvida, aceita os argumentos de Berkeley contra a cognoscibilidade de tal mundo [material, externo à mente]” (1905, pp. 150-151). Hume, por meio de sua análise mais profunda da experiência sensorial e da razão, demonstrou que “é impossível, por meio de qualquer um deles, as únicas duas fontes de conhecimento, estabelecer a existência do corpo” (*ibidem*). No entanto, Kemp-Smith argumenta que Hume, “ao mesmo tempo em que fortalece a posição de Berkeley, nega sua relevância” (*idem*, pp. 151-152). Para Kemp-Smith (*ibidem*), um dos principais (senão o principal) objetivo da filosofia de Hume “é provar que, exceto em relação às relações sobre as quais as ciências matemáticas se baseiam, a crença nunca se apoia na razão ou na intuição, e que, ao contrário, o que podemos chamar de razão sintética é em si mesma apenas uma crença generalizada.” Nesse sentido, “a suposição da existência do corpo é uma 'crença natural' devido aos instintos ou propensões finais que constituem nossa natureza humana. Ela não pode ser justificada pela razão, mas essa inexplicabilidade ela compartilha em comum com nossos julgamentos morais e estéticos e com todas aquelas crenças teóricas que concernem a fatos” (*ibidem*). Green ignora essa nova concepção de crença, que, para Kemp-Smith, é fundamental para compreender a filosofia de Hume, e por isso “deturpa tanto o espírito quanto a letra do *Tratado* de Hume” (*ibidem*).

Hume acreditava que “seus predecessores estavam condenados ao fracasso no estabelecimento de sua filosofia; e ele considera esse fracasso inevitável como a prova de sua própria visão”, e no entanto esse fracasso deles não os leva a “rejeitar a visão deles sobre a sensação — que não foi rejeitada nem mesmo por Kant — mas a criticar sua visão sobre a função da razão”; o que é proposto é que “não podemos, por meio da razão, explicar nenhuma das características finais de nossa experiência — a origem de nossas sensações, a verdadeira 'natureza secreta' da conexão causal, a apreensão da realidade externa, a apreciação da beleza, o julgamento de uma ação como boa ou má” e a perspectiva alternativa para lidar com esse problema “não é o ceticismo, mas o teste prático da validade humana” (KEMP-SMITH, 1905, pp. 151-152). Hume (T 1.4.2.1, *italico do autor*) diz claramente que o cético

“deve assentir ao princípio sobre a existência do corpo, embora ele não possa pretender, por quaisquer argumentos da filosofia, manter sua veracidade”, de modo que “podemos bem perguntar: *Quais causas nos induzem a acreditar na existência do corpo?*, mas é vão perguntar: *Existe ou não corpo?* Isso é um ponto que devemos tomar como garantido em todos os nossos raciocínios.” Nossa crença no mundo externo, portanto —, bem como na identidade do eu (*Self*) —, “embora determinada para nós pela natureza, não pode ser justificada pela razão” (KEMP-SMITH, 1905, p. 154). E, no entanto, “longe de negar a existência e realidade do eu, Hume busca [...] em sua constituição última, em suas propensões, instintos, sentimentos e emoções, a explicação de toda experiência, seja teórica ou prática” (*ibidem*).

De acordo com Kemp-Smith (1905, p. 155), “Green parece sustentar que os princípios de Hume são todos emprestados de Locke e Berkeley, e que sua filosofia pode ser adequadamente considerada como o desenvolvimento consistente e completo de seus princípios fundamentais”, e, no entanto, “há muito ensinamento positivo no Tratado que não se encontra em nenhuma parte dos escritos de seus predecessores; e sua filosofia é inspirada por uma nova concepção de conhecimento que em muitos aspectos é idêntica à ideia copernicana de Kant.” Nesse sentido, a função do conhecimento não é fornecer uma metafísica, mas sim nos guiar na vida prática: “se estamos contentes em considerar nossas crenças como resultado das propensões finais que constituem nossa natureza humana, elas podem ser mostradas, em sua perfeita adequação aos chamados que as coisas fazem sobre nós, tão maravilhosamente adaptadas quanto qualquer um dos instintos animais”, mas se insistirmos, por outro lado, em “erroneamente em interpretá-las como conclusões de supostas inferências, elas serão encontradas sobre uma massa de contradições e de suposições teoricamente injustificáveis” (*ibidem*). Nesse sentido, Hume não é cético quanto aos poderes da razão, mas está seguro de que sua única função é prática; sua questão fundamental não é como a experiência é racionalmente explicada, mas sim qual função a percepção racional pode ter em nossas vidas — e isso só pode ser descoberto através da observação dos fatos. No fim das contas, como o ser humano é “essencialmente um ser ativo, esses fatos são, acima de tudo, os da moralidade” (*ibidem*).

2.2. Introduzindo o método experimental de raciocínio na Filosofia

Nesta seção, me proponho a esclarecer os conceitos básicos da epistemologia de Hume, seu princípio fundamental (incluindo os principais argumentos concedidos por Hume para sustentá-lo e também uma importante ressalva) e como as ideias interagem na mente por meio de associações e relações filosóficas.

2.2.1. Algumas distinções conceituais preliminares

Hume escreveu seu *Tratado* e sua *Investigação* num momento de transição de significado atribuído à concepção de ciência. De modo geral, podemos dizer que até Locke e Berkeley a concepção de ciência sobre a qual os filósofos discutiam correspondia, em geral, à concepção de *episteme* herdada dos gregos clássicos; isto é, à concepção de conhecimento demonstrativo, certo, universal e necessário. Se o conhecimento em questão não possui esses atributos, não se trata de conhecimento *mesmo*, ou seja, não se trata de conhecimento científico legítimo, mas sim de crença ou opinião provável — nos termos de Aristóteles, tratar-se-ia de “conhecimento por concomitância”. No tempo de Hume, por outro lado, esse tipo de conhecimento científico representado pela noção clássica de *episteme* é frequentemente considerado tão limitado que passou a não convir restringir o conceito de ciência às ciências demonstrativas (como a lógica e a aritmética). Nesse cenário, e com a ressalva de que até a filosofia natural não produz conhecimento demonstrável, certo, universal e necessário — mesmo sendo extremamente promissora —, Hume passa a chamá-la de ‘ciência’, justamente por produzir conhecimento muito provável, embora não demonstrável. É a partir da concepção da filosofia natural como ciência da natureza que Hume fundamentará o método da filosofia moral como a ciência do homem.

Hume compara a filosofia moral (ou simplesmente ‘filosofia’ de acordo com a compreensão contemporânea) e a filosofia natural (ou ‘ciências naturais’ no sentido contemporâneo) no Resumo do *Tratado* (§1-3), na Introdução ao *Tratado* (§4-8, 10) e na primeira seção da *Investigação* (§13). Em resumo, ele argumenta em favor da edificação de uma “ciência do homem” que sistematize, no seu interior, todas as demais ciências, e cujo propósito é explicar a natureza humana. O método dessa ciência deve ser, de acordo com Hume, experimental, como é o caso das ciências naturais. Embora a revolução científica tenha começado com as ciências naturais, isso não torna a ciência do homem menos valiosa ou necessária; pelo contrário. Para Hume, esta é a ciência mais útil que se pode construir, pois a partir dela é possível compreender todas as demais. E mesmo que seus princípios últimos sejam inalcançáveis, também os princípios últimos das demais ciências são inalcançáveis, de modo que isso não deve constar como um impedimento para o empreendimento de uma ciência do homem, mas sim como uma ressalva quanto à limitada extensão do conhecimento humano possível e sua permanente revisibilidade: “[...] se não podemos ir além desta geografia mental, ou delineação das partes distintas e poderes da mente, é pelo menos uma satisfação ir tão longe” e, além disso, “quanto mais óbvia esta ciência possa parecer (e de modo algum é óbvia) mais desprezível ainda deve ser considerada a ignorância dela, em todos os pretensos estudiosos e filósofos” (*Investigação* 1.13). No Resumo do

Tratado (§2), Hume descreve sua empreitada como uma tentativa de fundamentar a ciência do homem na experiência, como no caso das ciências naturais: “[o autor do *Tratado*] propõe anatomizar a natureza humana de maneira regular e promete não tirar conclusões senão quando autorizado pela experiência” com base no compromisso de “[...] fundamentar suas investigações precisas da natureza humana inteiramente na experiência”, similarmente a como fazem os filósofos da natureza, como os anatomistas e os geógrafos. Notavelmente, esse “aspecto da abordagem humeana tem semelhança evidente com “método histórico direto” de Locke [...]” (CHIBENI, 2014, p. 7). No entanto, ressalvo que Hume concebia a mente como seu próprio domínio de investigação, autônomo e em certo sentido independente das ciências naturais; acontece que a ciência do homem deveria ser *inspirada* pelos métodos da ciência da natureza.

Então, uma vez delimitado o método e o objeto de investigação, Hume começa a estabelecer os primeiros esclarecimentos conceituais a partir do qual irá desenvolver sua epistemologia. Tanto no *Tratado* como na *Investigação*, Hume divide as percepções da mente em *ideias* e *impressões*.⁴⁷ O critério usado nessa distinção é, em suma, a vivacidade pela qual elas aparecem na mente. As impressões são mais vívidas e as ideias, menos. As evidências dessa distinção podem ser encontradas no Resumo §5-6, no *Tratado* 1.1.1.1, 3-5, e na *Investigação* 2.1-3. No Resumo §5, no *Tratado* 1.1.1.1 e na *Investigação* 2.3, mais especificamente, Hume traça explicitamente a distinção entre ideias e impressões. Tanto ideias quanto impressões podem ser simples ou complexas, de reflexão ou de sensação. Ao passo que as impressões são “nossas percepções vivas e fortes”, nossas ideias são “as mais fracas e mais tênues” (Resumo §5; cf. também T 1.1.1.1 e E 2.3). Em T 1.1.1.2, Hume define a distinção entre percepções simples e complexas do seguinte modo: “Percepções ou impressões e ideias simples são aquelas que não admitem distinção nem separação. As complexas são o oposto destas e podem ser distinguíveis em partes.” Além disso, ele diz que é impossível descrever/definir o gosto do vinho ou do abacaxi em EHU 2.7 e T 1.1.1.9, respectivamente, pois impressões simples são passíveis de decomposição de modo a serem definidas.

No contexto em que Hume explica a nossa capacidade de imaginar entidades fictícias, ele apela implicitamente à distinção entre percepções (ou, mais especificamente, ideias) simples e complexas (cf. EHU 2.4-5). Nossas ideias complexas imaginadas são compostas por conjuntos de ideias simples que, por sua vez, correspondem individualmente a uma impressão simples: “todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas.” Nós imaginamos

⁴⁷ Ao passo que Locke concebia que todo o material do entendimento humano consiste em ideias, Hume concebe esse material como a conjunção de ideias e impressões. Toda ideia na concepção de Hume é uma ideia na concepção de Locke, mas não o contrário.

entidades fictícias ao aglomerar articuladamente ideias simples com as quais já estávamos familiarizados anteriormente. Ao passo que no *Tratado* Hume estabelece a distinção entre ideias simples e complexas explicitamente, e só depois discute a imaginação (T 1.1.3), na *Investigação* Hume apenas assume essa distinção para explicar o processo cognitivo de imaginação e como isso se relaciona com o primeiro princípio da sua ciência do homem. No *Tratado* 1.1.3.4, Hume explicitamente relaciona a capacidade de imaginação com a distinção entre percepções simples e complexas: a “liberdade da fantasia não parecerá estranha quando considerarmos que todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis” e, além disso, “esta é uma consequência evidente da divisão de ideias em simples e complexas. Onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação.”

Em T 1.1.3.1-4, Hume distingue as ideias de memória das de imaginação através de dois critérios: (1) vivacidade e força — as ideias da memória são descritas como mais vívidas e fortes do que as da imaginação, de modo que, quando recordamos um evento passado, a ideia dele entra na mente de maneira vigorosa, enquanto na imaginação, a percepção é fraca e lânguida; (2) preservação da forma original — a memória preserva a forma original na qual seus objetos foram apresentados, mantendo sua ordem e posição, ao passo que a imaginação não está restrita à mesma ordem e forma das impressões originais, podendo transpor e mudar suas ideias livremente, de modo que é preciso, então, comparar a ideia em questão com a(s) sua(s) impressão(ões) correspondente(s) para saber se ela é de imaginação ou de memória. Quando o assunto é retomado em T 1.3.5, no entanto, um desses critérios é rejeitado por Hume. Não somos capazes de comparar as nossas ideias com as suas impressões correspondentes, pois essas impressões deixam de ser impressões no momento em que passam a ser memoradas, de modo que apenas o primeiro critério de distinção entre memória e imaginação é preservado: é “impossível lembrar as impressões passadas, a fim de compará-las com nossas ideias atuais e ver se sua disposição é exatamente similar.”

Já no último esclarecimento conceitual que antecede a proclamação do primeiro princípio da ciência do homem, Hume divide as impressões e as ideias em dois tipos: as de sensação e as de reflexão. Ao passo que as de sensação dizem respeito aos sentidos, as de reflexão dizem respeito a processos intelectuais de introspecção. Uma impressão de sensação surge na alma (i.e., na mente) e imediatamente aparece uma impressão de reflexão a ela correspondente. Essa impressão de reflexão precede a ideia da impressão de sensação em questão: “as impressões de reflexão são apenas anteriores às suas ideias correspondentes; mas posteriores às de sensação e derivadas delas” (T 1.1.2). Mas há um aspecto dessa caracterização que é objeto de uma reserva cética da parte de Hume. As impressões de sensação possuem “causas desconhecidas” e, além disso, sua análise “pertence mais aos anatomistas e

filósofos naturais do que aos morais; e, portanto, não será abordada neste momento” (T 1.1.2). Em outras passagens, Hume retoma sua ressalva, como em T 2.1.1.2: “É certo que a mente, em suas percepções, deve começar em algum lugar; e como as impressões precedem suas ideias correspondentes, deve haver algumas impressões que, sem qualquer introdução, aparecem na alma. Como essas dependem de causas naturais e físicas, a investigação delas me levaria muito longe do meu assunto atual, para as ciências de anatomia e filosofia natural.” Quando o ponto é retomado em T 1.3.5.1-3, Hume acrescenta, quanto a essa reserva, e no contexto em que ele busca explicar a origem das impressões, que é *impossível* discernir “a causa última” das impressões que surgem dos sentidos. Abordarei este ponto com mais detalhes no próximo semestre, quando for falar das três possibilidades metafísicas de explicação das impressões de sensação (corpúscular, solipsista e teológica)⁴⁸. Por enquanto, basta notar que em T 1.1.2, uma seção cujo conteúdo não aparece na *Investigação*, Hume delinea a relação entre impressões e ideias e explica por que ele escolhe começar sua investigação com as ideias em vez das impressões. Além das reservas céticas acima mencionadas, Hume argumenta que as impressões de reflexão, como paixões, desejos e emoções, derivam principalmente das ideias, o que justifica sua decisão de abordar as ideias primeiro para explicar a natureza da mente humana. Ele diz (T 1.1.2): “será necessário inverter aquele método, que à primeira vista parece mais natural; e para explicar a natureza e os princípios da mente humana, dar uma explicação particular das ideias, antes de procedermos às impressões. Por esse motivo, escolhi começar com as ideias aqui.”

2.2.2. Mapeando o terreno da cognição

Nesta seção, abordo o princípio fundamental da filosofia de Hume buscando esclarecer não só em que esse princípio consiste, mas também os argumentos que o suportam tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, bem como uma importante ressalva feita por Hume quanto à sua falibilidade.

⁴⁸ Adianto que, para Hume, a realidade última, isto é, a causa das impressões, é desconhecida. Essas três alternativas são as mais populares no tempo de Hume: a hipótese corpúscular (adotada por Locke), o solipsismo (menos popular e sem um defensor sério), e a hipótese teológica (adotada por Berkeley). Hume assume uma posição cética, pois não dá para provar com certeza nenhuma das três alternativas. Hume argumenta (cf. E 4.12-13) que nenhum filósofo conseguiu explicar as causas últimas de qualquer operação natural e que toda a filosofia se resume a reduzir muitos efeitos particulares a algumas causas gerais baseadas em experiência e observação. As causas últimas permanecem além do alcance humano. Mesmo a geometria, ao ser aplicada à filosofia natural, não pode revelar as causas últimas, pois toda a matemática aplicada baseia-se em leis descobertas pela experiência, e sem esta, a razão abstrata não poderia nos conduzir a qualquer conhecimento dos efeitos naturais. Além disso, embora conheçamos as qualidades sensíveis dos objetos (como cor, peso, textura), não temos acesso às qualidades secretas ou poderes que realmente causam os efeitos observados. Assim, mesmo vendo a conjunção constante entre dois eventos, não podemos afirmar com certeza uma conexão necessária entre eles porque não conhecemos os poderes ocultos que causam esses efeitos (cf. E 4.16).

2.2.2.1. O princípio fundamental

Ao estudar a origem das ideias, Hume propõe um princípio fundamental – o “primeiro princípio” da ciência do homem –, que correlaciona ideias e impressões, seus conceitos mais básicos. É sobre este princípio que Hume construirá todo seu *Tratado*: “todas as nossas ideias simples em sua primeira aparição são derivadas de impressões simples, que lhes são correspondentes, e que elas representam exatamente” (T 1.1.1.7). Na *Investigação* (2.5): “[...] todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas.” No *Tratado*, a enunciação do primeiro princípio da ciência do homem é feita após a distinção de percepções entre ideias e impressões, simples e complexas, e recorre a essas noções. Na *Investigação*, por outro lado, Hume havia distinguido apenas a diferença entre ideias e impressões, e pressupõe a diferença entre percepções simples e complexas. Na *Investigação*, Hume enuncia esse princípio no contexto de sua explicação do processo de imaginação e no *Tratado*, não. Além disso, no *Tratado* Hume delimita o escopo da aparição de ideias simples: a primeira aparição de uma ideia simples na mente corresponde precisamente a uma impressão simples, e assim por diante. De todo modo, em ambos os casos, o princípio fundamental da ciência do homem consiste precisamente no que convencionalmente chama-se de ‘princípio da cópia’, segundo o qual ideias simples são sempre cópias de impressões simples.

Antes de abordar os dois argumentos que Hume oferece para suportar esse princípio e também a clássica ressalva do “Tom de Azul Faltante” (*The missing shade of blue*), observo que é em virtude desse princípio que Hume nos aconselha, em EHU 2.9, a procurarmos pelas impressões correspondentes às nossas ideias quando estivermos discutindo, para evitarmos confusões: ora, “todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras [...] pelo contrário, todas as impressões, ou seja, todas as sensações, sejam elas externas ou internas, são fortes e vívidas”, de modo que, quando tivermos “qualquer suspeita de que um termo filosófico está sendo empregado sem qualquer significado ou ideia (como é demasiado frequente), só precisamos perguntar: de qual impressão é derivada essa suposta ideia?” E, se depois dessa questão quanto à origem da ideia em pauta, “for impossível atribuir qualquer impressão a ela, isso servirá para confirmar nossa suspeita. Ao trazer ideias para uma luz tão clara, podemos razoavelmente esperar remover toda disputa que possa surgir concernente à sua natureza e realidade.” Esse conselho se tornou particularmente importante para o Positivismo Lógico, que se mostrou particularmente preocupado com a clareza conceitual dos termos usados no raciocínio filosófico e, sobretudo, com a distinção entre problemas filosóficos e pseudoproblemas.

Hume oferece apenas dois tipos de argumentos para corroborar seu princípio fundamental da ciência do homem, “mas em cada tipo os fenômenos são óbvios, numerosos e conclusivos” (T 1.1.1.8).

Um argumento, mais simples, consiste em apontar um fenômeno “simples e convincente” que pode confirmar o princípio: “onde quer que, por acidente, as faculdades que dão origem a quaisquer impressões sejam obstruídas em suas operações, como quando alguém nasce cego ou surdo” ou “quando nunca foram postos em ação para produzir uma impressão particular”, é o caso que “não apenas as impressões são perdidas, mas também suas ideias correspondentes; de modo que nunca aparecem na mente os menores traços de qualquer um deles” (T 1.1.1.9). Ora, “um homem cego não pode formar noção de cores; um surdo, de sons”, e caso o sentido em que é deficiente for restaurado, abrindo uma nova entrada para sensações, abre-se também uma entrada para ideias, e ele passa a não ter “dificuldade em conceber esses objetos” (EHU 2.7). Esse é também o caso “se o objeto adequado para provocar qualquer sensação nunca foi aplicado ao órgão. Um lapão ou negro não tem noção do sabor do vinho” (EHU 2.7). Em suma, “não podemos formar uma ideia justa do sabor de um abacaxi sem tê-lo realmente experimentado” (T 1.1.1.9).

O outro argumento, que é um tanto mais complexo, pode ser reconstruído do seguinte modo: partindo do pressuposto de que “cada impressão simples é acompanhada de uma ideia correspondente, e cada ideia simples de uma impressão correspondente”, Hume conclui que “há uma grande conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de uma tem uma influência considerável sobre a outra”, de modo que “tal conjunção constante, em um número tão grande de instâncias, nunca pode surgir por acaso; mas prova claramente uma dependência das impressões nas ideias, ou das ideias nas impressões” (T 1.1.1.8). Então, “para saber de que lado está essa dependência, considero a ordem de sua primeira aparição; e constato pela experiência constante que as impressões simples sempre precedem suas ideias correspondentes, mas nunca aparecem na ordem contrária”, pois “nossas ideias, ao aparecerem, não produzem suas impressões correspondentes, nem percebemos qualquer cor, ou sentimos qualquer sensação apenas ao pensar nelas” ao passo que “encontramos que qualquer impressão, seja da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e difere apenas nos graus de força e vivacidade” (T 1.1.1.8). Ora, Hume conclui (T 1.1.1.8), “a constante conjunção de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que uma é a causa da outra; e essa prioridade das impressões é uma prova igual de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, não nossas ideias de nossas impressões.” Hume ressalta que “para provar que as ideias de extensão e cor não são inatas, os filósofos nada fazem além de mostrar que elas são transmitidas por nossos sentidos” e “para provar que as ideias de paixão e desejo não são inatas, eles observam que temos uma experiência prévia dessas emoções em nós mesmos”, e “se examinarmos cuidadosamente esses argumentos, veremos que eles não provam nada além de que as ideias são precedidas por outras percepções mais vivas, das quais são derivadas e que representam” (T 1.1.1.12).

Nesse sentido, “quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais compostos ou sublimes que sejam, sempre descobrimos que se resolvem em ideias simples que foram copiadas de um sentimento ou emoção precedente”, mesmo no caso daquelas ideias que “à primeira vista, parecem mais distantes dessa origem, são encontradas, após um exame mais minucioso, como derivadas dela” (EHU 2.6). Por exemplo, “a ideia de Deus, como significando um ser infinitamente inteligente, sábio e bom, surge da reflexão sobre as operações de nossa própria mente, e aumentando, sem limites, essas qualidades de bondade e sabedoria” (EHU 2.6). Desse modo, “onde sempre encontraremos que cada ideia que examinamos é copiada de uma impressão semelhante” (EHU 2.6): “este é o primeiro princípio que estabeleço na ciência da natureza humana; e não devemos desprezá-lo por causa da simplicidade de sua aparência” (T 1.1.1.12).

No entanto, há uma importante restrição que Hume identifica tanto no *Tratado* (1.1.1.10) quanto na *Investigação* (EHU 2.8): o tom faltante de azul. Essa ressalva é uma ilustração que ele usa para desafiar o princípio de que todas as nossas ideias simples derivam diretamente de impressões simples correspondentes. Hume começa pontuando que nossas ideias de cores são distintas, mas semelhantes entre si, e o mesmo se aplica aos diferentes tons de uma mesma cor. Ele então propõe um exemplo: imagine uma pessoa que, ao longo de sua vida, viu todas as cores e tons, exceto um específico tom de azul. Se essa pessoa fosse confrontada com uma graduação completa de tons de azul, mas com esse tom específico faltando, ela notaria o vazio onde o tom ausente deveria estar. Hume pergunta se essa pessoa seria capaz de imaginar esse tom específico de azul, mesmo sem nunca ter tido uma impressão sensorial direta dele. Ele sugere que a maioria das pessoas concordaria que sim, que a pessoa poderia formar uma ideia desse tom faltante de azul sem, no entanto, ter uma impressão simples associada a ela. Se for possível formar uma ideia sem a correspondente impressão, isso seria uma exceção à regra geral de Hume de que todas as ideias vêm de impressões. Contudo, ele admite que essa exceção é tão rara e singular que não vale a pena modificar toda a teoria geral por causa dela: “isso pode servir como uma prova de que as ideias simples nem sempre, em cada instância, são derivadas das impressões correspondentes; embora este exemplo seja tão singular que mal vale a pena observar, e não mereça que, por ele sozinho, devamos alterar nosso princípio geral” (EHU 2.8)

Ao passo que na *Investigação* Hume identifica apenas uma restrição, a do tom de azul faltante, no *Tratado* ele identifica duas restrições ao primeiro princípio da ciência do homem. Além da restrição do tom de azul faltante, Hume pontua, no *Tratado* (T 1.1.1.11), que ideias podem produzir outras ideias, as “ideias secundárias”: “o princípio da prioridade das impressões sobre as ideias deve ser entendido com outra limitação, a saber, que assim como nossas ideias são imagens de nossas impressões, também

podemos formar ideias secundárias, que são imagens das primárias; como parece ser o caso neste raciocínio [do tom de azul faltante].” No entanto, Hume ressalva (T 1.1.1.11) que “isso não é propriamente uma exceção à regra, mas sim uma explicação dela”, pois “as ideias produzem as imagens de si mesmas em novas ideias; mas como as primeiras ideias são supostamente derivadas de impressões, ainda permanece verdadeiro que todas as nossas ideias simples procedem, direta ou indiretamente, de suas impressões correspondentes.” É exatamente porque somos capazes de formar ideias a partir de ideias, que por sua vez são formadas a partir de impressões, que somos capazes de formar a ideia do tom de azul faltante sem, no entanto, termos tido a impressão desse tom de azul.⁴⁹ A partir desse princípio fundamental, segundo o qual ideias são cópias de impressões, Hume irá construir todo seu *Tratado*.

2.2.2.2. Associações de ideias

Uma vez estabelecida a origem das ideias, Hume passa então para a explicação de como as ideias interagem entre si e nessa medida produzem pensamentos. Ele começa pelas associações naturais de ideias. Como vimos acima, Locke alerta, no seu *Ensaio* (III xxx), sobre o perigo das associações precipitadas de ideias. Algumas ideias, de acordo com Locke, possuem uma conexão natural, enquanto outras são associadas por *acaso* ou *costume*. O costume estabelece hábitos no pensamento, na vontade e nos movimentos do corpo, tornando-os automáticos como se fossem naturais; e esses hábitos se formam por meio de sequências de movimentos que, com o uso frequente, se tornam suaves e fáceis, de modo que as ideias na mente seguem uma sequência habitual semelhante, sem necessidade de atenção especial (cf. *Ensaio* III xxx 6). Muitas simpatias e aversões são resultado de associações acidentais de ideias, formadas por impressões fortes ou indulgências posteriores, e conexões equivocadas de ideias têm uma forte influência em nossas ações, tanto morais quanto naturais, nas paixões, nos raciocínios e nas noções. De acordo com Locke, quando a associação de ideias “está estabelecida, e enquanto durar, não está no poder da razão ajudar-nos e aliviar-nos dos efeitos da mesma. As ideias nas nossas mentes, quando lá se encontram, atuarão de acordo com as suas naturezas e circunstâncias” (*Ensaio* III xxx 13). Hume, em contraste com Locke, não toma a associação de ideias como um defeito do entendimento humano; pelo contrário, ele assume essa propriedade do entendimento como uma das mais importantes de toda sua epistemologia.

⁴⁹ Uma última ressalva ao primeiro princípio da ciência do homem, que Hume não pontua explicitamente mas com a qual ele provavelmente concordaria, é que nem toda impressão é acompanhada de uma ideia, seja porque não deu tempo de formá-la (por exemplo, uma pessoa leva um tiro na cabeça e não tem tempo hábil de formar a ideia da bala que a atingiu) ou porque a memória é falha e limitada, e por isso é possível esquecer ou até mesmo sequer guardar a recordação de todas as impressões complexas que tivemos em forma de ideia.

Se as ideias fossem completamente soltas e desconectadas, apenas o acaso as uniria, e seria impossível que as ideias simples se combinassem regularmente em ideias complexas sem um vínculo unificador. Esse princípio unificador entre as ideias não deve ser visto como uma conexão inseparável, pois a imaginação é livre, mas como uma tendência que geralmente prevalece e é a razão pela qual as línguas são tão semelhantes entre si, com a natureza indicando quais ideias simples devem ser unidas em uma ideia complexa. Segundo Hume (T 1.1.4.1-3, 6-7 e EHU 3.1-3, 14-16, 18), os princípios de associação de ideias que conduzem a mente de uma ideia a outra são três: semelhança, contiguidade e causação.⁵⁰

1. Semelhança: Esse princípio diz respeito à associação de ideias que são semelhantes entre si. Por exemplo, ao ver uma imagem, nossos pensamentos naturalmente se voltam para o objeto real que ela representa; ver uma luva pode nos fazer pensar em uma mão, já que ambas possuem o mesmo formato; ver um gato pode nos fazer lembrar de outro gato que tivemos no passado, devido à semelhança na aparência e comportamento dos animais.
2. Contiguidade: Esse princípio se refere à associação de ideias que estão próximas no tempo ou no espaço. Por exemplo, ao pensar em um determinado local, é comum que nossa mente passe para locais próximos geograficamente ou eventos que ocorreram em sequência temporal; ao pensar em uma viagem à praia, nossa mente pode facilmente se voltar para a sensação de areia sob os pés, já que a praia está contígua no espaço à sensação tátil da areia; o som de uma sirene pode nos fazer pensar em uma ambulância ou carro de polícia, pois estamos acostumados a ouvir esses sons em conjunto devido à contiguidade temporal das ocorrências.
3. Causa e Efeito: Esse princípio descreve a associação de ideias que estão ligadas por uma relação de causa e efeito. Por exemplo, ao pensar em uma determinada ação, é natural que nossa mente associe essa ação aos seus possíveis efeitos; ao ver uma mancha de café em uma camisa, podemos naturalmente pensar na ação de derramar o café, que é (supostamente) a causa da mancha; a ideia de uma lesão pode nos fazer pensar na dor que a acompanha, já que a dor é frequentemente o efeito de uma lesão.

No *Tratado* 1.1.4.1, Hume atribui à faculdade da imaginação a propriedade de associar ideias por causação, contiguidade e semelhança. Já na *Investigação* 3.1, ele atribui essa propriedade também à memória, embora esse acréscimo possa não parecer muito oportuno. Na *Investigação* 3.1, Hume diz que as ideias simples se unem na composição de ideias complexas “por algum princípio universal” que

⁵⁰ Em EHU 3.16, Hume ressalva, numa nota de rodapé, que “contraste ou contrariedade é uma conexão entre ideias, que pode, talvez, ser considerada como uma mistura de causação e semelhança. Onde dois objetos são contrários, um destrói o outro, ou seja, é a causa de sua aniquilação, e a ideia da aniquilação de um objeto implica a ideia de sua existência anterior.”

possui “uma influência igual em toda a humanidade.” Esse princípio deve ser considerado, de acordo com Hume no *Tratado* 1.1.4.1, como “uma força suave que geralmente prevalece” como se estivesse “a natureza, de certa forma, apontando para cada um aquelas ideias simples que são mais apropriadas para serem unidas em uma complexa.” Isso se relaciona com a Introdução do *Tratado* (§1-3) na medida em que Hume denuncia a associação acrítica de ideias pela imaginação, que é livre e incontida, e que assim produz discussões vazias e confusões conceituais como as que compõem a metafísica. De todo modo, esses três princípios, segundo Hume, servem para conectar ideias na mente humana e são responsáveis pela ordem e regularidade na forma como elas aparecem na memória ou na imaginação. Durante o curso do nosso pensamento, nossa imaginação passa facilmente de uma ideia para outra que se assemelha a ela, sendo essa qualidade suficiente para formar um vínculo e uma associação. É evidente também que, como os sentidos mudam seus objetos de maneira regular e contígua, a imaginação, por hábito, adquire o mesmo método de pensar, concebendo objetos ao longo das partes do espaço e do tempo. A relação de causa e efeito, que será examinada detalhadamente depois, na terceira parte do primeiro livro do *Tratado*, é a que produz uma conexão mais forte na fantasia, fazendo uma ideia recordar prontamente outra.

A conexão mais comum “entre os diferentes eventos que compõem uma narrativa é a de causa e efeito” (EHU 3.9). O historiador segue a sequência natural das ações, remontando às suas origens e delineando suas consequências. Ele escolhe uma parte da vasta cadeia de eventos da história humana e tenta narrar cada elo dessa cadeia. Às vezes, a falta de conhecimento impede seu sucesso completo, levando-o a usar conjecturas, pois o historiador sabe que uma cadeia ininterrupta de eventos torna sua obra mais perfeita. O conhecimento das causas “não é apenas o mais satisfatório, já que essa relação ou conexão é a mais forte de todas, mas também o mais instrutivo, pois é por meio desse conhecimento que podemos controlar eventos e governar o futuro” (EHU 3.9). No contexto de fábulas ficcionais, a Unidade de Ação (conceito pelo qual os eventos se organizam sequencialmente numa narrativa), discutida por críticos desde pelo menos Aristóteles, é essencial para qualquer produção, seja épica ou trágica, pois uma obra com unidade mantém os pensamentos focados, oferecendo entretenimento duradouro à humanidade. Mesmo um biógrafo, ao escrever sobre a vida de Aquiles, conectaria eventos mostrando sua interdependência, assim como um poeta. As ações de um homem, do nascimento à morte, estão interligadas, e retirar qualquer elo dessa cadeia afeta toda a série de eventos, e “não é possível retirar um elo, por menor que seja, dessa cadeia regular, sem afetar toda a série de eventos que seguem” (EHU 3.10). Desse modo, “a unidade de ação, portanto, que se encontra na biografia ou na história, difere daquela da poesia épica, não em tipo, mas em grau” (EHU 3.10): a poesia épica exige

uma unidade mais estrita devido à imaginação mais animada e às paixões mais intensas que evocam, em contraste com a história ou biografia que se atém à verdade.

Os efeitos desses princípios de associação de ideias simples são “extraordinários” e “evidentes em toda parte”; no entanto, “quanto às suas causas, elas são em grande parte desconhecidas e devem ser atribuídas às qualidades originais da natureza humana”, que Hume não pretende explicar (T 1.1.4.6). Não que não fosse do seu desejo conhecer as causas desses princípios, mas “nada é mais necessário para um verdadeiro filósofo do que restringir o desejo intemperante de buscar causas e, tendo estabelecido qualquer doutrina com base em um número suficiente de experimentos, ficar satisfeito com isso quando perceber que um exame mais aprofundado o levaria a especulações obscuras e incertas”, de modo que “sua investigação estaria muito melhor empregada em examinar os efeitos do que as causas de seu princípio” (T 1.1.4.6). O efeito mais notável da associação de ideias é a composição de “ideias complexas, que são os assuntos comuns de nossos pensamentos e raciocínios, e geralmente surgem de algum princípio de união entre nossas ideias simples” (T 1.1.4.7). Hume divide essas ideias complexas em *relações*, *modos* e *substâncias*, e se propõe a examinar cada uma dessas categorias com o acréscimo de “considerações sobre nossas ideias *gerais* e *particulares*, antes de deixarmos o presente assunto, que pode ser considerado como os elementos desta filosofia” (T 1.1.4.7).⁵¹

2.2.2.3. Sobre relações filosóficas, modos e substâncias

As três associações de ideias acima abordadas são parte de sete relações filosóficas. Essas sete relações são formas pelas quais podemos comparar, numa circunstância particular, duas ideias na imaginação, de modo voluntário e deliberado — em contraste com as associações de ideias que normalmente ocorrem de modo involuntário. A diferença entre ambas é, portanto, a artificialidade pela qual ideias se relacionam. As sete relações filosóficas enumeradas por Hume em T 1.1.5 são:

1. Semelhança: Esta é uma relação fundamental, pois nenhum objeto pode ser comparado sem ter algum grau de semelhança com outro objeto. No entanto, a semelhança nem sempre produz uma conexão ou associação de ideias, especialmente quando uma qualidade é muito geral e comum a muitos objetos, dificultando a escolha de um único objeto para a mente focar.
2. Identidade: Essa relação é aplicada estritamente a objetos constantes e inalteráveis, independentemente da natureza e fundamento da identidade pessoal. É a relação mais universal, comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração.

⁵¹ Nesse momento, Hume “está seguindo a classificação de ideias complexas dada por Locke nas primeiras três edições do *Ensaio*” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p.250).

3. Espaço e tempo: Essas relações são fontes de inúmeras comparações, como distante, contíguo, acima, abaixo, antes, depois, etc. Exemplo de relação espaço-temporal que não é de contiguidade: assassinato do julio cesar x prova do dia 3; a distância entre paris e a califórnia. (artificialidade e voluntariedade das comparações)
4. Quantidade ou número: Todos os objetos que admitem quantidade ou número podem ser comparados nesse aspecto, o que é outra fonte muito fértil de relação.
5. Grau de uma qualidade comum: Quando dois objetos possuem a mesma qualidade em comum, os graus em que a possuem formam uma quinta espécie de relação. Por exemplo, dois objetos pesados podem ter pesos diferentes.
6. Contrariedade: Apesar de à primeira vista parecer uma exceção à regra de que nenhuma relação pode existir sem algum grau de semelhança, a contrariedade também implica uma forma de semelhança, especialmente nos casos de existência e não existência.
7. Causa e efeito: Essa relação é tanto filosófica quanto natural. Ela é percebida a partir da experiência da contrariedade entre objetos como fogo e água, calor e frio, que são encontrados para serem contrários devido à contrariedade de suas causas ou efeitos.

Dessas relações, a primeira, a sétima e *parte* da terceira são princípios de associação entre ideias, ou seja, são relações naturais, que naturalmente aparecem na mente. As demais relações são estritamente filosóficas e só aparecem na mente por força voluntária, artificial e deliberada do pensamento. Uma vez esclarecido quais são os princípios de relações filosóficas entre ideias, Hume parte para o tratamento dos outros dois efeitos mais notáveis da associação de ideias.

De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 254), “o tratamento de Hume dos outros dois supostos produtos da associação, as ideias complexas de modos e de substâncias, não precisa nos deter”, até porque Hume dedica apenas três parágrafos a esses conceitos (cf. T 1.1.6). Kemp-Smith (*ibidem*) apenas destaca que “‘substância’ não é revelada em qualquer impressão seja de sensação ou de reflexão; porém, isso não o leva a negar a validade da distinção entre substâncias e modos, ou a manter a posição extrema de que a ideia de substância é impossível à mente.” A distinção entre modos e substâncias é, de acordo com Kemp-Smith (*ibidem*), equivalente à distinção entre dois tipos de ideias complexas: “no caso da substância, qualquer nova qualidade simples ao ser descoberta (por exemplo, no caso do ouro, sua dissolubilidade em água régia) é imediatamente incorporada à ideia, embora não tivesse lugar nela na primeira concepção da substância” ao passo que, no caso dos modos, isso “nunca é possível” — e “é por isso que ele parece também ter sustentado que os modos podem ser definidos, enquanto as substâncias não podem.” A diferença entre modos e substâncias é, portanto, que no caso da substância "o princípio da união é considerado a parte principal da ideia complexa" (T 1.1.6.2), e esse não é o caso

de qualquer modo. De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 255), Hume toma essas considerações como “pressuposto no pensamento da consciência ordinária, e tudo o que é necessário para validar a genuinidade da distinção.”

2.2.2.4. Sobre ideias abstratas

Hume começa T 1.1.7.1 esclarecendo a questão da seção: as ideias abstratas são gerais ou particulares na concepção da mente? Hume escolheu tratar das ideias abstratas no contexto das seções iniciais do *Tratado* (1.1.7), e sua discussão sofre, como consequência disso, de todas as deficiências conceituais que isso envolve. De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 257), “as principais questões — em que consistem as ideias gerais ou universais abstratas, e como são possíveis — não são discutidas. Em vez disso, toda a sua atenção é dada à questão de qual papel as imagens desempenham no pensamento abstrato e como elas funcionam ‘como se [elas] fossem universais’.” Nesse contexto (T 1.1.7.1), Hume reconhece a influência de Berkeley na sua concepção de ideias abstratas, embora seja de se reconhecer que o “o ensinamento de Berkeley é muito menos nominalista do que Hume o representa” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 257). Para Berkeley (*Princípios*, Introdução § 12), “uma ideia que, considerada em si mesma, é particular, torna-se geral ao ser feita para representar ou significar [uma relação não meramente de associação, mas também de significado] todas as outras ideias particulares do mesmo tipo.” Em outras palavras, para Berkeley todas as ideias abstratas são “apenas ideias particulares, anexadas a um termo específico que lhes dá um significado mais amplo e faz com que recordem, ocasionalmente, outros indivíduos semelhantes a elas” (T 1.1.7.1), e é essa a tese que Hume buscará confirmar nessa seção.

Hume parte do princípio de que todas as ideias derivam de impressões sensoriais e, portanto, são cópias ou representações das mesmas. De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 257), as principais afirmações das seções iniciais foram duas: em primeiro lugar, Hume argumenta que “todas as percepções ocorrem tanto como impressões quanto como ideias, e que as ideias são em todos os casos réplicas exatas das impressões correspondentes”; e, em segundo lugar, “que a associação tem no mundo mental efeitos tão variados e notáveis quanto a gravidade no mundo físico.” São exatamente essas afirmações que “levam Hume a argumentar que todas as ideias são imagens e que toda imagem é particular, ou seja, completamente determinada” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 257). Uma vez que “todas as ideias derivam de impressões, e não são nada além de cópias e representações delas, tudo o que é verdadeiro sobre uma deve ser reconhecido sobre a outra”, então “uma ideia é uma impressão mais fraca; e como uma impressão forte deve necessariamente ter uma quantidade e qualidade determinadas, o mesmo deve acontecer com sua cópia ou representante” (T 1.1.7.5). Nesse sentido,

“nenhuma abstração é capaz de existência real, que nenhuma, portanto, pode ser percebida sensivelmente, e que não havendo impressão sensível do abstrato, não pode haver imagem dele” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 258). De acordo com Hume (T 1.1.7.6), é bem reputado que tudo que tudo na natureza é particular (ou “individual”, nas palavras de Hume) “e que é totalmente absurdo supor a existência real de um triângulo que não tenha proporção precisa de lados e ângulos”, de modo que, se “isso é absurdo em fato e realidade, também deve ser absurdo em ideia; uma vez que nada do qual podemos formar uma ideia clara e distinta é absurdo e impossível.” Do mesmo modo que “é impossível formar uma ideia de um objeto que possui quantidade e qualidade, e ainda assim não possui grau preciso de nenhuma delas”, Hume argumenta (T 1.1.7.6), “é igualmente impossível formar uma ideia que não seja limitada e confinada em ambos esses aspectos.” Nas palavras de Kemp-Smith (1941/2005, p. 258), “somente particulares existem; somente particulares, portanto, podem ser percebidos; somente particulares, portanto, podem ser mentalmente concebidos como ideia.” Desse modo, Hume conclui (T 1.1.7.6, meu grifo), “as ideias abstratas são, portanto, em si mesmas individuais, embora possam se tornar gerais em sua representação. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, embora a aplicação dela em nosso raciocínio seja a mesma, *como se fosse universal*.”

Hume reconhece que as mentes humanas comumente usam termos gerais para se referir a múltiplos objetos que compartilham certas semelhanças, mesmo que essas semelhanças não sejam exatamente idênticas. Isso ocorre por meio de um mecanismo associativo em que o *costume* desempenha um papel fundamental: “quando encontramos uma semelhança entre vários objetos, que frequentemente nos ocorrem, aplicamos o mesmo nome a todos eles, quaisquer que sejam as diferenças que possamos observar nos graus de sua quantidade e qualidade, e quaisquer outras diferenças que possam aparecer entre eles”, e, então, “depois de adquirirmos um *costume* desse tipo, ouvir esse nome revive a ideia de um desses objetos e faz a imaginação concebê-lo com todas as suas circunstâncias e proporções particulares” (T 1.1.7.7, meu itálico). No entanto, “como a mesma palavra é suposta ter sido frequentemente aplicada a outros indivíduos, que são diferentes em muitos aspectos daquela ideia que está imediatamente presente à mente; a palavra, não sendo capaz de reviver a ideia de todos esses indivíduos, apenas toca a alma, se assim posso dizer, e revive aquele *costume* que adquirimos ao observá-los” (T 1.1.7.7, meu itálico). Esses objetos “não estão realmente e de fato presentes à mente, mas apenas em potência; nem os trazemos todos distintamente à imaginação, mas nos mantemos prontos para observar qualquer um deles, conforme possamos ser incitados por um designo ou necessidade presente” (T 1.1.7.7).⁵² O que ocorre é que “a palavra levanta uma ideia individual, junto

⁵² “A 'mente' ou 'alma' aqui entra em dois pontos; é aquela que 'observa' um número de particulares semelhantes, e toma nota da semelhança, e marca a semelhança por um 'termo geral ou abstrato'; e, em segundo lugar, é aquela que está

com um certo costume; e esse costume produz qualquer outra individual, para a qual possamos ter ocasião. Mas como a produção de todas as ideias, às quais o nome pode ser aplicado, é na maioria dos casos impossível, abreviamos esse trabalho por uma consideração mais parcial e encontramos poucas inconveniências em nosso raciocínio devido a essa abreviação” (T 1.1.7.7). Em suma, para Hume, as ideias abstratas são apenas representações mentais de objetos particulares, mas sua aplicação generalizada é uma ferramenta útil para nossos propósitos práticos da vida cotidiana, embora imperfeita; ele ainda ressalva que essa generalização é apenas uma conveniência mental e não implica na existência real de ideias abstratas separadas.

2.3. A natureza da cognição

Hume se opunha firmemente à concepção da cognição humana como algo à parte da Natureza e semelhante à cognição divina. Nessa concepção rejeitada, o ser humano seria criado à imagem e semelhança de Deus, e os animais seriam criados como máquinas autômatas que, do ponto de vista ético, seriam meros servidores dos homens. Por muito tempo na história da filosofia, a tese de que apenas humanos, em contraste com os outros seres vivos, são providos de razão endossou a tese de que “o homem se assemelha a Deus em suas capacidades cognitivas” (CHIBENI, 2014, p. 6). Mesmo os predecessores de Hume, Locke e (principalmente) Berkeley, assumiam Deus no interior de seus empirismos. No caso de Berkeley, essa característica era ainda mais destacada, uma vez que ele assumia Deus como o elemento fundamental de toda sua filosofia. Hume e seus herdeiros, por outro lado, rejeitaram consistentemente a tese então predominante de que o mundo fora projetado por um criador, o Deus da teologia católica, como parte determinante de seu sistema conceitual de mundo (cf. DENNETT, 1995, pp. 32-33). Infelizmente, Hume não teve acesso à teoria da evolução como a conhecemos desde Darwin, mas ele critica a tese cartesiana dos animais-máquina “tendo como um dos alvos principais justamente a tese mais geral da Imagem de Deus” (CHIBENI, 2014, p. 6). A proposta revolucionária de Hume, segundo a qual *a razão é escrava das paixões* (cf. T 2.3.3.4), dá margem para explorar as semelhanças entre o ser humano e os outros animais, conectando-o à Natureza da qual parece que foi retirado por boa parte dos filósofos iluministas que o precederam. É o *problema da causalção*, que consiste basicamente na impossibilidade de fazermos inferências certas a respeito de questões de fato, que atua como ponte de reconexão entre os seres humanos e os outros animais, estreitando o abismo que até então parecia (e,

presente a todas as diferentes, embora semelhantes, percepções, e na qual os efeitos cumulativos do costume, e através do costume do hábito, surgem. A palavra, na repetição, ao 'tocar a alma' revive o costume, e ao reviver o costume, fornece a imagética em termos dos quais a semelhança é mais estudada.” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 261)

em certo sentido, ainda parece) nos separar de maneira irreconciliável. Nesta seção, pretendo esclarecer precisamente como o problema da causação se relaciona com a razão dos animais.

2.3.1. Conhecimento inferencial de questões de fato

Nesta seção, pretendo esclarecer em que consiste o problema da causação e a resposta de Hume a esse problema. Começo distinguindo relações de ideias e questões de fato, relacionando questões de fato com a relação de causa e efeito, e então reconstruo o argumento de Hume cuja conclusão é que não é possível fazer inferências certas quanto a questões de fato. Por fim, abordo como os conceitos de *costume* e de *imaginação* tomam protagonismo na resposta de Hume a esse problema, tangenciando brevemente como essa resposta foi (na interpretação naturalista, erroneamente) interpretada como uma tentativa de substituir a epistemologia por algo que poderíamos chamar de ‘psicologia’, e introduzir como essa resposta é, por natureza, uma proposta de naturalização da epistemologia.

2.3.1.1. Relações de ideias versus questões de fato

Como mencionei na seção de Quine, a distinção *a priori-a posteriori* não é nova na história da filosofia. No caso de Hume, essa distinção aparece na *Investigação* sob o título de ‘relações de ideias’ e ‘questões de fato’, respectivamente. No *Tratado*, Hume não usa exatamente esses termos, mas também esclarece a distinção. Em T 1.3.1 Hume retoma as relações filosóficas, mas propõe uma classificação diferente da traçada na Parte 1 desse mesmo livro: dessa vez, a distinção tem como base a distinção entre *relações de ideias* e *questões de fato*. Em T 1.3.1.1, ele diz: “Existem sete tipos diferentes de relações filosóficas, a saber: semelhança, identidade, relações de tempo e lugar, proporção em quantidade ou número, graus em qualquer qualidade, contrariedade e causação”; e “essas relações podem ser divididas em duas classes: aquelas que dependem inteiramente das ideias que comparamos e aquelas que podem ser alteradas sem qualquer mudança nas ideias.” As relações filosóficas que dependem inteiramente das ideias são quatro: semelhança, proporção em quantidade ou número, graus em qualquer qualidade e contrariedade. As que dependem da experiência, por outro lado, são três: identidade, relações de espaço-tempo e causação. Essa classificação *não é* incompatível com a feita em T 1.1.5, haja vista que a pressupõe: em T 1.1.5, Hume enumera sete relações filosóficas que são retomadas já na primeira frase de T 1.3.1.

Na *Investigação*, Hume chega a essa mesma conclusão por um caminho diferente. O primeiro passo consiste em traçar a distinção entre relações de ideias e questões de fato. Essa distinção é fundamentada em dois critérios principais: o epistêmico e o modal. O critério epistêmico refere-se à forma como conhecemos as proposições: no caso das relações de ideias, conhecemos essas proposições

por raciocínio puro, sem a necessidade de consultar o mundo externo; no caso das questões de fato, conhecemos essas proposições através da experiência sensorial e observação do mundo ao nosso redor. O critério modal, por sua vez, refere-se à possibilidade lógica de negação das proposições: no caso das relações de ideias, a negação dessas proposições resulta em contradição, pois elas são verdades necessárias; no caso das questões de fato, a negação dessas proposições não resulta em contradição, pois elas são contingentes e podem ser de outro modo, conforme nossa experiência do mundo. As relações de ideias incluem proposições que são conhecidas *a priori*, ou seja, independem da experiência. Exemplos são as proposições da matemática e da lógica, como ‘ $3 \times 5 = 15$ ’ (da aritmética). O critério epistêmico é satisfeito se conhecermos as proposições em questão de maneira segura e imediata, através do raciocínio puro, *a priori*, seja por demonstração ou intuição. O critério modal, por sua vez, é satisfeito quando a negação da proposição em questão implica uma contradição. Por exemplo, negar que ‘ $3 \times 5 = 15$ ’ levaria a uma inconsistência lógica. Essas proposições são, portanto, logicamente necessárias. Essas proposições são intuitivas ou demonstrativas, pois são verdades necessárias que podem ser conhecidas pela mera operação do pensamento, sem referência ao mundo externo. Relações intuitivas são auto-evidentes ao passo que demonstrações são conjuntos sequenciais de passos auto-evidentes. As questões de fato, por outro lado, referem-se a proposições que dependem da experiência e observação do mundo. Exemplos incluem ‘o sol vai nascer amanhã’. Nosso conhecimento dessas proposições são baseadas na experiência. O critério epistêmico é satisfeito se conhecermos as proposições em questão de modo mediado por investigação e observação do mundo. O critério modal, por sua vez, é satisfeito quando a negação da proposição em questão não implica uma contradição. Por exemplo, a proposição ‘o sol não nascerá amanhã’ é concebível e não contraditória, embora não seja empiricamente verdadeira segundo nossa experiência habitual. Essas proposições são, portanto, logicamente contingentes.

Para Hume, apenas o grupo das relações filosóficas conhecidas pela relação entre ideias é objeto de conhecimento certo (de acordo com a definição clássica de conhecimento que ainda era o paradigma de conhecimento científico no seu tempo): “parece, portanto, que dessas sete relações filosóficas, restam apenas quatro que, dependendo unicamente das ideias, podem ser objetos de conhecimento e certeza. Essas quatro são semelhança, contrariedade, graus em qualidade e proporções em quantidade ou número” (T 1.3.1.2). Essas quatro relações podem ser objetos de conhecimento e certeza porque dependem exclusivamente das ideias e podem ser descobertas à primeira vista, caindo mais no domínio da intuição do que da demonstração. Hume dá dois exemplos de disciplinas científicas que, segundo ele, alcançam precisão e certeza: a álgebra e a aritmética. Hume afirma (T 1.3.1.5) que essas disciplinas permitem continuar uma cadeia de raciocínio com qualquer grau de complexidade, mantendo ainda

assim uma precisão e certeza perfeitas. Isso se deve ao fato de possuímos um padrão preciso pelo qual podemos julgar a igualdade e proporção dos números, a intuição e a demonstração. Assim, determinamos suas relações sem possibilidade de erro, o que confere a essas disciplinas o status de ciências exatas e infalíveis. Portanto, no sentido original do termo ‘ciência’ à época de Hume, disciplinas como álgebra e aritmética, que lidam com relações de proporção em quantidade ou número, são exemplos claros de ciências que proporcionam conhecimento seguro e certo.⁵³

Por contraste, as relações que constituem o domínio da *probabilidade* são aquelas que não dependem inteiramente das ideias e podem estar ausentes ou presentes mesmo quando as ideias permanecem as mesmas. Essas relações, de acordo com Hume (T 1.3.2. 1-4), são: (i) identidade, (ii) situações no espaço e no tempo, e (iii) causa e efeito. As relações de identidade e as situações no tempo e no espaço não permitem nenhum raciocínio num sentido mais estrito do termo. Hume argumenta que, no caso da identidade, a mente não pode ir além do que está imediatamente presente aos sentidos para descobrir a existência real ou as relações dos objetos. A percepção da identidade é imediata e não envolve raciocínio; é uma admissão passiva das impressões através dos órgãos dos sentidos. Não há exercício do pensamento ou ação ativa da mente. Da mesma forma, as relações de tempo e lugar são percebidas diretamente pelos sentidos e não envolvem raciocínio. Não há como a mente ir além do que está diretamente presente para raciocinar sobre essas relações. Em contraste, a relação de causalidade pode ser rastreada além dos sentidos e nos informa sobre existências e objetos que não vemos ou sentimos diretamente. A causalidade envolve a inferência e o raciocínio baseado na observação de uma conexão constante entre os eventos, permitindo-nos concluir que a existência ou ação de um objeto segue ou precede a existência ou ação de outro. De acordo com Hume, “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” e “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”, ou seja, 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” (T 1.3.2.2). Portanto, se as relações de identidade e as situações no tempo e no espaço não permitem raciocínio estrito porque não envolvem inferência ou extrapolação além das impressões imediatas dos sentidos, por exclusão, a única que

⁵³ A geometria, no entanto, que é uma parte da matemática, é um caso problemático para Hume no *Tratado* (1.3.1.4-6). Embora Hume reconheça que a geometria é uma ciência que se destaca em universalidade e exatidão em comparação com os julgamentos vagos dos sentidos e da imaginação, ele também aponta que a geometria não atinge uma precisão perfeita. Isso porque seus princípios fundamentais derivam das aparências gerais dos objetos, e essas aparências não oferecem segurança completa quando examinamos a precisão extrema que a natureza é capaz de alcançar.

relação que restou para, possivelmente, formar a base para raciocínios no domínio das probabilidades é a de causa e efeito.

2.3.1.2. Causação

O conceito de *causação* — ou, nos termos de Hume, a ‘relação de causa e efeito’ —, é fundamental para toda a filosofia de Hume, mas sobretudo para sua epistemologia. Bertrand Russell, por exemplo, em seu *A History of Western Philosophy* (1945), acredita que a contribuição mais significativa de Hume para a epistemologia reside especificamente em sua análise do conceito de causalidade (cf. pp. 659-674). Como mencionei acima, Russell é um desses intérpretes tradicionais segundo os quais Hume é um cético radical cuja resposta ao “problema da indução” apenas explica crenças causais mediante o hábito e a imaginação, mas não as justifica, pois justificações seriam necessariamente racionais e Hume nega a possibilidade de justificação racional de crenças causais (cf. 1945, p. 667). Apesar disso, parece acertado seu apontamento de que é a concepção humeana de causação o fundamento de toda epistemologia de Hume. De acordo com Russell, a doutrina humeana da causação possui “duas partes, uma objetiva e outra subjetiva” (1945, p. 666): ao passo que a parte objetiva diz respeito a relações espaço-temporais de contiguidade, sucessão no tempo e conjunção constante entre causa e efeito, a parte subjetiva diz respeito à associação psicológica de ideias por relação de causa e efeito. Essas duas partes juntas compõem, de acordo com Russell, o que Hume chama de ‘*conexão necessária*’, e é nisso que consiste o núcleo da sua concepção de causação. Tradicionalmente, se sustentava que se um evento (A) causa outro evento (B), então há algo em A que necessariamente traz à tona B, e era esse fenômeno que se chamava de ‘conexão necessária’. No entanto, Hume argumenta que, a partir de uma perspectiva empírica, tudo o que realmente observamos é que certos eventos seguem outros de maneira regular. Quando dizemos que A causa B, tudo o que temos visto é que A é seguido por B repetidamente, de modo que não há uma base racional para afirmar que A deve ser seguido por B ou que essa sequência observada implica alguma necessidade intrínseca. A parte objetiva do conceito de conexão necessária em Hume diz respeito à observação da sequência regular de eventos: quando vemos que A é seguido por B, não estamos observando uma conexão necessária entre eles, mas apenas uma regularidade na sua sequência; mas não temos o direito de inferir que A deve sempre ser seguido por B em futuras instâncias, porque nossa observação não pode justificar essa necessidade. A parte subjetiva do conceito de conexão necessária, por outro lado, diz respeito à impressão psicológica da necessidade: a mente humana, ao observar a regularidade da sequência A-B, desenvolve uma expectativa de que A será seguido por B no futuro, e esta associação não é uma conclusão racional, mas sim uma consequência do hábito ou costume; a repetição frequente leva-nos a formar a crença de que há uma conexão necessária,

mesmo que tal conexão não possa ser racionalmente justificada. Nesse sentido, Hume conclui que a noção de conexão necessária é uma projeção da nossa mente sobre os eventos que observamos. Em última análise, não podemos justificar racionalmente a existência de tal conexão fora de nossas próprias percepções e associações mentais. Para muitos autores, inclusive Russell, isso nos conduz a um ceticismo profundo e irremediável quanto a crenças causais. Vejamos essas características do conceito de causalidade em Hume com mais detalhes.

2.3.1.2.1. Conhecimento de causa e efeito

Na seção cética da sua *Investigação* (4), a grande questão epistemológica que ocupa a atenção de Hume, conforme enunciado em E 4.3, é: "qual é a natureza da evidência que nos assegura qualquer existência real e questão de fato, além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória?" Ou seja, Hume está interessado em entender como podemos ter certeza sobre fatos que não estão diretamente acessíveis aos nossos sentidos no momento presente ou não são lembranças de experiências passadas. Qual a base sobre a qual se fundamenta nosso conhecimento de tais fatos? É possível conhecer (de modo mais ou menos seguro) questões de fato que não observamos? Como podemos fundamentar nossos raciocínios sobre questões de fato? Como vimos acima, das relações filosóficas que se enquadram na categoria de questões de fato, apenas as relações de causa e efeito permitem inferência ou extrapolação além das impressões imediatas dos sentidos, de modo que se mostra a única que restou para, possivelmente, formar a base para raciocínios no domínio das probabilidades é a de causa e efeito. A partir de sua concepção de relações de ideias e questões de fato, portanto, Hume propõe a tese preliminar de que "todos os raciocínios concernentes a questões de fato parecem se basear na relação de causa e efeito. Somente por meio dessa relação podemos ir além da evidência de nossa memória e sentidos" (E 4.4). Hume argumenta que nossas inferências sobre fatos que não estão diretamente presentes aos nossos sentidos ou não são lembranças se baseiam em pressupostos sobre conexões causais. Por exemplo, sempre que vemos nuvens negras no céu, esperamos que chova em breve, pois acreditamos que as nuvens negras (causa) antecedem a chuva (efeito) porque temos experiência anterior de ver nuvens negras seguidas de chuva. Outro exemplo: sempre que vemos fumaça, inferimos que há fogo, pois acreditamos que a fumaça (causa) é um sinal de fogo (efeito), uma vez que, através da experiência, observamos que a fumaça geralmente acompanha o fogo; portanto, ao ver fumaça, inferimos a presença de fogo, mesmo que não possamos ver diretamente as chamas.

Hume estabelece que nossa capacidade de raciocinar sobre fatos que não são imediatamente observáveis depende inteiramente de nossa compreensão das relações causais, que por sua vez são derivadas da experiência. Sem essa base experiencial, nossas inferências sobre o mundo seriam

arbitrárias e desprovidas de fundamento, pois o conhecimento inferencial de questões de fato “não é, em nenhum caso, obtido por raciocínios *a priori*, mas surge inteiramente da experiência, quando descobrimos que certos objetos estão constantemente associados entre si” (E 4.6). Por exemplo, ao ver uma bola de bilhar movendo-se em direção a outra, várias consequências poderiam ser imaginadas (ambas as bolas parando, a primeira retornando, etc.), e nenhuma delas é mais logicamente necessária que a outra (E 4.9-11). Além disso, independentemente da força de raciocínio natural e habilidades de uma pessoa, se um objeto for completamente novo para ela, não será possível, através do exame mais acurado de suas qualidades sensíveis, descobrir suas causas ou efeitos. Por exemplo, seria impossível para alguém (vamos supor, Adão, um ser humano fictício que fora criado já adulto por Deus) que nunca tenha visto água supor que a água sufoca, se submergirmos nela. Adão também não poderia inferir que o fogo queimaria apenas observando suas propriedades visíveis. Adão, mesmo com as melhores capacidades racionais, não poderia prever os efeitos de um objeto novo apenas pelo exame de suas qualidades sensíveis (E 4.6). Além disso, alguém que nunca estudou física natural não poderia prever que duas peças lisas de mármore se adeririam fortemente quando pressionadas diretamente (E 4.7). Mesmo no caso de eventos muito comuns e altamente familiares, que parecem ter uma relação de causa e efeito evidente, essa familiaridade é fruto do costume e do hábito, e não de uma compreensão *a priori* das conexões causais (E 4.8). De acordo com Monteiro (2009, p. 29), “dada a repetição passada, e por ação de um princípio de nossa natureza, o costume ou o hábito, a relação causal é descoberta pelo espírito antes que nossos sentidos experimentem uma nova conjunção dos mesmos objetos.” Desse modo, “a causa para ser conhecida deverá ser um objeto ou evento observável, e a inferência a qual se descobre a causa de um objeto ou evento só é possível depois de observada a conjunção dessa espécie de objeto com outra, que constantemente a antecede em nossa experiência” (*idem*, p. 30).

Hume passa então, na *Investigação*, a examinar detalhadamente as inferências causais. Agora ele quer determinar se a experiência de conjunção constante entre causa e efeito, que nos ensina que dois objetos ou eventos são causa e efeito um do outro, é suficiente para fundamentar racionalmente as inferências causais (ou seja, da impressão de um desses objetos ou eventos inferir de modo seguro que o outro também existe, existiu ou existirá). A questão crucial é a seguinte: qual é a base das conclusões a partir da experiência? (cf. E 4. 14). Ele antecipa que filósofos, ao tentarem responder a essa pergunta, se deparam com um dilema para o qual não parece haver solução satisfatória. Hume (EHU 4. 16) argumenta que a natureza mantém os seus segredos ocultos de nós e que apenas conhecemos as qualidades superficiais dos objetos. A experiência apenas nos mostra uma conjunção constante entre certas qualidades sensíveis e seus efeitos, mas não nos revela uma conexão necessária, pois a experiência passada só nos informa sobre aqueles casos específicos observados anteriormente. Quando

inferimos que eventos futuros semelhantes terão os mesmos resultados, estamos fazendo uma inferência que precisa de justificativa, e no entanto não parece haver uma conexão lógica evidente entre a experiência passada e futuras expectativas (EHU 4. 17). Então, Hume propõe que, mesmo após termos experiência de causa e efeito, nossas conclusões dessa experiência não são fundamentadas em raciocínio ou qualquer processo do entendimento (cf. E 4. 15). Desse modo, Hume se propõe a mostrar que o “entendimento” não pode fundamentar essas inferências de modo seguro. Para tanto, arma um dilema, que mostrará ser bloqueado. O dilema de Hume, que ele explora na *Investigação* (4.14-23), pode ser reconstruído da seguinte maneira: primeiro, assume-se que há apenas duas formas de justificação, por intuição ou demonstração, que “diz respeito a relações de ideias”, e por raciocínios morais (*moral reasoning*), que “dizem respeito a questões de fato e de existência (EHU 4.18). Ou seja, Hume divide todas as argumentações em duas categorias: *a priori* e *a posteriori*. Agora ele buscará mostrar que nenhuma dessas categorias de argumentos dá conta de justificar inferências causais.

Ora, evidentemente não há argumentos *a priori* para justificar inferências causais, pois não há contradição em supor que a natureza possa mudar e que o futuro não se pareça com o passado (EHU 4.18; cf. também T 1.3.3.3). Ou seja, não há argumentos demonstrativos (que lidam com relações de ideias) que possam justificar inferências causais, pois é perfeitamente concebível que a natureza possa mudar, e que objetos semelhantes possam produzir efeitos diferentes no futuro. Hume está aqui “seguindo um raciocínio amplamente aceito na época — que se o princípio de causalidade fosse intuitiva ou demonstrativamente certo, seria impossível conceber o seu contrário” (CHIBENI, 2012, p. 230). Uma vez que Hume já excluiu, no parágrafo 18 da seção 4 da *Investigação*, os argumentos demonstrativos que poderiam justificar inferências causais, agora ele foca nos argumentos morais ou experimentais. No parágrafo 19, Hume argumenta que o segundo ramo do dilema também está bloqueado (ou seja, que não há argumento “moral” ou “experimental” para as inferências causais) ao mostrar que qualquer tentativa de fundamentar racionalmente a inferência causal com base na experiência é circular. Ele descarta os argumentos morais ou baseados em fatos, porque esses dependeriam do pressuposto de que o futuro se assemelhará ao passado, o que levaria a um raciocínio circular, onde a conclusão que queremos provar (que o futuro será como o passado) é assumida como premissa. Hume explica que todos os argumentos experimentais dependem da suposição de que a natureza é uniforme e que o futuro imitará o passado. Mas, para provar essa suposição usando a experiência, teríamos que assumir previamente que a experiência é um guia confiável para o futuro, o que é precisamente o que está em questão. Esse tipo de argumento toma por garantido aquilo que precisa ser provado, tornando-se circular e, portanto, inadequado para justificar inferências causais. A partir disso, Hume (E 4. 21-23) conclui que qualquer tentativa de justificar racionalmente a extensão da

experiência passada para inferências futuras é uma tautologia ou um círculo vicioso. A questão central, então, permanece: por que acreditamos que eventos futuros seguirão o mesmo padrão do passado? Ele argumenta que isso não é resultado de raciocínio, mas de uma disposição natural da mente, que é difícil de explicar de forma lógica. Ou seja, nossa confiança em inferências baseadas em múltiplas experiências similares não pode ser explicada por um processo de raciocínio; o hábito de esperar resultados semelhantes após repetidas observações não pode ser justificado por lógica ou argumento racional (cf. EHU 4.20).

Se tanto os argumentos demonstrativos quanto os experimentais estão bloqueados, e portanto se nossas inferências causais se baseiam não em raciocínios racionais, então devem se basear em algo diferente. Ele usa o exemplo de crianças e animais que, sem capacidade de raciocínio avançado, fazem inferências causais, reforçando que isso não é resultado de um argumento racional: “quando uma criança sente a sensação de dor ao tocar a chama de uma vela, ela tomará cuidado para não colocar a mão perto de qualquer vela; mas esperará um efeito semelhante de uma causa que seja semelhante em suas qualidades sensíveis e aparência” (E 4.23). Em E 4.22 e 4.23, Hume apresenta um argumento mais simples e geral para a mesma tese de que não há base racional para inferências causais. Este argumento se concentra na capacidade de aprendizado universal, não apenas dos seres humanos, mas também de animais irracionais e até mesmo bebês. Ele usa o exemplo de crianças e animais que, sem capacidade de raciocínio avançado, fazem inferências causais, reforçando que isso não é resultado de um argumento racional. Hume observa que até mesmo os seres mais simples, como crianças e animais irracionais, são capazes de aprender com a experiência. Por exemplo, uma criança queimada por tocar uma chama aprenderá a evitar o fogo no futuro. Isso sugere que a capacidade de aprender com a experiência é uma característica fundamental e universal dos seres vivos. Além disso, ele argumenta que esse aprendizado não é o resultado de raciocínio ou argumentação lógica, mas sim de uma disposição natural para associar eventos observados com suas consequências. Não é necessário um processo de inferência racional para aprender que certos eventos estão associados a outros; isso acontece intuitivamente através da experiência repetida. Disso, Hume conclui que se até mesmo os seres mais simples podem aprender com a experiência sem recorrer a raciocínios racionais, então nossas inferências causais não podem ser fundamentadas em raciocínios lógicos. Se mesmo crianças e animais irracionais podem aprender com a experiência, então é improvável que nossa capacidade de fazer inferências causais seja baseada em raciocínios racionais.

Se nossas inferências causais fossem baseadas em um processo de raciocínio *a priori*, uma única instância de observação deveria ser suficiente para formarmos uma inferência segura sobre futuros eventos semelhantes. No entanto, na prática, é necessário um grande número de observações repetidas

antes que confiemos em uma inferência causal. Isso sugere que não estamos usando um raciocínio lógico, mas sim, estamos formando hábitos com base na repetição (E 4. 20). Hume (E 4.21) reitera que, mesmo com muitas experiências uniformes, não podemos justificar racionalmente que uma qualidade sensível (como cor e textura) está necessariamente ligada a um poder oculto (como a capacidade de nutrir) que causa o efeito observado. A experiência mostra apenas que eventos similares têm seguido uns aos outros no passado, e por isso “de causas que parecem similares, esperamos efeitos similares” (E 4. 20), mas isso não fornece uma base racional para esperar que isso continue no futuro. Essa inferência não é intuitiva nem demonstrativa. E, “como agente”, Hume está “completamente satisfeito neste ponto; mas como filósofo, que tem alguma parcela de curiosidade, *não direi ceticismo*, quero aprender o fundamento dessa inferência” (E 4.21). No entanto, “nenhuma leitura, nenhuma investigação até agora conseguiu remover minha dificuldade ou me dar satisfação em uma questão de tamanha importância. Posso fazer algo melhor do que propor a dificuldade ao público, mesmo que, talvez, tenha poucas esperanças de obter uma solução? Pelo menos seremos conscientes de nossa ignorância, se não aumentarmos nosso conhecimento com isso” (E 4.21).

Hume nunca se pronunciou explicitamente sobre o problema do realismo científico, mas podemos, nesse cenário, considerar a questão. Se “a conexão entre causa e efeito não nos pode ser dada pela razão, tudo o que a experiência é capaz de nos informar a seu respeito é que tem havido uma conjunção constante entre certos fenômenos; quando tal se dá e existe contigüidade no espaço e no tempo entre os fenômenos, chamamos o que vem antes de causa e o que o sucede de efeito”, e, desse modo, “também a experiência não pode garantir que essa conjunção de eventos observada até hoje continuará ocorrendo no futuro” (CHIBENI, 1990, p. 16). Se “a relação de causa e efeito não passa da conjunção constante observada entre fenômenos, nunca poderemos dizer que certas entidades e eventos imperceptíveis são as causas ou efeitos de certos fenômenos, pois por hipótese nunca podemos observar a conjunção constante entre uns e outros”, de modo que, a título de exemplo, “não podemos afirmar que o fluxo de elétrons em um fio é a causa do choque que sentimos, do desvio da bússola colocada em sua vizinhança, da deflexão do ponteiro do amperímetro, etc.” (*ibidem*). Parece seguro dizer, portanto, que Hume forneceu, como legado à história da filosofia, “um argumento muito difícil de ser respondido contra a tese do realismo científico” (*ibidem*). Relembro que o problema do realismo científico consiste em saber se nossas melhores teorias científicas são ou não são adequadas para descrever a realidade, e que nossas teorias científicas dizem respeito sobretudo às causas pelas quais ocorrem, como efeitos, tais e tais regularidades no mundo. Em virtude do problema da causalidade, Hume foi muitas vezes concebido como um cético radical na história da filosofia, um sujeito que tivera levado a filosofia de Berkeley e Locke às últimas consequências, como se ele tivesse “destruído a metafísica”, por assim dizer.

De fato, Hume sustentava que muitas das questões centrais da metafísica — como a natureza da realidade última, a existência de Deus, e a unidade da identidade pessoal e a existência da matéria — estavam além do escopo da razão humana e, portanto, não podiam ser fundamentadas em argumentos racionais, do mesmo modo que as inferências causais. Na primeira seção da sua *Investigação* (11), Hume argumenta que devemos “rejeitar todo sistema... por mais sutil ou engenhoso que seja, que não esteja fundamentado em fatos e observações”, pois esses sistemas, que pretendem descobrir princípios que nos permitiriam conhecer a realidade última, ao tentar ir além da experiência, tentam “penetrar em assuntos totalmente inacessíveis ao entendimento”. Desse modo, quaisquer alegações de sucesso quanto a ter encontrado os “princípios últimos” da natureza humana são inteiramente falsos e, o que é ainda pior, ininteligíveis. Hume chamava esses sistemas metafísicos de “ciências aéreas” (EHU 1.12), pois eles têm apenas a “aparência” de ciência — são, portanto, pseudociência. Essas ciências aéreas servem como cortinas de fumaça para “superstições populares” (EHU 1.11): essas superstições precisam dessa cobertura metafísica para parecerem respeitáveis, e a metafísica exerce esse papel. Isso, é certo, Hume rejeita consistentemente em toda sua obra. Mas, embora esses sistemas metafísicos sejam condenáveis, isso não significa que devemos desistir da filosofia como um todo; pelo contrário, devemos lidar com essas pseudociências em oposição ao seu “jargão metafísico abstruso” com nosso “raciocínio preciso e justo” (EHU 1.12). Ou seja, precisamos contrapor essas pseudociências com filosofia. Nesse sentido, parte do projeto filosófico de Hume é crítico — ‘negativo’, se preferir. De fato, ele busca mostrar que a metafísica enquanto disciplina que busca compreender a natureza última da realidade é um empreendimento vazio, para além do alcance da razão. No entanto, Hume não abandona completamente toda a concepção de metafísica. De acordo com Morris e Brown (2023), embora muitos intérpretes tenham em algum momento enfatizado a fase crítica do projeto humeano, como se ele fosse apenas um cético de pretensões “negativas” (no sentido de pretender desconstruir pressupostos filosóficos até então bem estabelecidos sem pretender construir, positivamente, sua própria posição), o fato é que sua crítica da metafísica na verdade pavimenta o terreno para a fase construtiva do seu projeto, que consiste precisamente no empreendimento de construir uma ciência empírica da natureza humana. De fato, Hume é cético quanto à possibilidade de descobertas metafísicas que transcendem a ciência empírica, mas ele não é um cético quanto à possibilidade de construirmos uma ciência da natureza humana. Como ele mesmo anuncia na introdução da sua *Investigação* (1.12), uma parte central do seu projeto filosófico é “descobrir a província adequada da razão humana” ao determinar a extensão e os limites da razão, e para isso é preciso fazer mais do que negar propostas antecedentes. Hume propõe uma *alternativa empirista à metafísica tradicional*, cujo modo de operação usual era *a priori*. O empirismo de Hume é naturalista na medida em que ele se rejeita a apelar a explicações sobrenaturais à natureza humana e na

medida em que ele busca explicar a mente humana de modo consistente com a imagem newtoniana de mundo (que era a melhor teoria científica de mundo até então disponível). Desse modo, Hume não “destruiu a metafísica”, ele só a ressignificou; tanto que ele assume elementos metafísicos como constituintes da sua noção central de causação.

2.3.1.2.2. Os elementos metafísicos da noção de causação

No *Tratado* (T 1.3.2), Hume elenca três elementos metafísicos constitutivos da ideia de causa e efeito: (i) *contiguidade espacial*, (ii) *prioridade temporal*, e (iii) *conexão necessária*. Dentre esses três elementos, o terceiro é o mais importante e também o mais problemático, e será assunto de T 1.3.14. Na *Investigação*, ele frequentemente se limita à concepção de *conjunção constante* (cf. EHU 4), que é epistemológica, para caracterizar a causação, embora também aborde, na seção 7, a ideia de conexão necessária. Essa ideia é uma das mais polêmicas em toda a filosofia de Hume e assume muitas divergências interpretativas. A principal delas consiste no problema de saber se Hume acreditava ou não na existência de conexões necessárias *reais* na natureza, isto é, que não dependessem da mente para percebê-las. Em outras palavras, a principal divergência interpretativa a respeito da ideia de conexão necessária é se Hume é ou não um realista causal. Essa situação parece até um tanto irônica, se considerarmos que a noção de causalidade é o pilar de toda a filosofia humeana, e no entanto assume divergências interpretativas muito extremas quanto a uma questão muito básica, que é a de se a relação de causa e efeito existe ou não existe na realidade para Hume. Vejamos esses elementos metafísicos constituintes da noção de causalidade com algum detalhe.

Primeiramente, Hume (T 1.3.2.5) argumenta que os elementos da causalidade não podem ser qualidades específicas dos objetos, mas sim qualidades da *relação* entre os objetos: “percebo que não devo procurá-la em nenhuma das qualidades particulares dos objetos; pois, seja qual for a qualidade escolhida, encontro algum objeto que não a possui, e ainda assim é considerado uma causa ou efeito”; e, além disso, “não existe nada, seja externamente ou internamente, que não deva ser considerado como uma causa ou um efeito; embora seja claro que não há uma qualidade única que pertença universalmente a todos os seres, e que lhes dê o título de causa ou efeito.” Então, a ideia de causação “deve ser derivada de alguma *relação* entre os objetos; e essa relação devemos agora tentar descobrir” (T 1.3.2.6, meu itálico). Hume começa, a partir disso, a elencar as propriedades definidoras da relação de causa e efeito com auxílio do senso comum e dos pressupostos filosóficos do seu tempo.

O primeiro elemento metafísico constituinte da relação de causa e efeito é a *contiguidade espacial* (T 1.3.2.6): Hume propõe que, para que algo seja considerado uma causa, deve estar contíguo ao seu efeito, de modo que a causa e o efeito devem ocorrer no mesmo espaço ou muito próximos um do outro.

Quando consideramos causas e efeitos, os objetos normalmente são contíguos, e sem essa contiguidade não somos capazes de observar a conexão causal entre os dois eventos. A contiguidade é, portanto, considerada um elemento necessário para a causalidade, pois nada pode operar a uma distância espacial considerável de onde se situa sua existência.⁵⁴ Ou, pelo menos, “podemos supor isso, de acordo com a opinião geral, até encontrarmos uma ocasião mais adequada para esclarecer essa questão, examinando quais objetos são ou não suscetíveis de justaposição e conjunção” (T 1.3.2.6).

O segundo elemento é a *prioridade temporal* (T 1.3.2.7): Hume propõe que a causa deve preceder o efeito no tempo; ou seja, para um evento ser a causa de outro, ele deve acontecer antes do evento que ele está causando. Essa precedência é geralmente uma condição necessária para estabelecermos uma relação causal, pois mesmo que, em alguns casos, possa parecer que causa e efeito ocorrem simultaneamente, a experiência mostra que geralmente a causa precede o efeito. Além disso, e o que parece ser mais importante para estabelecer esse elemento, Hume apresenta o seguinte argumento. Primeiro, inicialmente, ele parte de uma premissa aceita tanto na filosofia natural quanto na moral: “um objeto, que existe por algum tempo em sua plena perfeição sem produzir outro, não é sua única causa; mas é assistido por algum outro princípio, que o empurra de seu estado de inatividade, e faz com que exerça aquela energia, que possuía secretamente” (T 1.3.2.7). Em seguida, o argumento sugere que se uma causa pode ser contemporânea com seu efeito, então, assumindo a premissa precedente, todas as causas devem ser contemporâneas com seus efeitos. Se uma causa atrasar sua operação, ela não está exercendo sua influência no momento preciso em que poderia ter operado, e assim, não pode ser considerada uma causa genuína. O argumento conclui que se todas as causas fossem contemporâneas com seus efeitos, isso destruiria a sucessão de causas e efeitos que observamos no mundo; ou seja, sem sucessão, o conceito de tempo seria aniquilado, pois todos os eventos seriam co-existentes, não ocorrendo um após o outro. O próprio Hume parece reconhecer que esse argumento não é muito convincente (T 1.3.2.8), e parece sugerir que, caso esses dois elementos (contiguidade e sucessão) não forem de fato necessários para definir causação, isso não geraria maiores problemas para o seu sistema filosófico.⁵⁵ O próximo elemento, em contraste, é, sim, fundamental, e sem ele de fato não há causação.

Por fim, e o que é mais importante, o terceiro elemento é a *conexão necessária entre causa e efeito* (T 1.3.2.11; cf. T 1.3.14 e EHU 7): a ideia de uma ‘conexão necessária’ significa basicamente que

⁵⁴ Em adendo, esse elemento da causalidade — e também o próximo, o da prioridade temporal — é muito importante para os filósofos da natureza e causou muita dor de cabeça a Newton, já que a gravidade parecia ser uma força causal que agia à distância dos objetos nos quais produzia algum efeito.

⁵⁵ “Embora [Hume] diga que ambas essas condições sejam “essenciais para as causas e efeitos”, Hume reconhece que ao adotar a primeira está simplesmente seguindo a “opinião geral”, e que a segunda “está sujeita a controvérsias”(T 1.3.2.6 e 7) Na verdade, ele não faz muita questão de defender esses pontos, tanto assim que na *Investigação* eles são omitidos completamente. O que realmente constitui o núcleo duro da noção de causação é uma terceira relação empírica, a conjunção constante de causas e efeitos.” (CHIBENI, 2012, p. 231)

deve haver uma expectativa constante de que um evento (a causa) seja seguido por outro evento (o efeito). Ressalvo que “quando Hume fala em ‘conexão necessária’ não se refere a uma conexão *logicamente necessária*”, já que “depois das incisivas críticas de Hume e de seus predecessores imediatos, ninguém sensato continuaria pensando que há uma necessidade lógica ligando causas e efeitos” (CHIBENI, 2012, pp. 234-235, meu itálico). Desse modo, Hume, de acordo com Chibeni (*ibidem*), “toma a necessidade, nessa expressão, num sentido metafísico; isso, aliás, está implícito no seu tratamento usual das expressões ‘conexão necessária’ e ‘poder causal’ como sinônimos, como ocorre, por exemplo, no último trecho citado (T 1.3.14.23).” De acordo com Hume, as relações de contiguidade e sucessão temporal são normalmente necessárias, mas não suficientes por si só para constituir a ideia completa de causalidade. Falta a conexão necessária entre causa e efeito: “devemos, então, nos contentar com essas duas relações de contiguidade e sucessão, como proporcionando uma ideia completa de causação? De modo algum”, pois “um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa. Há uma *conexão necessária* a ser levada em consideração; e *essa relação é de muito maior importância, do que qualquer uma das duas mencionadas acima*” (T 1.3.2.11, meu itálico). A conexão necessária é, portanto, fundamental para configurar a causação. No entanto, ele nota que a origem dessa ideia é difícil de discernir apenas a partir da observação direta dos eventos individuais: “é claro que, pela simples observação de um ou de ambos os objetos, jamais perceberemos o laço pelo qual eles estão unidos, nem seremos capazes de afirmar com certeza se há uma conexão entre eles” (T 1.3.14.15). Por isso, se observássemos apenas “conjunções particulares de objetos inteiramente diferentes uns dos outros, jamais seríamos capazes de formar tais ideias [de conexão necessária]” (T 1.3.14.15). Então, Hume sugere que a ideia de causalidade envolve uma inferência baseada na experiência repetida e na expectativa criada por essa repetição. A partir de agora, me dedico a explorar algumas das propriedades mais proeminentes da ideia de conexão necessária, bem como a questão fundamental de se Hume acreditava ou não na sua existência real.

De acordo com Hume, conforme observamos a conjunção constante de dois eventos, “imediatamente concebemos uma conexão entre eles e começaremos a fazer uma inferência de um ao outro” (T 1.3.14.16). Não é que a *mera observação* de conjunção constante dá origem à ideia de conexão necessária, pois “a repetição, por si só, não tem esse efeito, devendo antes revelar ou produzir alguma coisa nova que seja a fonte dessa ideia” (T 1.3.14.16); “por mais extensa e regular que seja nossa experiência da conjunção entre dois tipos de objetos, *jamais percebemos, neles próprios, qualquer conexão ou poder causal*” (CHIBENI, 2012, p. 232, grifo do autor). Desse modo, “a observação dessa semelhança produz uma nova impressão na mente; e é essa impressão que é o seu modelo” (T 1.3.14.20). A partir dessa impressão (que Hume descreve como uma impressão de reflexão),

imaginamos a conexão de causa e efeito entre os eventos constantemente conjugados em questão. Na *Investigação* (7.2.28), Hume diz claramente:

#T6 Na primeira vez que um homem viu a comunicação de movimento por impulso, como no choque de duas bolas de bilhar, ele não poderia declarar que um acontecimento estava conectado ao outro, apenas que estava conjugado. Depois de observar diversos casos dessa natureza, ele então os declara conectados. Que alteração ocorreu para dar origem a essa nova ideia de conexão? Nada, senão o fato de que ele agora *sente que esses acontecimentos estão conectados em sua imaginação*, e pode prontamente *prever a existência de um a partir do aparecimento do outro*. (Meu *itálico*).

Aqui Hume não só deixa claro que é a imaginação a faculdade responsável por reconhecer conexões necessárias, mas também que há uma diferença categorial entre conexões necessárias e conjunções constantes. Enquanto conjunções constantes são eventos recorrentemente correlatos na experiência, conexões necessárias são inferências derivadas dessas conjunções constantes a partir da imaginação. Enquanto conjunções constantes configuram um critério epistemológico para a causação, conexões necessárias configuram um critério metafísico, na medida em que conexões necessárias são suposições sobre como o mundo efetivamente é, e conjunções constantes são experiências de mundo. Mas o fato de conexões necessárias configurarem um critério metafísico à causação não implica que Hume de fato acreditava na sua existência real. Em outras palavras, não é só porque conexões necessárias são inferências de questões de fato que conexões necessárias existem de fato. A questão de se conexões necessárias realmente existem na natureza é “mais embaixo”, por assim dizer.

A questão é complicada. O próprio Hume diz (T 1.3.14.24): “reconheço que, de todos os paradoxos que já apresentei ou que terei ocasião de apresentar no decorrer deste *Tratado*, esse é o mais radical.” Hume parece mudar de ideia no decorrer de sua obra, e isso dá margem para uma calorosa discussão entre os intérpretes. É de se notar que os intérpretes anti-realistas de Hume são geralmente os intérpretes tradicionais, que o veem como um cético radical, ao passo que os intérpretes realistas de Hume são geralmente os intérpretes naturalistas. A disputa se segue do fato de que Hume às vezes parece acreditar que conexões necessárias são relações estabelecidas pela mente, que não existem de fato entre os eventos (cf. T 1.3.14.22-23), e, às vezes, parece acreditar que conexões necessárias são, na verdade, propriedades das relações entre os eventos, embora não possamos ter conhecimento certo dessas relações (cf. EHU 4.2.16, 5.2.22). Hume concede, por exemplo, a possibilidade de que realmente haja relações de conexão necessária entre eventos no mundo, com a ressalva de que não podemos

adquirir conhecimento certo sobre essas relações (cf. T 1.3.14.27), embora disso não estejamos autorizados a inferir que Hume acredita na existência real de conexões necessárias no mundo. Vejamos com algum detalhe essas passagens.

No fim da seção sobre as relações de conexão necessária do Tratado (1.3.14.22-23), Hume conclui que “essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente e não nos objetos” (T 1.3.14.22). No parágrafo seguinte, ele diz que “a eficácia ou energia das causas não se situa nem nas próprias causas, nem em Deus, nem na concorrência desses dois princípios”, o poder causal “pertence inteiramente à alma que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados. É aqui que se encontra o poder real das causas, juntamente com sua conexão e necessidade” (T 1.3.14.23). Aqui parece, “ao menos da forma como foi expressa nessas passagens, a conclusão de Hume seria a de que a *conexão necessária ou poder causal é algo que não existe nos objetos, incluindo-se aí a própria mente*, considerada objetivamente, sendo apenas a impressão subjetiva que a experiência dos objetos produz na mente, em certas circunstâncias” (CHIBENI, 2012, p. 234, grifo do autor). Contra essa interpretação, Kemp-Smith (1941/2005, p. 397), o “pai” da leitura naturalista de Hume, e com o qual Chibeni concorda (2012)⁵⁶, protesta contra a leitura anti-realista dizendo que “essa passagem está praticamente sozinha: não há um enunciado exatamente paralelo em nenhum outro lugar do *Tratado*” e, embora “Hume talvez se aproxime dela às vezes”, isso sempre acontece “com qualificações que indicam que o que ele pretendia dizer não é que não há algo como necessidade ou agência fora da mente, mas que o único *significado* que nós podemos anexar aos termos ‘necessidade’, ‘eficiência’, ‘agência’, ‘poder’ e ‘energia’ é derivado de algo que não é mais do que um sentimento”, ou seja, “daquilo que só pode existir em uma mente e que nós não podemos, portanto, através dele esperar ter qualquer tipo de entendimento ou compreensão daquilo que, através do processo de crença, nós alocamos, não obstante, nas ocorrências externas.” Como Kemp-Smith insiste, Hume considera que é “possível mostrar que certas crenças ou juízos (Hume não faz nenhuma distinção entre crença e juízo, ou entre juízo e raciocínio) são ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’ e estão, portanto, fora do alcance das nossas dúvidas céticas” (KEMP SMITH, 1941, p. 87). Mesmo que não possamos justificar essas crenças mediante demonstração, elas são naturais e imprescindíveis para o entendimento humano. De acordo com a interpretação naturalista, dentre essas crenças naturais e indemonstráveis está a existência de corpos externos à mente e a existência de conexões necessárias na natureza —

⁵⁶ Chibeni (2012, p. 235) diz: “Alio-me, nesse ponto [quanto à assunção de existência real de conexões necessárias por Hume], à interpretação dos textos de Hume inaugurada no século XX por Norman Kemp Smith e que, no que diz respeito especificamente ao presente assunto, mantém: (a), que a posição de Hume quanto à existência ou não de poderes causais reais é um tipo de ‘ceticismo mitigado’, segundo o qual embora não tenhamos como determinar isso com certeza, podemos formar crenças razoáveis sobre o ponto; e, (b), que Hume acreditava —como qualquer homem — que esses poderes causais de fato existem.”

eventualmente, também a existência do eu (identidade pessoal). Essas crenças são tão determinantes para a natureza humana que elas fornecem “o contexto — o quadro de referência, por assim dizer — na ausência do qual nenhuma das nossas crenças mais específicas, nos modos pelos quais elas são encontradas ocorrendo, teriam sido possíveis para mente” (KEMP SMITH, 1941, p. 124).

No próprio *Tratado* Hume recua quanto às afirmações aparentemente anti-realistas de T 1.3.14.22-23. Em T 1.3.14.27 ele diz que “pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se queremos chamá-las de poder ou eficácia, isso pouco importa para o mundo.” Hume concede que possivelmente existam poderes causais nos eventos que nós observamos regularmente, embora não sejamos capazes de adquirir conhecimento certo sobre esses eventos. É claro, disso não se segue que ele aceita que realmente existam relações de conexão necessária na natureza, até porque Hume reconhece que não devemos inferir que só o que existe no mundo é o que percebemos e/ou conhecemos. Mas, na *Investigação*, Hume parece fazer afirmações mais fortes a esse respeito. Há passagens em que Hume parece um verdadeiro realista quanto a relações de conexão necessária. Em EHU 4.2.16, por exemplo, Hume diz que a natureza nos mostra apenas as qualidades superficiais “enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente”, e é por isso que a nossa experiência sensorial nos permite conhecer propriedades como a cor, o peso e a textura do pão, “mas nem os sentidos nem a razão podem jamais nos informar quanto às qualidades que o tornam apropriado à nutrição e sustento do corpo humano.” Já em EHU 5.2.22, Hume reforça o mesmo ponto: do mesmo modo que “a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam”, assim também “ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende.”

Para Kemp-Smith, Hume assume duas crenças naturais indemonstráveis: a existência do mundo exterior à mente e a existência de relações causais entre as entidades que constituem esse mundo, e a “crença natural é o nome dado por ele [Hume] a essa complexa atitude da mente que o mecanismo associativo e a propensão instintiva são, na sua cooperação, por consequência ditos condicionar” (KEMP SMITH, 1941, p.120). De acordo com ele, Hume atribui à mente a propensão natural de interpretar as relações entre os objetos como relações causais, e essa propensão “obviamente já pressupõe ela mesma a crença na existência deles [dos objetos] — e desse modo consegue representar o sentimento como sendo, na realidade, equivalente a crença de que objetos e sujeitos existindo independentemente operam causalmente uns sobre os outros” (*ibidem*). Pretendo abordar o conceito de crenças naturais em Hume com mais detalhes adiante; por enquanto, basta ressaltar que, de acordo com

Kemp-Smith, a crença natural em objetos externos se relacionando causalmente consiste precisamente na crença natural de conexões necessárias reais, de modo que, para ele, Hume é um realista causal. Para corroborar sua interpretação, Kemp-Smith cita uma passagem do Tratado (1.3.14.25) comumente ignorada pelos intérpretes:

#T7 É comum observarmos que a mente tem uma grande propensão a se espalhar pelos objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e as quais sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se manifestam aos sentidos. Assim, como observamos que certos sons e poderes sempre acompanham determinados objetos visíveis, naturalmente imaginamos uma conjunção, também espacial, entre os objetos e as qualidades, embora essas qualidades sejam de uma natureza que não admite tal conjunção, e na realidade não existam em nenhum lugar. Falaremos mais sobre esse assunto adiante. Por ora, basta notar que a mesma propensão é a razão por que supomos que a necessidade e o poder se encontram nos objetos que observamos, e não na mente que os observa, muito embora não nos seja possível formar a menor ideia dessa qualidade quando não a tomamos como a determinação da mente a passar da ideia de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente.

De acordo com Kemp-Smith, Hume aqui parece estar explicando o processo pelo qual percebemos conexões necessárias e também a razão pela qual acreditamos em causalidade real; isto é, Hume parece estar afirmando que a mente, ao experimentar simultaneamente certas impressões internas com a percepção de objetos externos (que são de algum modo ontologicamente distintos), tende a associar essas impressões aos objetos como se fossem características intrínsecas dos mesmos. É “o hábito adquirido da experiência da conjunção constante opera sobre a imaginação” que, na presença da impressão de um dos objetos relacionados, faz a inferência causal, como num impulso; “é da observação reflexiva dessa determinação ou impulso que a mente finalmente forma a ideia de conexão necessária” (CHIBENI, 2012, p. 233). No entanto, Kemp-Smith (1941/2005, pp.120-121) ressalva que Hume não pôde “discutir satisfatoriamente essa parte do seu argumento dentro dos limites da parte 3 [do livro 1 do *Tratado*]” porque isso levantaria “questões que, na medida que dizem respeito à percepção sensorial, são muito mais complexos e muitos mais fundamentais do que aquelas meramente relativas a ideias.” Como o próprio Hume nos advertiu (cf. T 1.3.5; 1.1.2), ele não pretendia investigar as causas das impressões sensoriais.

2.3.1.2.3. Razões pelas quais uma causa é sempre necessária

Partindo do pressuposto de que “podemos definir uma CAUSA como ‘um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último’” (T 1.3.14.31)⁵⁷, Hume se mostra convencido, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, que “o acaso não é, em si mesmo, algo real” (T 1.3.11.4; cf. EHU 6.1). Aliás, ele dedica toda uma seção do seu *Tratado* para discutir a tese de que “uma causa é sempre necessária” (T 1.3.3) a partir dos argumentos previamente disponíveis a esse respeito. Para Hume, acaso é “meramente a negação de uma causa” (T 1.3.11.4), de modo que “a tese da inexistência de acaso real equivale a afirmar que no mundo nada existe — nenhuma coisa, qualidade ou processo — sem uma causa” (CHIBENI, 2012, p. 229). Essa tese, que Hume considera uma “máxima geral na filosofia” (T 1.3.3.1), não pode, de acordo com Hume, ser conhecida *a priori*, de modo que essa “opinião tem necessariamente de provir da observação e experiência” (T 1.3.3.9). De acordo com Chibeni (2012, p. 234), a tese de que não há acaso no mundo consiste apenas na “tese mais fraca da perfeita regularidade da natureza”, isto é, consiste na “tese empírica de que há uma perfeita regularidade no curso dos fenômenos naturais” (p. 235). De acordo com Chibeni (*idem*, p. 236), “Hume não dá mostras de nenhuma hesitação nem quanto à existência de uma perfeita regularidade nos processos naturais, nem quanto à capacidade de os filósofos naturais sempre descobrirem as causas secretas das aparentes irregularidades observadas.” A crença nessa regularidade, embora seja inspirada pelo “o sucesso da filosofia natural moderna” (*idem*, p. 238), não se limita ao domínio de investigação da filosofia natural, pois “o simples fato de ele ser traçado e usado num ponto tão central da filosofia moral de Hume indica claramente que ele de fato acreditava na inexistência do acaso, tanto num domínio como no outro” (*ibidem*). Vejamos como Hume rejeita a tese até então amplamente aceita de que essa máxima geral é conhecida *a priori* e, então, como explica o modo pelo qual a conhecemos mediante a experiência.

Na terceira seção da terceira parte do primeiro livro do *Tratado*, que é dedicada a refutar os *argumentos demonstrativos* que pretendem provar que uma causa é sempre necessária, Hume começa declarando a máxima filosófica amplamente aceita até então de que tudo o que começa a existir deve ter uma causa para sua existência. Ele observa que essa máxima é tida como intuitivamente verdadeira, algo que os homens não duvidam genuinamente, embora possam negá-la verbalmente. No entanto, ao

⁵⁷ “Podemos definir uma CAUSA como um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último. Se tal definição for considerada deficiente, porque extraída de objetos estranhos à causa, podemos substituí-la por essa outra: uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro.” (T. 1.3.14.31)

examiná-la sob a luz da sua própria teoria do conhecimento, Hume não encontra evidências de que essa máxima seja intuitivamente certa. Relembro que, para Hume, a certeza vem da comparação de ideias e da descoberta de relações imutáveis, como semelhança, proporções, graus de qualidade e contrariedade. A proposição de que qualquer coisa que comece a existir deve ter uma causa não se encaixa nessas relações infalíveis, portanto, não pode ser considerada intuitivamente certa. Ele argumenta que para demonstrar a necessidade de uma causa para cada nova existência, seria necessário provar a impossibilidade de que algo possa começar a existir sem uma causa. No entanto, ele afirma que essa proposição é impossível de ser provada demonstrativamente. Ele sugere que, como as ideias de causa e efeito são distintas e separáveis, é concebível que um objeto possa começar a existir sem uma causa produtiva: “separação, portanto, da ideia de uma causa da de um começo de existência, é claramente possível para a imaginação; e, conseqüentemente, a separação real desses objetos é tão possível, que não implica contradição nem absurdo; e, portanto, é incapaz de ser refutada por qualquer raciocínio a partir de meras ideias; sem o qual é impossível demonstrar a necessidade de uma causa” (T 1.3.3.3). Assim, a separação dessas ideias na imaginação implica que a existência sem causa não é contraditória e, portanto, não pode ser refutada por raciocínios baseados apenas em ideias. Hume conclui que “toda demonstração que foi produzida para a necessidade de uma causa é falaciosa e sofisticada” (T 1.3.3.4).

Hume continua refutando os argumentos demonstrativos a favor da necessidade de uma causa. O segundo argumento diz que, se algo não tivesse uma causa, produziria a si mesmo, o que é impossível. Ele afirma que esse raciocínio é inconclusivo porque assume que a negação de uma causa implica que a coisa em questão é sua própria causa, o que ele considera uma contradição evidente: “diz-se que tudo deve ter uma causa; pois se algo não tivesse uma causa, produziria a si mesmo; ou seja, existiria antes de existir; o que é impossível”, e, no entanto, “este raciocínio é claramente inconclusivo; porque supõe que, em nossa negação de uma causa, ainda concedemos o que expressamente negamos, a saber, que deve haver uma causa; que, portanto, é considerada o próprio objeto; e isso, sem dúvida, é uma evidente contradição” (T 1.3.3.5). Para piorar, “dizer que algo é produzido, ou para me expressar mais corretamente, vem à existência, sem uma causa, não é afirmar que é ele mesmo sua própria causa; mas, ao contrário, ao excluir todas as causas externas, exclui-se a fortiori a coisa em si, que é criada”, de modo que “um objeto que existe absolutamente sem qualquer causa, certamente não é sua própria causa; e quando você afirma que uma coisa segue da outra, você supõe o próprio ponto em questão, e toma como certo que é absolutamente impossível que qualquer coisa comece a existir sem uma causa, mas que, ao excluir um princípio produtivo, ainda devemos recorrer a outro” (T 1.3.3.5).

O terceiro argumento refutado por Hume é o de que algo produzido sem uma causa é produzido por nada, afirmando que nada não pode ser uma causa, da mesma forma que não pode ser algo. Ele

afirma que esse raciocínio é baseado na mesma falácia dos argumentos anteriores, e que “é suficiente observar que, quando excluímos todas as causas, realmente as excluímos, e não supomos nem nada nem o próprio objeto como causas da existência; e, conseqüentemente, não podemos tirar nenhum argumento da absurdidade dessas suposições para provar a absurdidade dessa exclusão” (T 1.3.3.7). Ora, “se tudo deve ter uma causa, segue-se que, após a exclusão de outras causas, devemos aceitar o próprio objeto ou nada como causas. Mas é o próprio ponto em questão, se tudo deve ou não ter uma causa; e, portanto, de acordo com todo raciocínio justo, isso nunca deve ser tomado como certo” (T 1.3.3.7). Por fim, o quarto tipo de argumento, que para Hume é ainda mais frívolo, é o de que “todo efeito deve ter uma causa, porque está implícito na própria ideia de efeito. Todo efeito necessariamente pressupõe uma causa; efeito sendo um termo relativo, do qual causa é o correlativo” (T 1.3.3.8). No entanto, “isso não prova que todo ser deve ser precedido por uma causa; não mais do que segue, porque todo marido deve ter uma esposa, que, portanto, todo homem deve ser casado” (T 1.3.3.8).

Em suma, como diz o próprio Hume, “a verdadeira questão é se todo objeto que começa a existir deve sua existência a uma causa; e eu afirmo que isso não é nem intuitivamente nem demonstrativamente certo, e espero tê-lo provado suficientemente pelos argumentos anteriores” (T 1.3.3.8). “todas as inferências a partir da experiência, portanto, são efeito do costume, e não do raciocínio” (E.5. 8). Como Chibeni (2012, pp. 230-231) bem nota, “isso não significa, porém, que a máxima não seja verdadeira. Como já salientei, Hume não só assevera explicitamente a máxima, mas também efetivamente a usa em diversas de suas análises de tópicos relacionados. Hume precisa, portanto, indicar uma rota epistêmica alternativa capaz de fundamentar seu conhecimento.” E ele o faz ainda nessa seção: “como não é do conhecimento ou de qualquer raciocínio científico que derivamos a opinião da necessidade de uma causa para cada nova produção, essa opinião deve necessariamente surgir da observação e experiência” (T 1.3.3.9). É claro que, nessa passagem, “por ‘conhecimento’ e ‘raciocínio científico’ Hume denota, simplesmente, os processos cognitivos *a priori* da intuição e demonstração, geradores de conhecimento certo”, o que é um tanto irônico, pois “a melhor base para a crença de Hume no princípio de causalidade é justamente algo que *nós*, hoje em dia, poderíamos chamar de uma espécie de ‘raciocínio científico’” (CHIBENI, 2012, pp. 230-231, *italico do autor*). Certamente Hume influenciou essa virada de significado atribuído à noção de conhecimento científico, e justamente mediante suas considerações a respeito da causação. De todo modo, se não conhecemos a necessidade de uma causa por meio de raciocínio demonstrativo, a questão se torna, portanto, “como a experiência dá origem a tal princípio?”, ou melhor “por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e por que formamos uma inferência de uma para a outra?” (T 1.3.3.9).

Os filósofos (ou os cientistas, como concebemos atualmente), de acordo com Hume, sempre buscam uma certa regularidade no mundo. Há “causas que produzem um certo efeito de maneira inteiramente uniforme e constante, e jamais se encontrou nenhum exemplo de falha ou irregularidade em sua operação. O fogo sempre queimou e a água sempre afogou qualquer criatura humana; a produção de movimento pelo impulso e pela gravidade é uma lei universal que até agora não apresentou exceções” (E 6. 4), e nesse caso não é difícil identificar a regularidade. No entanto, “há outras causas que se têm mostrado mais irregulares e incertas: o ruibarbo nem sempre funcionou como um purgante ou o ópio como um soporífero para todos os que ingeriram essas substâncias” (E 6. 4), e nesse caso os filósofos encontram mais dificuldade. Mas “quando alguma causa deixa de produzir seu efeito costumeiro, os filósofos não atribuem essa ocorrência a nenhuma irregularidade da natureza, mas supõem que a operação foi frustrada por algumas causas ocultas naquela particular estrutura de partes” (E 6. 4). Embora o homem comum, “que toma as coisas segundo sua primeira aparência, atribui a incerteza dos eventos a uma incerteza nas causas, que faria com que, mesmo sem encontrar nenhum obstáculo ou impedimento à sua operação, essas causas falhassem amiúde em sua influência habitual”, os filósofos “observando que quase todas as partes da natureza contêm uma ampla variedade de fontes e princípios que ficam ocultos em razão de serem diminutos ou distantes, descobrem que é ao menos possível que a contrariedade dos eventos proceda, não de uma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias” (T 1.3.12.5). A concepção dessa possibilidade, por meio de observação, se converte em certeza, quando os filósofos “percebem que, mediante exame exato, uma contrariedade de efeitos sempre deixa transparecer uma contrariedade de causas, procedendo de sua mútua obstrução e oposição”, de modo que, “*pela observação de vários casos paralelos, os filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária*, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias” (T 1.3.12.5, meu itálico). Os filósofos sempre “procuram identificar partes e operações internas dos objetos envolvidos que, uma vez levadas em consideração, permitem a recuperação de uma regularidade perfeita” e isso “inegavelmente expõe um fato típico da atividade científica real” (CHIBENI, 2012, p. 238). De acordo com Chibeni (*ibidem*), “parece certo que a busca explicações para as irregularidades naturais por meio da identificação, ou postulação, a título de hipóteses, de regularidades mais finas subjacentes aos fenômenos é um dos motores principais da ciência moderna e contemporânea”, e é claro que “o grau de êxito dessa busca depende muito da área de investigação e de cada caso particular.”

É em virtude da observação de que o mundo se comporta de modo regular que formamos a máxima de que uma causa é sempre necessária. Desse modo, quando, por exemplo, no corpo humano “os sintomas usuais da saúde ou da doença frustram nossas expectativas, quando os remédios não

operam com a eficácia costumeira, quando resultados irregulares decorrem de alguma causa particular, o filósofo e o médico não se surpreendem com isso, nem são tentados a negar, em geral, a necessidade e uniformidade dos princípios que dirigem a economia animal”, pois “eles sabem que um corpo humano é uma máquina imensamente complicada, que nele se ocultam muitos poderes secretos que estão totalmente além de nossa compreensão, que ele frequentemente nos parecerá muito incerto em suas operações; e que, por-tanto, os eventos irregulares que se manifestam exteriormente não provam que as leis da natureza não sejam obedecidas com a máxima regularidade em suas operações e determinações internas” (E 8.14). Os “princípios e motivos internos” operam “de maneira uniforme, não obstante essas aparentes irregularidades, do mesmo modo que se supõe que os ventos, chuvas, nuvens e outras variáveis do clima são governados por princípios estáveis, embora a sagacidade e a investigação dos homens não possam facilmente descobri-los” (E 8.15). Não obstante, Chibeni (2012, p. 240) ressalva que “é importante notar que nada nessa visão envolve teses metafísicas específicas sobre o que faz com que o mundo exiba essa regularidade estrita”, pois “ela pode ser entendida como provindo de poderes causais dos próprios corpos, ou de poderes exclusivamente mentais (como em Berkeley), ou de poderes exclusivamente divinos (como em Malebranche).” Isso porque, na perspectiva de Hume, “não temos como determinar isso com certeza; mas daí não se segue que a tese da regularidade geral do mundo não possa ser mantida. Ao contrário das teses metafísicas específicas sobre a natureza dos poderes causais, esta última tese pode receber algum tipo de suporte empírico” (*ibidem*). Mediante um processo de “meta-indução sobre o sucesso das ciências naturais” e, de acordo com Chibeni (*ibidem*), principalmente mediante a “teoria mecânica de Newton”, “retrospectivamente, podemos ver, então, que Hume teria boas razões teóricas para manter a tese da regularidade geral do mundo”.

De acordo com Hume, a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito nunca surge senão da mesma causa. Esse princípio nós o derivamos da experiência, e é a fonte da maioria de nossos raciocínios filosóficos” (T 1.3.15.6). E, em virtude do fato de que “causas iguais sempre produzem efeitos iguais, quando, em um dado caso, nossa expectativa é frustrada, temos de concluir que essa irregularidade provém de alguma diferença nas causas” (T 1.3.15.8). Desse modo, Hume está “pronto a admitir que *pode haver* várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se quisermos chamá-las de poder ou eficácia, isso pouco importará para o mundo” (T 1.3.14.27, meu itálico), já que, ao menos pelo que parece, “*as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio*” (T 1.3.14.28, meu itálico). De acordo com Kemp-Smith e Chibeni, cujas interpretações do texto de Hume são meu principal guia, “Hume de fato acreditava que há poderes causais ligando cada objeto do mundo a certas causas”, embora o termo seja bem este: “*crença*” (CHIBENI, 2012, p. 248, meu itálico). Não se trata de conhecimento — pelo

menos no sentido clássico do termo —, pois não é possível obter conhecimento certo de relações causais, se conhecimento certo é *a priori* e relações causais só podem ser conhecidas *a posteriori*. Além disso, não podem ser conhecidas pela experiência direta, o que afasta ainda mais a crença nessas relações da certeza. No entanto, como Chibeni (*ibidem*) bem nota, “isso não implica, porém, que sua existência não possa ser objeto de crença. Uma das grandes contribuições de Hume para a epistemologia consistiu justamente em aprofundar o *insight* de Locke, no sentido de tratar a crença como uma categoria epistêmica respeitável, complementar à do conhecimento.” Como nos diz o próprio Hume (EHU 7.25), “ignoramos, é verdade, o modo pelo qual os corpos operam uns sobre os outros. Sua força e energia nos são inteiramente incompreensíveis”, e, no entanto, “porventura não ignoramos igualmente a maneira ou a força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo?”; ora, “se nossa ignorância fosse uma boa razão para rejeitar alguma coisa, seríamos levados por esse princípio a negar toda energia ao Ser Supremo, tanto como o fizemos com relação à matéria mais bruta, pois certamente entendemos tão pouco das operações envolvidas em um caso como no outro.”

Em suma, para Hume, o “hábito que se forma na mente exposta à conjunção regular de dois tipos de objetos ou eventos” fundamenta “a crença de que as regularidades observadas se estendem também aos casos semelhantes ainda não observados” e, por conseguinte, “a crença de que essas regularidades se devem à existência de certos poderes dos objetos relacionados” (CHIBENI, 2012, p. 248). Ou seja, “a crença na realidade de poderes causais reais, inerentes aos objetos causalmente relacionados” provém de uma propensão natural da mente de se projetar nos objetos externos, conectando-os às impressões que eles produzem regularmente (*idem*, p. 249). E, embora essas explicações possam ser consideradas meramente “psicológicas”, como se Hume não reconhecesse os méritos epistêmicos das crenças em questão, parece claro que, como qualquer ser humano comum, Hume é conduzido a essas crenças “por mecanismos instintivos e incontroláveis da mente humana, conforme explicado pela teoria de Hume” (*ibidem*). Isso não significa, é claro, que a teoria de Hume não possa contribuir para a análise do “problema metafísico da existência de poderes causais reais” e do “problema da legitimação racional da extrapolação das regularidades observadas para novos casos”; não só pode, como de fato contribui, na medida em que deixa claro que “as crenças causais, não sendo estabelecidas com base em argumentos (como tradicionalmente se acreditava), também não podem ser criticadas com base em argumentos” (*ibidem*). É, portanto, “um erro manter que Hume entrou no debate de argumentos de seus predecessores e refutou, dessa forma, tanto a crença na existência de poderes causais como nas inferências causais (contemporaneamente, e equivocadamente, chamadas de ‘indutivas’)”, pois, na verdade, o que Hume fez foi identificar o problema da causalidade é “insolúvel”, e propôs como alternativa “sua substituição por uma série diferente e original de questões, que *mesclam de forma instigante o estudo empírico do*

funcionamento da mente humana com temas tradicionais da epistemologia” (ibidem, meu itálico). Passo agora, então, para a concepção naturalizada de cognição proposta por Hume.

2.3.2. Cognição Naturalizada

Nesta seção, abordo (i) a solução cética proposta por Hume ao problema da causação, relativa ao hábito e à imaginação; (ii) como Hume concebe crenças naturais indemonstráveis e a relação dessas crenças com sua solução cética; e, por fim, (iii) a relação entre essa solução, as crenças naturais e o que Hume chamou de ‘a razão os animais’. Meu propósito nesta parte do texto consiste principalmente em mostrar como Hume efetivamente naturaliza a cognição no sentido de concebê-la em termos de costume e instintos naturais.

2.3.2.1. Solução cética: o costume e a imaginação

A solução de Hume foi encontrada “numa esfera ignorada por todas as teorias epistemológicas até então propostas: os mecanismos instintivos da mente humana” (CHIBENI, 2014, p. 12). Se “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”, então “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*”, e “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, meu itálico). A imaginação, por sua vez, é “alimentada pela experiência da conjunção constante de causas e efeitos em casos similares, conjunção essa que estabelece um ‘costume’ ou ‘hábito’ intelectual” (CHIBENI, 2014, p. 12). De acordo com Hume, “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 5.5). É, portanto, a imaginação e o hábito, desconsiderados por séculos como propriedades epistemicamente irrelevantes, que desempenham, na teoria de Hume, a função fundamental de formação das crenças causais. Nesse sentido, nossa crença em questões de fato consiste em “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), e é, como já era de se esperar, involuntária e imprescindível para a 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”, pois “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”, e “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).

Não obstante, Hume explicita as limitações de sua investigação: “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” (E 5.5). Ele continua: “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” — embora seja “uma satisfação suficiente termos chegado até aí, sem nos queixarmos da estreiteza de nossas faculdades por não nos levarem mais adiante” (E 5.5). Essa modéstia epistemológica, como Chibeni (2014, p. 14) observa, é reforçado na sequência desse parágrafo, onde Hume “não apenas Hume declina a pretensão de descobrir por que a mente opera desse modo, 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.” Hume afirma que “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”, e “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?” Como vimos, “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). 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” (CHIBENI, 2014, p. 14), mas não vou entrar nesse mérito.

O que basta ressaltar é que, após uma cuidadosa análise, Hume é levado “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, além disso, “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” (CHIBENI, 2014, p. 11). Quanto a este último ponto, Hume ressalta que “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 convenceremos, pela razão, de que devemos estender essa experiência para além dos casos particulares que pudemos observar”, pois nós, no máximo, “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). Portanto, mesmo depois de termos “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). E essa não é uma conclusão nada trivial; pelo contrário, implica “graves consequências”, uma vez que “s inferências causais são, como Hume mostrou, a única forma que temos para prever questões de fato” que estão além dos nossos sentidos ou da nossa memória (CHIBENI, 2014, p. 11). No entanto, “ao contrário do que entenderam seus intérpretes clássicos, porém, Hume não se acomodou a essa posição cética, e enfrentou o desafio de buscar bases para tão importantes inferências” (*ibidem*): para Hume, a saída é o costume e a imaginação.

A quinta seção da *Investigação* consiste precisamente na resposta que Hume propõe ao problema da causação que ele mesmo formulou. Muitos intérpretes tradicionais ignoram ou subestimam o valor dessa resposta, que pode ser interpretada justamente como uma solução naturalista ao problema da causação. E essa resposta não foi levada muito a sério pelos intérpretes tradicionais principalmente porque não é uma resposta tradicional; Hume jamais recua em relação às conclusões céticas sumarizadas na quarta seção da *Investigação* a respeito do nosso conhecimento de relações causais. O que Hume propõe é, de modo muito semelhante ao que Locke fez, uma *expansão* e uma *flexibilização* dos critérios pelos quais julgamos conhecer o mundo. Hume propõe um novo modo de encarar o conceito de conhecimento, uma ressignificação. Se me for permitido uma certa extrapolação, a proposta de Hume pode ser vista, à sua maneira, como um programa de naturalização da epistemologia. Hume não deixa de fazer epistemologia para fazer psicologia ao propor que nossas crenças causais são fundamentadas pela experiência e não justificadas pela razão; Hume está, na verdade, revolucionando o modo como se faz epistemologia. Hume nos mostra que não adianta “dar murro em ponta de faca”, por assim dizer, insistindo na razão como instrumento adequado para justificar nossas crenças causais; e também não adianta “abrir mão” dessas crenças, pois sem elas ficamos sem rumo. Temos que encontrar outro modo de tornar razoáveis essas crenças tão fundamentais para nosso cotidiano e para nossa prática científica. E mesmo que não tenhamos certeza plena dessas crenças, pois não temos como justificá-las por meio da razão, é preciso que sigamos caminhando, pois, como disse Locke (*Ensaio I i 5*), com quem

Hume aprendeu essa lição, “a vela que está acesa em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos”. Mesmo que a luz com a qual seguimos seja de velas e não de sol, basta que com ela consigamos evitar tropeçar no curso da nossa caminhada para justificar nossa ação de continuar alimentando-a.

Se o entendimento não é capaz de justificar *a priori* nossa crença na acurácia de inferências causais, então é preciso uma explicação alternativa para ela. De acordo com Hume, “em todos os raciocínios baseados na experiência, a mente dá um passo que não encontra apoio em nenhum argumento ou processo do entendimento” e “se não é um argumento que obriga a mente a dar esse passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade” (EHU 5.2). A explicação alternativa proposta por Hume — principalmente na seção 5 da *Investigação*, mas também na seção 1.3.6 do *Tratado*, que corresponde às seções 4 e 5 da *Investigação* — consiste na tese de que a crença na relação causal entre eventos não é derivada da razão ou do raciocínio lógico, mas sim do hábito produzido pela experiência passada em conjunção com a imaginação. Hume argumenta que a mente humana está naturalmente inclinada a formar associações entre eventos que são frequentemente observados em conjunto, e sugere que essa propensão é o resultado de uma disposição natural, que ele chama de ‘costume’ ou ‘hábito’. Diz Hume (EHU. 5.11): “sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia.” Quando estamos expostos repetidamente a uma sequência de eventos, como um sempre seguindo o outro, a mente se acostuma a esperar que o primeiro evento seja seguido pelo segundo. Essa expectativa se torna tão arraigada que passamos a acreditar que existe uma relação causal entre os eventos, mesmo que não possamos perceber diretamente essa conexão causal, e essa crença na relação causal entre eventos produzida pelo costume é tão poderosa que influencia não apenas nossas percepções e pensamentos, mas também nossas emoções e ações. A percepção recorrente e consistente de conjunção entre causa e efeito torna a ideia do evento subsequente mais vívida e firme do que seria apenas pela imaginação, e a imaginação extrapola a mera experiência de conjunção constante para eventos futuros, tornando possível prever, com alguma segurança, o futuro a partir do passado. É na conjunção de hábito e imaginação, portanto, que consiste o princípio de associação entre causa e efeito.

De acordo com Morris e Brown (2023), Hume, a partir do seu projeto de fornecer uma explicação naturalista de como nossa cognição funciona, deu explicações empíricas da nossa propensão para fazer inferências causais e também da forma como essas inferências levam à crença em relações causais. Hume descreve a crença como "nada mais do que uma concepção de um objeto mais vívida, animada,

vigorosa, firme e constante do que aquilo que a imaginação sozinha é capaz de alcançar" (E 5.12). A crença em causação, especificamente, radica-se em sentimentos ou sensações que surgem da situação particular em que a mente se encontra, situação na qual a mente é naturalmente inclinada a acreditar em certas relações causais devido à sua disposição para associar eventos de forma consistente ao longo do tempo. Assim como a mente é levada a associar eventos ou fenômenos semelhantes ou próximos uns dos outros, ela também é levada a associar eventos que são frequentemente observados juntos. É, portanto, o costume, e não a razão, que faz a mente “supor o futuro conforme ao passado” (Resumo 16), uma vez que “sempre que a repetição de qualquer ato ou operação particular produz uma propensão para renovar o mesmo ato ou operação [...] esta propensão é o efeito do costume” (EHU 5.5). Mas não é só porque, de acordo com essa explicação, as inferências causais não serem feitas pelas faculdades intelectuais do homem, mas sim pelo princípio do costume ou hábito, que isso as desqualifica epistemicamente. Essa explicação só mostra que temos que ter uma certa cautela com nossas inferências causais — “um pé atrás”, por assim dizer. E, na verdade, é muito melhor, conclui Hume, confiar na “sabedoria comum da natureza”, que garante que formamos crenças “por algum instinto ou tendência mecânica” do que nas “deduções falaciosas da nossa razão” (EHU 5.22).

Ora, como não sei de que modo paracetamol alivia as dores musculares, é uma sorte que exista “uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão das nossas ideias” que me ensina a tomar paracetamol quando tenho dores musculares. Outro exemplo, fornecido pelo próprio Hume: imagine Adão, um sujeito hipotético perfeitamente dotado de todas as faculdades do intelecto, mas sem nenhuma experiência dos acontecimentos naturais, pois acabou de ser trazido ao mundo, embora já adulto. Como Adão se comportaria? Ele só seria capaz de perceber uma sucessão contínua de fenômenos e, apenas pelo raciocínio, não conseguiria compreender a ideia de causa e efeito ou inferir a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro. Por exemplo, ele não seria capaz de inferir que a água sufoca ou que o fogo queima (EHU 4.6). Os poderes que realizam essas operações não são evidentes aos sentidos, portanto, o indivíduo não poderia conjecturar ou raciocinar além do que estivesse presente aos seus sentidos ou à sua memória (cf. EHU. 5.3). No entanto, após adquirir alguma experiência, naturalmente começaria a inferir a existência de um objeto a partir da aparição de outro, mesmo sem entender os poderes ocultos que faz com que um produza o outro. O princípio seria responsável por esse fenômeno é, de acordo com Hume, o costume. O costume, afirma Hume, numa linguagem que, de acordo com Morris e Brown (2023), antecipa e influenciou Darwin, “é aquele princípio pelo qual esta correspondência foi efetuada; tão necessário para a subsistência de nossa espécie e para a regulação de nossa conduta, em todas as circunstâncias da vida humana” (EHU 5.21). Hume conclui que o costume por si só “nos faz esperar para o futuro uma série de eventos semelhantes

aos que apareceram no passado” (EHU 5.6). O costume revela-se assim a fonte da crença de que o futuro será como o passado e é precisamente esta determinação sentida pela mente – a nossa consciência desta transição habitual de um objeto associado para outro – que é a fonte da nossa ideia de conexão necessária: “a conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência daquelas a estes ou reciprocamente” e “o fundamento de nossa inferência é a transição resultante da união habitual”, de modo que “a conexão necessária e a transição são, portanto, a mesma coisa” (T.1.3.14.21). Quando dizemos que um objeto está necessariamente conectado com outro, o que na verdade queremos dizer é que os objetos adquiriram uma conexão associativa em nosso pensamento, o que dá origem a essa inferência causal.

No entanto, embora tenhamos localizado o princípio pelo qual realizamos inferências causais — o hábito —, é importante ver que este não é um *novo* princípio pelo qual as nossas mentes operam; costume e hábito são nomes gerais para os princípios de associação que vimos anteriormente. E, como vimos, associações naturais são involuntárias e muitas vezes equivocadas, tanto que Locke as concebe pejorativamente. Como saber quando essas associações são inapropriadas? De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, pp. 382-383), “a questão importantíssima de saber quando sua soberania é legítima e quando é usurpada, quando deve ser lealmente aceita, e quando deve ser questionada” é respondida por Hume do seguinte modo: “é a experiência – e o costume apenas na medida em que se conforma a ela, e seja o seu resultado – que é, e deve ser, a instância terminal de apelo, uma corte de apelação que torna possível a distinção entre aqueles costumes e hábitos que são seguros e benéficos e aqueles que não são.” Ou seja, “a experiência nesse sentido *normativo* é a que [Hume] se propôs a definir e delimitar; e a pista que segue em sua análise das inferências [causais] é a relação causal vista como uma relação *filosófica*, isto é, como uma relação que tem como características a invariabilidade, e conseqüente universalidade de aplicação” (KEMP SMITH, 1941/2005, pp. 382-383; *itálicos do autor*). A experiência, nesse caso, “não pode ser tomada como uma experiência bruta, necessitando depuração racional” (CHIBENI, 2006, p. 12), pois “nem todas as regularidades são confiáveis” e “nem todos os costumes são bons. Há regularidades que se mantêm por uma limitada experiência e costumes que são devidos a esta ou aquela ordem da sociedade, este ou aquele tipo de educação” (KEMP SMITH, 1941/2005, p. 383). Para Kemp-Smith (*idem*, p. 386), é precisamente “neste poder reflexivo que os homens diferem dos animais brutos” na filosofia de Hume, pois é a reflexão crítica que discrimina relações causais de correlações concomitantes.

Nesse cenário, Hume conclui confortavelmente que “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” (EHU 5.8). O hábito, por sua vez, é um “instinto

natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar” (EHU 5.8), uma vez que “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 efeito do hábito” (EHU 5.5). E, embora Hume não explique o hábito no sentido de capturar a causa pela qual o hábito é o caso — e ele não o faz conscientemente, haja vista suas advertências quanto à limitação dos seus propósitos enquanto pioneiro da ciência do homem —, “sabemos que ele é um princípio da natureza humana universalmente reconhecido pelos seus efeitos” (EHU 5.5). Somente o hábito explica, por exemplo, “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” (EHU 5.5), já que a razão seria incapaz de realizar essa extração. Em virtude disso, Hume acredita que esse princípio seja o “grande guia da vida humana”; é esse princípio que torna nossa experiência útil, que nos possibilita adequar meios a fins e nos proporciona conhecimentos das questões de fato para além do testemunho imediato dos sentidos e dos registros da memória (EHU 5.6). Mas Hume acrescenta que, embora possamos, mediante esse princípio, ultrapassar o domínio limitado dos sentidos e da memória ao realizar inferências causais, é imprescindível que haja algum fato presente aos sentidos e à memória, pois, caso contrário, nossos raciocínios seriam puramente arbitrários e a cadeia de inferências causais perderia toda sua sustentação (EHU 5.7). Por exemplo, é imprescindível que haja fumaça para que sejamos capazes de inferir que há fogo, do mesmo modo que é imprescindível que haja, na nossa memória, conjunção constante entre fogo e fumaça.

Em suma, de acordo com Kemp-Smith (1905, pp. 166-167), a faculdade cognitiva que executa inferências causais “não é nada além da imaginação agindo de acordo com seus hábitos ou instintos mais gerais e estabelecidos; e é porque esses instintos, quando desenvolvidos teoricamente, entram em conflito uns com os outros que o entendimento está em desacordo consigo mesmo.” Kemp-Smith (*ibidem*) argumenta que “nossas duas crenças mais fundamentais são, primeiro, que os objetos que percebemos têm uma realidade substancial independente, e segundo, que nada pode surgir sem uma causa preexistente”; e, “ao aceitar a primeira crença, estamos indo contra todas as inevitáveis consequências do postulado causal.” Para Hume, essa contradição foi provada por Berkeley: “quando raciocinamos de causa e efeito, concluímos que nem cor, som, gosto, nem cheiro têm realidade independente, e quando excluímos tudo isso, nada do que apreendemos permanece como existência real”, de modo que, “embora nenhum argumento abstrato derivado da aplicação universal de uma crença possa destruir a outra, a necessidade de manter ambas deve nos impedir de jamais estarmos satisfeitos com qualquer uma delas” (*ibidem*). Em suma, diz Kemp-Smith (*ibidem*), “não podemos, sem

autocontradição, aceitar nossa crença natural na realidade independente do mundo apreendido através da experiência sensorial.” E, no entanto, é claro que para Hume as crenças naturais são “irresistíveis”, se essas crenças são naturais. Na *Investigação* (1.12), Hume, contrariando a interpretação tradicional da sua obra, dá algumas razões para não levar em conta o ceticismo radical de Berkeley quanto à existência do mundo exterior: “[...] a maioria dos escritos desse autor muito engenhoso formam as melhores lições de ceticismo, que se encontram entre os filósofos antigos ou modernos” e, no entanto, “todos os seus argumentos, embora pretendidos de outra forma, são, na realidade, meramente céticos, aparece a partir disso, que eles não admitem resposta e não produzem convicção. Seu único efeito é causar aquele espanto momentâneo, irresolução e confusão, que é o resultado do ceticismo.” E é claro que Hume não se contentaria com esse resultado.

2.3.2.2. Crenças naturais e indemonstráveis

Foi Locke quem primeiro constatou que, por meio da experiência, certeza mesmo só podemos ter de que *este* humano é mortal, mas não que todo humano, do mesmo modo que só podemos ter certeza que *hoje* o sol nasceu, mas não que nascerá amanhã. Todo conhecimento que a experiência pode fornecer, por mais provável que seja, não é conhecimento certo, pois “a probabilidade mais alta não chega à certeza; sem a qual não pode haver conhecimento verdadeiro” (*Ensaio* IV iii 14), de modo que que uma ciência empírica perfeita, que produz conhecimento certo e universal de questões de fato, está além de nossa capacidade e seria um esforço inútil buscá-la (cf. *Ensaio* IV iii 29). No entanto, de acordo com Hume (T 1.3.11.2), “é certo que, no discurso comum, afirmamos prontamente que muitos argumentos derivados da causalidade excedem a probabilidade e podem ser recebidos como um tipo superior de evidência”, e “alguém pareceria ridículo ao dizer que é apenas provável que o sol nascerá amanhã ou que todos os homens devem morrer; embora seja claro que não temos mais certeza desses fatos do que a experiência nos proporciona.” Por esse motivo, Hume (T 1.3.11.2) distingue “a razão humana em três tipos, a saber: aquela derivada do conhecimento, das provas e das probabilidades”: conhecimento, como já foi previamente estabelecido, consiste na “certeza que surge da comparação de ideias”, ao passo que ‘provas’ se refere “àqueles argumentos que são derivados da relação de causa e efeito, e que são completamente livres de dúvida e incerteza”, e ‘probabilidade’ se refere “àquela evidência que ainda é acompanhada de incerteza.” É a razão derivada das provas que mais me interessa nesse momento, pois é ela que sustenta as *crenças naturais*.

Sem desconsiderar a importância do ceticismo na filosofia de Hume, Kemp-Smith (1905 e 1941) sugere que talvez a contribuição central de Hume para a epistemologia seja seu estudo do papel dos instintos e das crenças naturais que, embora não possam ser justificadas *a priori* mediante argumentos

demonstrativos, são irresistíveis, indispensáveis e inevitáveis. Por mais que não possamos demonstrá-las, as crenças naturais são tão irresistíveis que nós as tomamos como certas e universais, pois sem elas entraríamos em um estado paralisante de completa aporia. Essas crenças naturais e indemonstráveis são as crenças (i) na conexão necessária entre causa e efeito, (ii) na existência de um mundo composto de corpos externos e cuja existência é independente da mente que os percebe, e (iii) na existência do ‘eu’, isto é, na persistência da identidade pessoal no decorrer do tempo. Desde que Kemp Smith propôs, pioneiramente, uma interpretação naturalista de Hume, vários intérpretes começaram a aprofundar as suas críticas à interpretação tradicional. O que há de comum entre esses intérpretes é principalmente a tese de que Hume adotava uma posição realista (ou, ao menos, parcialmente realista) acerca de algumas questões metafísicas, sobretudo as que dizem respeito às crenças naturais elencadas acima. De acordo com Chibeni (2012, p. 248), “Hume desenvolveu pioneiras e sofisticadas explicações dos mecanismos de formação de crença em três casos importantes, as crenças causais, a crença na existência dos corpos e crença na permanência e identidade do eu — crenças que, enquanto fenômenos da natureza humana, Hume achava descabido negar que existissem.”

Hume estava ciente do fato de que a via das ideias “não fornece fundamentação suficiente para crenças às quais ele ainda assim assentia — a crença na existência independente de corpos, a crença em causas [...] a crença na existência da identidade pessoal e de outros sujeitos” (KEMP SMITH, 1941/2005, p. 8). Hume apela, portanto, aos instintos naturais para explicar a legitimidade epistêmica delas, e por isso há disputa entre os intérpretes quanto a se o estatuto dessas crenças ditas ‘naturais’ é meramente descritivo no interior da epistemologia humeana ou se elas gozam de relevância explanatória. Seguindo Kemp-Smith (1905, 1941), adoto a segunda alternativa, embora eu não pretenda entrar agora nos detalhes dessa disputa. Por enquanto, basta ressaltar que, de acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 76), o modo como Hume aborda os problemas que ele mesmo formula a respeito da causalção “o leva a reconhecer que [i] a crença na existência do eu e de outros eus, [ii] a crença na existência dos corpos, e [iii] a crença na causalidade como se aplicando entre tais corpos e entre eles e nossas experiências mentais, são crenças ‘manifestas’ na experiência e que, portanto, são mais certas [...] do que qualquer teoria que possa ser apresentada para explicá-las.” Vejamos como elas aparecem na epistemologia de Hume.

2.3.2.2.1. Crença num mundo de relações causais

Deixando provisoriamente de lado a questão da identidade pessoal, cujas peculiaridades abordarei na sequência, podemos dizer que há duas crenças naturais fundamentais na filosofia de Hume, que são: a crença na existência de um mundo cujos objetos componentes existem independentemente da nossa

mente e causam as nossas percepções deles, e a crença de que esses objetos interagem uns com os outros de modo a causar efeitos uns nos outros. De acordo com Chibeni (2012, p. 248), que também adota a interpretação de Kemp-Smith quanto à relevância explanatória das crenças naturais na filosofia de Hume, a epistemologia de Hume explica fundamentalmente duas coisas: “a crença de que as regularidades observadas se estendem também aos casos semelhantes ainda não observados, e a crença de que essas regularidades se devem à existência de certos poderes dos objetos relacionados.” Como vimos, “a primeira dessas crenças radica, segundo Hume, no hábito que se forma na mente exposta à conjunção regular de dois tipos de objetos ou eventos” (*ibidem*) e a segunda, por sua vez, se mostra uma consequência da primeira, na medida em que crença na realidade de poderes causais reais, na qual os objetos em si mesmos possuem a capacidade de causar efeitos em outros objetos, provém de uma propensão natural da mente de se projetar nos “objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo em que esses objetos se manifestam aos sentidos” (T 1.3.14.25). Em outras palavras, acreditamos que corpos existem (crença ii) porque acreditamos que eles causam efeitos uns nos outros (crença i), e acreditamos que eles causam efeitos uns nos outros por um instinto natural que nos condiciona a fazer inferências causais conforme observamos conjunções constantes entre causas e efeitos. De fato, “ambas essas explicações podem ser classificadas de psicológicas, e certamente esse seu caráter alimenta a interpretação tradicional, de que Hume, como filósofo, não reconhecia méritos epistêmicos nas crenças em questão, embora, como qualquer homem, se visse conduzido a elas por mecanismos instintivos e incontroláveis da mente humana, conforme explicado pela teoria de Hume” (CHIBENI, 2012, p. 249). É claro, Hume não pretendia lidar com o “problema metafísico da existência de poderes causais reais, nem tampouco ao problema da legitimação racional da extrapolação das regularidades observadas para novos casos” (*ibidem*), como ele mesmo disse. Disso não se segue, no entanto, que sua teoria não possa contribuir para a análise desses problemas — até porque Hume deixa claro que “as crenças causais, não sendo estabelecidas com base em argumentos (como tradicionalmente se acreditava), também não podem ser criticadas com base em argumentos” e, portanto, é “um erro manter que Hume entrou no debate de argumentos de seus predecessores e refutou, dessa forma, tanto a crença na existência de poderes causais como nas inferências causais (contemporaneamente, e equivocadamente, chamadas de ‘indutivas’)” (*ibidem*).

Chibeni (2012, p. 249) argumenta que “ao contrário de várias outras crenças (por exemplo, as que derivam, nas palavras de Hume, da “educação”), as crenças causais — ou, mais especificamente, as crenças nas regularidades causais — têm um lastro empírico evidente, justamente a observação passada dessas regularidades, e que isso, conferindo-lhes estabilidade e universalidade, seria suficiente para

legitimá-las epistemicamente.” Seguindo a interpretação de Strawson, Chibeni (*ibidem*) entende que, na epistemologia de Hume, “a existência de poderes causais reais ligando os objetos é a melhor explicação para o fato de se apresentarem à nossa experiência em conjunção regular.” E, se há poderes causais reais ligando os objetos, é necessário que haja objetos reais que se liguem desse modo. De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 86), a crença na existência dos corpos é um produto dos instintos mais viscerais; trata-se de “uma crença ‘natural’ decorrente dos instintos ou propensões últimas que constituem a nossa natureza humana. Ela não pode ser justificada pela razão; e essa injustificabilidade ela tem em comum com os nossos juízos morais e estéticos e com ao menos uma outra crença que concerne questões de fato e existência, viz. a crença na conexão causal ou necessária.” Parece seguro dizer que a crença em relações causais reais e a crença em um mundo exterior são causalmente conectados; trata-se, na verdade, da *crença em um mundo de relações causais*.

O mecanismo instintivo que gera a crença em conexões necessárias na natureza, isto é, que gera a crença em um mundo de relações causais, segundo Kemp-Smith (1941/2005, pp. 119-120), pode ser compreendido em duas etapas. Na primeira, diz Kemp-Smith (*ibidem*), “Hume rastreia a ideia de conexão necessária até um sentimento que depende de um mecanismo associativo”, ou seja, “quando ideias ocorrem constantemente juntas, elas se tornam mentalmente associadas; um costume ou hábito é gerado; e esse hábito, por sua vez, gera na mente um sentimento de ser forçado na transição de uma ideia para outra”, e esse sentimento é “a origem de nossa ideia de necessidade, eficácia causal e poder.” Na segunda etapa, “Hume apela para a ‘propensão da mente a se espalhar sobre objetos externos’ — uma propensão que obviamente já pressupõe a crença na existência deles — e, dessa forma, ele tenta representar o sentimento como equivalente à crença de que corpos e seres, que existem independentemente, são operativamente causais uns sobre os outros”; desse modo, “‘crença natural’ é o título que ele dá à atitude mental complexa que o mecanismo associativo e a propensão instintiva, em sua cooperação, declaram condicionar” (*idem*, p. 120). Nesse sentido, tanto a crença em relações causais quanto na existência de objetos independentes que se relacionam causalmente são produtos da nossa habitual associação de ideias, e ambas estão intrinsecamente conectadas. Como se isso já não bastasse, há também uma conexão causal intrínseca entre a crença em um mundo de relações causais e a crença na existência do eu; ambas também são causalmente conectadas. Ora, como seria possível observar conjunções constantes num mundo de relações causais sem um observador? Parece que a crença em relações causais pressupõe a crença em um mundo externo e também na identidade pessoal. Vejamos este último ponto com mais detalhe.

2.3.2.2.2. Crença no eu que percebe o mundo

De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 92), “uma pista para o papel desempenhado pelo eu como observador, e, portanto, para a origem da ideia de necessidade, Hume encontra no paradoxo de que uma inferência causal que não tem cogência quando baseada em um único caso, pode ainda ser aceita como cogente quando baseada em um número de casos repetidos em nada diferentes do primeiro caso.” Isso porque “não há alteração suficiente na evidência diante do observador, mas há uma alteração muito importante na atitude do observador” e isso, por sua vez, decorre do fato de que, “como observador, ele está presente a todos os casos, um fato que permite que tenham um efeito cumulativo (ele próprio um exemplo de agência causal) — a saber, o de gerar um 'costume ou hábito' pelo qual a mente é levada, ao ocorrer uma percepção semelhante aos antecedentes, a formar uma ideia semelhante aos consequentes” (*ibidem*). O costume uma vez gerado, por sua vez, “atua sobre a mente, ou seja, sobre o observador das sequências repetidas”, gerando um sentimento que Hume “escreve como aquele de ser determinado, ou seja, necessitado, na transição [de causa para efeito]” (*idem*, p. 93). E o “‘sentimento de ser necessitado’, por si só, eventualmente, traz à operação uma 'propensão' que é uma parte indispensável do equipamento instintivo da mente animal e humana” (*ibidem*), que é a tendência de se projetar “sobre objetos externos e de se unir a eles quaisquer impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se revelam aos sentidos” (T 1.3.14.19). Ora, a mesma propensão é a razão pela qual acreditamos “que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, não em nossa mente, que os considera” (T 1.3.14.22).

No entanto, quando voltamos para o eu — no sentido de nos perguntar se as propriedades que constituem o eu (nossos pensamentos, gostos, memórias, tendências, crenças, etc.) estão intrinsecamente conectadas, unificadas, de modo a constituir um eu que *realmente existe*, ou se a nossa percepção dessa unidade que nos constitui é *mera ilusão*, de modo que não haveria nada realmente persistente no tempo quando algumas (ou todas) essas propriedades constituintes do eu se perdem ou se transformam — a questão fica um tanto mais complicada. Para Hume, “certamente não há questão em filosofia mais abstrusa do que aquela sobre identidade, e a natureza do princípio unificador, que constitui uma pessoa” (T 1.4.2.6), e, no entanto, não há nada mais persistente na nossa experiência que a ideia de nós mesmos enquanto um eu: “é evidente que a ideia, ou melhor, a impressão de nós mesmos está sempre intimamente presente conosco, e que nossa consciência nos dá uma concepção tão viva de nossa própria pessoa, que não é possível imaginar que qualquer coisa possa, nesse particular, superá-la” (T 2.1.11.4), uma vez que “a ideia de nós mesmos está sempre intimamente presente conosco” (T 2.2.4.7). Hume dedica a seção 1.4.6 do *Tratado* para discutir o assunto da identidade pessoal, e “é por intermédio,

fundamentalmente, de uma discussão sobre a idéia de identidade quando aplicada aos sujeitos que Hume pretenderá mostrar que a mente é apenas um feixe de percepções, não havendo algo inerente a esse feixe, um algo que poderíamos chamar de eu, substância imaterial, alma – segundo ele, termos equivalentes” (CACHEL, 2008, p. 50). De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 73), ‘eu’ é apenas outro nome “para o que ele [Hume] também chama mais comumente de 'natureza humana' [...]”, e consiste em “um feixe ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem com uma rapidez inconcebível, e estão em um fluxo e movimento perpétuos”, uma vez que não há eu “sem uma percepção” e tudo que se observa quanto ao eu nunca transcende o que é percebido, e uma vez que “não há impressão constante e inalterável” (T 1.4.6.2-4). Para Hume, “as percepções são os limites de concepção da mente humana” e “nada diferente em natureza dessas seria inteligível, de forma que uma discussão sobre a noção de identidade se coloca no terreno de uma discussão acerca das percepções a que temos acesso e, no caso específico, a que atribuímos a idéia de identidade” (CACHEL, 2008, p. 51).

Quando atribuímos identidade a um objeto, estamos indicando uma relação entre as percepções desse objeto e sua permanência ao longo do tempo, de tal modo que dizer que um objeto possui identidade significa afirmar que ele ‘é o mesmo que ele próprio’ em tempos distintos, ou seja, que ele permanece o mesmo apesar da passagem do tempo (cf. CACHEL, 2008, p. 52). A identidade, nesse sentido, não se origina diretamente das impressões de um único objeto ou de uma multiplicidade de objetos, mas sim da associação de ideias promovida pela mente. Essa associação é uma espécie de ficção, pois a nossa concepção de tempo é derivada de uma sucessão de eventos ou objetos, de modo que, quando imaginamos que um objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes (como as nossas percepções), estamos criando uma ficção da imaginação, e é essa ficção que nos permite ter a noção de que um objeto singular, observado durante um certo período sem interrupção ou variação, possui identidade. Desse modo, a identidade de um objeto, segundo Hume, significa sua invariabilidade e ininterruptibilidade ao longo do tempo, e essa ideia permite que a mente acompanhe o objeto através dos diferentes períodos de sua existência sem formar a ideia de multiplicidade ou número. No entanto, a percepção do tempo, por sua própria natureza, exige uma sucessão, de modo que a ideia de que um objeto permanece o mesmo durante essa sucessão só pode ser uma ficção criada por princípios associativos da imaginação: “se a própria percepção do tempo exige uma sucessão, a idéia de que um objeto permanece o mesmo ao longo dessa sucessão (ou seja, é idêntico a si mesmo) só pode ser resultado de uma ficção, ou seja, da atuação de certos princípios associativos da imaginação” (CACHEL, 2008, p. 52). Essa ficção pode levar à tendência de supor a existência de uma substância inerente ao objeto percebido, mas tal suposição é também resultado das operações da imaginação, e não uma característica objetiva dos próprios objetos. Segundo Cachel (2008, p. 53), “a análise humeana da

questão da identidade pessoal segue os mesmos passos daquelas pertinentes à identidade dos objetos, aprofundando-os.” Nesse sentido, Hume argumenta consistentemente que “não temos fundamentos, seja na experiência ou na razão, para declarar que o eu é uma substância simples e imutável” e que a complexidade e a mudança “estão entre as características mais proeminentes da nossa natureza humana” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 96).

Ora, mesmo no caso de objetos invariáveis e ininterruptos a concepção de identidade a eles aplicada “já envolve princípios da imaginação, posto que uma mudança de tempo segundo algo invariável é impossível” (CACHEL, 2008, p. 54), imagine no caso de objetos tão variáveis e interruptos quanto o eu. A mente, e portanto o eu, “é um fluxo de percepções que se sucedem com uma rapidez inconcebível, em um fluxo perceptivo”, e, no entanto, “mesmo variáveis e interrompidas, as percepções possuem uma relação entre si, a imaginação tenderia a lhe atribuir uma identidade, visto que os atos mentais são semelhantes” (*ibidem*). No caso da identidade atribuída a nós mesmos, enquanto pessoas, Hume explica o processo de atribuição recorrendo à associação de ideias, ou, mais precisamente, a “uma associação feita pela imaginação entre percepções que possuem uma relação de semelhança e causalidade”, e do seguinte modo: “a memória reapresenta percepções passadas que se assemelham às atuais” e “entre diversas percepções há uma relação de causa e efeito (impressões causam idéias, estas causam impressões de reflexão, e assim por diante). Tendo em vista essas relações, e a passagem suave entre elas, a imaginação criaria a ficção de que possuímos identidade e simplicidade” (*ibidem*). Nesse sentido, “Hume argumenta que a mente humana é apenas um feixe de percepções conectadas que adquirem, em virtude dessa conexão, uma tal união, originada da ficção da identidade dessas percepções, a qual requer a suposição de uma substância como suporte da variação” de modo que “cria-se a ficção de que há um princípio de inerência, uma substância imaterial, o eu” (*ibidem*). Essa é, portanto, a concepção humeana de mente: “como um simples feixe de percepções, ao qual se atribui identidade, mas que, entretanto, não contém um algo inerente, senão como uma ficção necessária [...]” (*ibidem*).

Hume sintetiza sua perspectiva quanto à identidade pessoal na seguinte metáfora: “a mente é uma espécie de teatro, onde várias percepções fazem sua aparição sucessivamente; passam, repassam, esvaem-se e se misturam em uma variedade infinita de posições e situações”, e nesse teatro “não há propriamente nenhuma simplicidade em um momento, nem identidade em momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade” (T 1.4.6.4). No entanto, Hume nos alerta que “a comparação com o teatro não deve nos enganar. Há apenas percepções sucessivas, que constituem a mente. Não temos a menor noção do lugar onde essas cenas são representadas, ou do material de que ele é composto” (*ibidem*). Nesse sentido, Hume (T 1.4.6.15)

argumenta — de modo que pode parecer favorecer a interpretação tradicional — que “a identidade, que atribuímos à mente humana, é apenas fictícia, e de uma espécie semelhante à que atribuímos aos vegetais e corpos animais.” Hume explica (T 1.4.6.12): “em poucos anos, tanto vegetais quanto animais passam por uma mudança total, no entanto, ainda atribuímos identidade a eles, enquanto sua forma, tamanho e substância são completamente alterados”, de tal modo que “um carvalho, que cresce de uma pequena planta para uma grande árvore, ainda é o mesmo carvalho; embora não haja uma partícula de matéria, ou figura de suas partes, que seja a mesma” do mesmo modo que “um bebê se torna um homem, e às vezes é gordo, às vezes magro, sem qualquer mudança em sua identidade.” Mas, como é de se notar, não há identidade real entre o bebê e o homem, do mesmo modo que não há identidade real entre a semente e o carvalho. Desse modo, “a mente seria apenas um feixe de percepções e a noção de eu tão somente uma ficção, originada por uma série de tendências da imaginação, tendências essas que extrapolam a mera função associativa que essa faculdade possa possuir” (CACHEL, 2008, p. 54). No entanto, “o empirismo humeano parece ser fundamental para revelar como a existência da subjetividade (e aí talvez em uma perspectiva dessubstancializada, ou seja, em que a noção de eu não possa ser traduzida pelas de alma ou substância imaterial) talvez seja um pressuposto do próprio empirismo” (*idem*, p. 56). Do ponto de vista da questão da subjetividade, “a própria exigência de cientificidade – resumida na limitação do dado empírico – postula a existência de um algo que transcende esse mesmo dado empírico” (*ibidem*).

Em contraste com a interpretação tradicional, segundo a qual Hume desacredita na existência real de identidade pessoal, Kemp-Smith (1941/2005, p. 96) argumenta que, “ao chamar essa identidade de 'fictícia', Hume, como sua comparação do eu com plantas e animais parece sugerir, não quer afirmar que estritamente não há tal coisa como um eu idêntico, mas apenas que uma constância absoluta não faz parte de sua natureza essencial”, e o mesmo se aplica “à suposta simplicidade do eu.” Diferentemente de “todas as entidades que são 'simples’”, a respeito das quais “Hume adota uma visão bastante rigorosa do tipo de identidade que, ele sustenta, pode ser permitido a elas”, pois, “sendo simples, se elas sofressem mudança, teriam que mudar como um todo, ou seja, teriam que se tornar algo completamente diferente do que são” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 96), o caso da identidade pessoal é muito mais complicado. Para as entidades simples, a identidade é absoluta, de modo que qualquer mudança é “incompatível com a sua continuidade”, e, portanto, a ênfase de Hume “na complexidade do eu não tem apenas a força negativa de negar sua suposta simplicidade: é também ao mesmo tempo a atribuição positiva a ele dessa característica que sozinha permite que ele possua o tipo menos absoluto de identidade encontrada em organismos tanto naturais quanto sociais” (*idem*, p. 97). Essas entidades complexas, “ao se manterem em e através da mudança, o fazem em virtude das relações que, como relações, permanecem uniformes

mesmo quando os termos entre os quais elas se mantêm foram substituídos por outros pelo menos numericamente diferentes”, de modo que Hume “complementa sua visão rigorosa da identidade como exibida nos simples, e como sendo sempre absoluta, com um tipo menos estrito de identidade, próprio de certas entidades complexas. A identidade do eu, ele argumenta, é do último tipo” (*ibidem*). Por conseguinte, embora Hume fale do eu como "nada além de um feixe ou coleção" de impressões e ideias distintas, “ele ainda não hesita em comparar sua unidade (como nas passagens acima) com a de organismos vegetais e animais, e com a identidade auto-sustentada de uma organização política” (*ibidem*).

Para Hume (Tratado 1.4.6.19), a comunidade é o melhor parâmetro de comparação para compreender a alma:

#T8 Não posso comparar a alma mais propriamente a qualquer coisa do que a uma república ou comunidade, na qual os vários membros são unidos pelos laços recíprocos de governo e subordinação, e dão origem a outras pessoas, que propagam a mesma república nas incessantes mudanças de suas partes. E assim como a mesma república individual pode não apenas mudar seus membros, mas também suas leis e constituições; da mesma forma a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, assim como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Quaisquer que sejam as mudanças que ela suporta, suas várias partes ainda estão conectadas pela relação de causação. E, sob essa perspectiva, nossa identidade em relação às paixões serve para corroborar aquela em relação à imaginação, fazendo com que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e nos dando uma preocupação presente com nossas dores ou prazeres passados ou futuros.

Assim como uma comunidade é composta por diversos membros que se governam e se subordinam mutuamente, a alma é constituída por várias partes interconectadas de modo dinâmico, em constante mudança, mas que mantém certa consistência através dessas transformações. Ora, uma pessoa pode variar seu caráter, disposição, impressões e ideias, sem perder sua identidade. O conceito de identidade pessoal, então, é mantido não pela imutabilidade das partes, mas pela continuidade da relação de causação entre elas. Isso significa que, apesar das mudanças, as partes da alma estão conectadas de uma maneira que preserva a identidade ao longo do tempo: “[...] a verdadeira ideia da mente humana, é considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, que estão ligadas pela relação de causa e efeito, e mutuamente produzem, destroem, influenciam e modificam umas às outras” (T 1.4.6.19). As paixões, sentimentos e imaginações, apesar de variáveis, estão ligadas por essa rede de causação, permitindo que a pessoa sinta uma continuidade e preocupação com suas dores e prazeres ao

longo do tempo. Desse modo, “Hume está longe de negar a existência de um eu contínuo, tanto que [...] ele busca a solução de seus problemas, tanto teóricos quanto morais, naquela 'natureza humana' — determinante de nossas percepções, propensões, instintos, sentimentos e emoções — que é apenas o eu sob outro nome” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 98). E, como Hume anuncia já na Introdução do *Tratado* (xx), ele pretende “explicar os princípios da natureza humana, propomos, de fato, um sistema completo das ciências, construído sobre uma fundação quase inteiramente nova, e a única sobre a qual podem se sustentar com alguma segurança”, uma vez que “é evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e que, por mais distantes que possam parecer, ainda retornam a ela por um caminho ou outro.” No entanto, é claro que Hume reconhece a dificuldade “de explicar satisfatoriamente esse tipo menos rigoroso de identidade em que as relações são mais persistentes, e mais importantes, do que os simples, e em que o complexo é, portanto, de alguma maneira diferente de apenas a soma de seus componentes simples” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 98).⁵⁸ Ele humildemente recusa-se a fazer afirmações fortes quanto à natureza do eu — ou, numa expressão um tanto pleonástica, quanto à natureza da natureza humana —, embora não abra mão da crença da sua existência.

2.3.2.2.3. Crença na realidade do eu situado num mundo de relações causais

Uma vez acordado que Hume não abre mão na crença da existência do eu tanto quanto não abre mão da crença na existência de um mundo independente cujas entidades componentes se relacionam causalmente, há de se perguntar como Hume concebe a relação entre essas três crenças naturais. Adiantei o assunto acima dizendo que a crença na realidade de relações causais pressupõe a crença na realidade de um mundo independente de um sujeito que o percebe, bem como pressupõe um eu que atue como observador e, portanto, como agente capaz de realizar inferências causais. Mas isso não é suficiente para explicar a relação entre essas crenças; é preciso estabelecer certa ordem entre elas. Deixando a crença em causação real provisoriamente de lado, podemos dizer que a crença na identidade pessoal e a crença na existência do mundo exterior podem ser reduzidas a duas questões que são, de

⁵⁸ "Mas, tendo assim afrouxado todas as nossas percepções particulares, quando procedo para explicar o princípio de conexão, que as une e nos faz atribuir a elas uma verdadeira simplicidade e identidade; estou ciente de que minha explicação é muito deficiente, e que nada além da aparente evidência dos raciocínios precedentes poderia ter me induzido a aceitá-la [...] A maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal surge da consciência; e a consciência não é nada além de um pensamento ou percepção refletida. Portanto, a presente filosofia tem um aspecto promissor até certo ponto. Mas todas as minhas esperanças desaparecem, quando venho explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça a esse respeito [...] Se nossas percepções residissem em algo simples e individual, ou se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade no caso. Da minha parte, devo pleitear o privilégio de um cético e confessar que essa dificuldade é demasiado difícil para meu entendimento. Não pretendo, contudo, pronunciá-la absolutamente insuperável. Outros, talvez, ou eu mesmo, após reflexões mais maduras, possam descobrir alguma hipótese que reconciliará essas contradições." *Tratado*, Apêndice ao Volume III, §§ 18-21.

acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 465), “frequentemente confundidas — a questão de saber se os objetos têm uma existência contínua, mesmo quando não estão presentes aos sentidos, e a questão de saber se podemos supor que eles têm uma existência distinta da mente e da percepção” —, muito embora as duas questões, como o próprio Hume reconhece, estejam “tão intimamente conectadas, que decidir uma é decidir ambas.” Isso porque “os objetos só podem ter uma existência contínua se também tiverem uma existência distinta, e vice-versa”, mas isso não “torna menos necessário distinguir as duas questões, pois é, ele sustenta, apenas por meio da primeira questão que podemos esperar avançar para a segunda” (*ibidem*). Para Hume, há uma íntima conexão entre os princípios de existência contínua e existência distinta ou independente, e, uma vez que estabelecemos um, o outro segue como consequência necessária: “uma existência contínua que primeiro se estabelece e, sem muita reflexão ou estudo, atrai o outro, onde quer que a mente siga sua tendência natural e primária” (T 1.4.2.44). É a partir dessa conexão entre existência contínua e existência independente que será possível explicar como as três crenças naturais — na realidade de relações causais, de um mundo exterior à mente e de uma mente contínua no tempo de modo a constituir um eu — se relacionam entre si. Adianto que, “quando falamos de existências reais externas, temos em mente mais do que apenas sua situação no espaço; queremos dizer que seu ‘ser é *ininterrupto e independente* das incessantes revoluções das quais estamos *conscientes* em nós mesmos” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 467, meu itálico).

De acordo com Kemp-Smith (*idem*, p. 465), “a crença em existências independentes e contínuas deve ser devida ou aos sentidos, à razão ou à imaginação”, e “Hume considera cada um por sua vez.” Os sentidos “são claramente incapazes de explicar a crença na existência contínua de objetos nos momentos em que não estão presentes aos sentidos”, pois “supor que os sentidos sejam capazes de fazer isso seria supor que eles continuem a operar depois de terem cessado de operar” (*ibidem*). Cada impressão sensorial é única e não indica nada além de si mesma: “uma única percepção nunca pode produzir a ideia de uma existência dupla, exceto por alguma inferência seja da razão ou da imaginação” (T 1.4.2.4), de modo que “se nossos sentidos de fato sugerirem qualquer ideia de existências distintas, isso só pode ser ‘por uma espécie de falácia e ilusão’” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 466). Quanto à razão, por sua vez: “sob nenhuma suposição, vulgar ou filosófica, é possível que a razão nos dê certeza da existência contínua e distinta do corpo” (*idem*, p. 469). Se tanto a razão quanto os sentidos foram descartados, “resta a imaginação como a fonte à qual nossa certeza deve ser atribuída; e Hume agora procede a explicar a maneira como ele supõe que a imaginação opera” (*ibidem*). A tese que Hume defende é que a “existência contínua do corpo é anterior à de sua existência distinta e leva a ela; e para gerar a opinião anterior, é a constância e apenas a constância que opera” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 473). Essa constância percebida nas impressões sensoriais, como a continuidade percebida de um objeto ao longo

do tempo, gera a impressão de que há uma existência real e ininterrupta por trás das mudanças que percebemos nos objetos. Ou seja, mais uma vez, o hábito em conjunção com a imaginação são os protagonistas: são eles que explicam nossa crença na existência continuada e independente de objetos, sobretudo do eu e do mundo exterior, respectivamente. Hume desenvolve seu argumento dividindo-o em quatro pontos principais: (1) o significado de identidade; (2) por que percebemos identidade nas percepções semelhantes e interrompidas; (3) como essa ilusão nos leva a supor uma existência contínua e independente das percepções; e (4) como essa suposição se transforma em crença. Vejamos cada ponto com algum detalhe.

No primeiro ponto, Hume caracteriza a identidade como uma ficção da imaginação: “Hume insiste tanto que a ideia de identidade, ao ser examinada, revela-se uma ficção, e, como todas as ficções, deve-se à imaginação” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 475). O aspecto ficcional da identidade é revelado pela auto-contradição que a caracteriza: “[...] acreditamos que um corpo é ao mesmo tempo diverso e uma unidade, acreditamos que o eu é individual e ainda assim complexo, o mesmo consigo mesmo e ainda em constante mudança” (*ibidem*). Mas o que é a identidade? A ideia de identidade não pode ser reduzida simplesmente à noção de unidade ou número: “a visão de qualquer objeto imutável não é suficiente para transmitir a ideia de identidade. No máximo, poderíamos dizer que o objeto é o mesmo consigo mesmo, isto é, estaríamos apenas dizendo que o objeto é o objeto”, e isso não transmite a ideia de identidade, mas sim de unidade (*idem*, p. 474). A mera unidade de um objeto não implica sua identidade, pois a identidade vai além da simples unidade e não pode ser equiparada ao conceito de número. Assim, “a identidade deve, portanto, residir em algo diferente de qualquer um dos dois [unidade e número]” (*ibidem*), e só pode ser “o fator tempo” que fornece a explicação de como surgem as ideias de número e unidade, que são aspectos da identidade dependendo da perspectiva temporal (*idem*, p. 475). Hume sustenta que nossa noção de identidade é formada pela imaginação ao observar a continuidade e invariabilidade de um objeto ao longo do tempo, mesmo que não haja evidência sensível direta dessa continuidade. Ou seja, a identidade é uma construção da mente que se baseia na continuidade percebida de um objeto através do tempo, uma ficção necessária para a coesão das experiências sensoriais e da concepção de si mesmo como uma entidade única e contínua. Nesse sentido, para Hume, a ideia de identidade não é algo dado objetivamente nos próprios objetos, mas uma construção da mente baseada na percepção de continuidade ao longo do tempo, uma ficção necessária para a compreensão da unidade do eu e dos objetos no mundo, apesar da constante mudança e variedade percebida. E, “para a imaginação, e portanto para a crença, não há dificuldade. A natureza, por meio de nossas crenças naturais, nos impõe a ficção; e isso, apesar de não ter sanção nos dados dos sentidos, e embora os problemas que levanta sejam irresolúveis para o entendimento e a razão”, e é esta, então, “a

explicação de Hume da noção fictícia de identidade”: a identidade “não é nada além da invariabilidade e ininterruptividade imaginadas de qualquer objeto diante de uma variação no tempo durante a qual a mente o rastreia nos diferentes momentos de sua existência sem qualquer interrupção da visão, e, portanto, sem a mente ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade”, de modo que, o objeto, em si mesmo, “é tanto invariável quanto ininterrupto, e até aqui é uma unidade estrita e absoluta. A imaginação o vê ficticiamente, apenas na medida em que falsamente o vê como permitindo mudança ou interrupção; e apenas assim chama para a aplicação de uma suposta noção especial de identidade” (*idem*, p. 476).

No segundo ponto, Hume explica de que modo a constância percebida na semelhança das percepções interrompidas nos leva a atribuir a elas uma identidade fictícia. Em suma, a mente, ao observar a continuidade nas percepções, tende a unificá-las em uma única ideia de objeto invariável a partir da associação de ideias. Hume argumenta que "a ficção origina-se na visão de um objeto que é tanto invariável quanto ininterrupto, e ao qual atribuímos o que chamamos de 'sua duração'" (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 477). É a própria natureza das relações naturais de associação que conecta “ideias de modo a facilitar a transição de uma para outra” e “a passagem da mente então parece uma continuação da mesma ação; e como a continuação da mesma ação é um efeito tão usual da visão contínua do mesmo objeto, somos levados a ignorar a diferença entre as ideias, confundindo uma com a outra” (*ibidem*). Ou seja, a mente tende a confundir ideias similares quando estão associadas intimamente na imaginação, passando de uma ideia para outra sem perceber claramente a transição entre elas: "a ideia se desloca pela sucessão com a mesma facilidade, como se considerasse apenas um objeto; e assim confunde a sucessão com a identidade" (T 1.4.2.34). Kemp-Smith (1941/2005, p. 477) explora como Hume utiliza o exemplo da observação de objetos físicos para ilustrar sua tese: "eu examino o mobiliário do meu quarto; fecho os olhos e depois os abro; e descobro que as novas percepções se assemelham perfeitamente às que anteriormente atingiram meus sentidos." Aqui, a mente naturalmente conecta essas percepções interrompidas por uma relação de semelhança forte, levando à confusão entre sucessão e identidade (cf. T 1.4.2.35). Kemp-Smith (1941/2005, p. 478) conclui que "a plena força desta explicação [...] requer que reconheçamos o que é em si prova da correção do raciocínio, ou seja, que há dois tipos de relações em jogo, e ambos [os tipos] são semelhanças." Portanto, Hume utiliza o princípio de associação de ideias para fundamentar a formação da identidade a partir da sucessão, caracterizando a identidade como uma ficção necessária à mente humana.

No terceiro ponto, Hume investiga por que essa ilusão de identidade leva à suposição de uma existência contínua e independente dos objetos percebidos. Adianta que essa suposição é natural devido à forma como as percepções são apresentadas à mente como contínuas e ininterruptas, apesar das

interrupções percebidas. Vimos que mente não é mais que uma coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações e supostamente dotadas de simplicidade e identidade. No entanto, cada percepção é distinta e pode existir separadamente, o que permite a separação de qualquer percepção da mente, rompendo suas relações com o conjunto de percepções que constituem um ser pensante. Ele argumenta que, se o nome "percepção" não torna essa separação absurda, o nome "objeto" também não pode tornar sua junção impossível. Assim, uma aparência interrompida aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência: “uma aparência interrompida aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência” e “a suposição da existência contínua de objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição alguma”, pois “podemos facilmente satisfazer nossa inclinação por essa suposição” de modo simples; basta que, “quando a semelhança exata de nossas percepções nos leva a atribuir a elas uma identidade, podemos remover a interrupção aparente fingindo uma existência contínua, que pode preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e completa para nossas percepções” (T 1.4.2.40). No entanto, “isso é apenas admitir que, em seu modo inicial de considerar a existência contínua, a consciência vulgar já possui todas as noções necessárias para conceber a existência independente; e é precisamente em relação a essa suposição que a inadequação da explicação de Hume através de seu mecanismo psicológico se torna mais evidente” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 481). Ora, “a 'crença natural' em corpos independentemente existentes já é pressuposta no mecanismo que é usado para explicá-la. Pois está sendo assumido que a mente, *ab initio*, vê cada percepção como 'um objeto'”, de modo que, “no máximo, o mecanismo pode ser permitido para explicar a ilusão (se for uma ilusão) na qual a mente então cai ao ver objetos sucessivos, interrompidos e semelhantes como o mesmo objeto, ou seja, como um objeto contínuo” (*ibidem*). Assim, “a questão sobre o que pode ser entendido por 'objeto' e como a mente chega a ter qualquer noção desse tipo de suas 'percepções' e não de outras, não foi respondida; mal foi levantada” (*ibidem*).

Hume prossegue, então, para a segunda parte do seu argumento quanto à razão por que a ilusão de identidade leva à suposição de uma existência contínua e independente dos objetos percebidos. E, “para apreciar o alcance de seu argumento, temos que ter em mente a posição à qual ele adere tão consistentemente ao longo do *Tratado*, de que, uma vez que as percepções são os únicos existentes ‘imediatamente presentes a nós pela consciência’, elas são a base de todas as nossas inferências” de modo que “se por 'objetos' entendemos existentes independentes, nunca podemos, por meio de inferência, determinar qualquer relação entre eles e nossas percepções” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 482). De acordo com Hume, “como nenhum ser jamais está presente à mente além das percepções; segue-se que podemos observar uma conjunção ou relação de causa e efeito entre percepções dependentes, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos”, e, portanto, “é impossível

que, a partir da existência ou de qualquer das qualidades das primeiras, possamos formar qualquer conclusão sobre a existência das últimas, ou satisfazer nossa razão nesse particular" (T 1.4.2.47). Tendo isso em mente, o ponto de vista realista da consciência vulgar, que considera nossas percepções como sendo os próprios objetos que atingem os sentidos, “deve, então, ser rejeitado? Os filósofos o desaprovam? Eles questionam isso, ao questionar, como fazem, o ponto de vista por meio do qual ele foi alcançado?” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 483). A resposta é *não*. Eles “aceitam a tese e, com base nela, como algo fundamental e quase axiomático, erguem seus próprios sistemas alternativos — uma doutrina de duas substâncias quando o sistema é do tipo dogmático, uma doutrina subjetivista (até mesmo, talvez, até o ponto de ser solipsista) quando o sistema é do tipo cético” (*ibidem*). De acordo com Kemp-Smith (*ibidem*), “comum a todos os tipos de pensamento filosófico está o dogma acordado de que todas as nossas percepções são fragmentadas, interrompidas, diferentes e efêmeras. É um dogma: os argumentos que são convincentes do ponto de vista da consciência ordinária (e que pedem sua modificação) não são mais sustentáveis do ponto de vista do sistema filosófico; e para substituir esses argumentos, não se obtêm outros.” Esse dogma “pode ser declarado como autoevidente ou como verificado como um fato, garantido pela consciência imediata; mas a nenhum desses argumentos Hume está disposto a concordar. Ele mesmo aceita o 'dogma', mas não da maneira da consciência vulgar, nem com base em nenhum desses outros fundamentos”, pois “ele elaborou para si uma posição alternativa que lhe permite ver a inter-relação dos sistemas vulgar e filosófico de uma nova maneira, ou seja, encontrando a autoridade do ensino filosófico emprestada do que é comum tanto a ele quanto ao ensino vulgar ao qual se opõe de outra forma” (*ibidem*). No fim das contas, o posicionamento de Hume é aliado ao senso comum e sua concepção do sistema filosófico é como “o monstruoso fruto de dois princípios, que são contrários um ao outro, que são ambos abraçados pela mente, e que são incapazes mutuamente de se destruir” (T 1.4.2.52). Esses “dois princípios aqui referidos são as duas crenças naturais — a crença na continuidade e, portanto, na independência dos objetos e a crença na dependência causal — através das quais a Natureza predetermina o exercício de nossos raciocínios reflexivos” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 483).⁵⁹

⁵⁹ E nós não fomos pegos de surpresa: Hume já havia nos pedido para aceitar a evidência 'experimental' de que "todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais" (T 1.4.2.45), bem como “nos advertiu que nesta discussão ele estará tratando das opiniões e crenças da vulgar, e que, portanto, ele "se conformará inteiramente à maneira de pensar e de se expressar" delas” e “afirmou explicitamente que ele "avisará quando [ele] voltar a um modo mais filosófico de falar e pensar”” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 482). Hume diz (T 1.4.2.31): "Já observamos que, embora os filósofos possam distinguir entre os objetos e as percepções dos sentidos [...] essa é uma distinção que não é compreendida pela maioria das pessoas. Portanto, para me acomodar às noções deles, irei supor inicialmente que existe apenas uma única existência, que chamarei indiferentemente de objeto ou percepção, conforme parecer mais adequado ao meu propósito, entendendo por ambos o que qualquer pessoa comum entende por um chapéu, um sapato, uma pedra ou qualquer outra impressão transmitida a ele pelos seus sentidos. Certificarei-me de avisar quando retornar a um modo mais filosófico de falar e pensar."

Finalmente, no quarto ponto, quanto a como essa suposição — de existência independente a partir da crença em existência contínua — se transforma em crença, Hume argumenta que a mente, ao se acostumar com a ideia de existência contínua, tende a acreditar nela como uma realidade objetiva. Numa palavra: o costume, mais uma vez. Para começar, a memória é introduzida como um elemento fundamental para explicar como a ficção de uma existência contínua e distinta vem a ser acreditada, pois a memória nos apresenta um vasto número de percepções que são perfeitamente semelhantes entre si e que retornam após interrupções, sejam elas longas ou curtas. Essa semelhança faz com que tenhamos uma propensão a considerar as percepções interrompidas como sendo as mesmas, e, para justificar essa atribuição de identidade, conectamos essas percepções por meio da suposição de uma existência contínua. As memórias, por serem ideias vivas, conferem vivacidade a essa ficção, fazendo-nos acreditar na existência contínua do corpo. Para ilustrar sua tese, Hume sugere “um paralelo à maneira como uma única experiência de uma sequência nunca antes observada pode, por si só, bastar para ocasionar a crença em uma conexão causal. Um objeto completamente novo para nós, e do qual, portanto, não podemos ter memórias, pode ainda assim ser acreditado como uma existência contínua”; e por que mecanismo isso é o caso? É mediante a “operação oblíqua do costume. A maneira como o experimentamos se assemelha à de objetos constantes e coerentes e essa semelhança é uma ‘fonte de raciocínio e analogia’” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 484). Essas considerações confirmam a tese “de que é ‘por um erro e ilusão’, ou seja, através de uma ‘ficção’ da imaginação, que a crença em corpos externos toma posse da mente” (*ibidem*). Aqui, ao sugerir que é por meio da reflexão (por raciocínio e analogia) com auxílio da memória que “avancamos para a crença na existência do que normalmente chamamos de corpos”, Hume está, na verdade, “admitindo, e de fato enfatizando, que uma consideração reflexiva da experiência já está em funcionamento na consciência vulgar, e que a filosofia está apenas levando essa reflexão um estágio adiante, quando procede a “comparar experimentos e raciocinar um pouco sobre eles”” (*idem*, p. 485). É de se ressaltar, no entanto, que esse estágio adicional é “o realmente decisivo; ele nos obriga a reconhecer que, ao atribuir existência independente às percepções sensíveis, temos procedido “contrariamente à experiência mais clara”; e isso, por sua vez, nos força a questionar a crença ainda mais fundamental na existência contínua” (*ibidem*). Em suma, de fato, “nossas impressões, todas elas, são interrompidas, perecíveis, e diferentes a cada retorno”, mas disso não se segue, no entanto, que devemos “também concordar com os filósofos que um sistema completamente diferente daquele da consciência vulgar, um sistema que distingue entre percepções e objetos, e que permite aos últimos os atributos falsamente atribuídos aos primeiros, é a única alternativa” (*ibidem*).

Nesse caso, “como em todos os outros julgamentos sobre questões de fato e existência, é sobre o sentimento, não sobre a razão, isto é, sobre propensões causalmente determinadas, entre as quais temos

que contar as 'crenças naturais', que as decisões realmente cruciais repousam exclusivamente” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 481). Tanto no ser humano quanto “nos animais brutos, em tudo o que diz respeito a fatos e existência, o costume é rei — o costume operando através do sentimento que assume a forma de crença. Seus decretos finais inquestionáveis, mesmo aqueles que distinguimos como 'artificiais' ou 'adquiridos', se registram em nossas mentes em e através de nossas crenças naturais” (*idem*, p. 95). Na filosofia de Hume, “a mente está comprometida pela Natureza com a crença em corpos contínuos e independentes. É uma crença natural, não racional; ela não repousa nem na percepção nem na evidência” (*idem*, p. 485). A crença em existência contínua e independente, bem como a crença em relações causais, “opera através da imaginação e, assim, por meio de ‘ficções’, que são os instrumentos apropriados à imaginação” (*idem*, p. 486). Se considerarmos essas crenças ficcionais como “filosofia”, assim “como as filosofias dogmáticas tão universalmente assumem, essas ficções caem facilmente nas mãos do cético”; não obstante, “os cétricos, assim como os dogmatistas, assumem que essas ficções devem ser julgadas no tribunal da razão e, assim, as condenam meramente pelo fato de serem o que são, fictícias (ou factícias) em caráter” (*ibidem*). Isso porque “ambos falharam em apreciar a verdadeira natureza da crença e o papel que ela é chamada a desempenhar na determinação de nossas opiniões” e “nem reconheceram que, em todas as questões últimas, a crença repousa apenas em causas, não em fundamentos ou razões”, e tampouco reconheceram “que, quando opera como crença natural — como o faz em suas duas formas últimas, como crença na existência continuada e independente, e como crença na conexão causal — ela condiciona todas as nossas outras visões e, portanto, não pode ser fundamentada em qualquer evidência que estas últimas pareçam fornecer em seu suporte” (*ibidem*). Essa evidência sobre a qual Kemp-Smith (*ibidem*) fala, “quando interpretada realisticamente em termos das crenças naturais — e por essa razão aceita como evidência — pode, e de fato, nos permite reconhecer o caráter fictício das noções e, portanto, das formas específicas que então assumem as crenças naturais”, mas isso está “longe de nos dar motivo para questionar as crenças naturais, serve apenas, quando corretamente entendido, para inclinar o balanço de maneira mais decisiva a favor delas. Elas têm as sanções da Natureza; só lhes falta a de uma falsamente assumida faculdade soberana da razão.”

2.3.2.2.4. Ceticismo e crenças naturais

De acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 76), o próprio modo como Hume aborda os problemas que ele mesmo formula a respeito da causação o conduz a assumir que as crenças naturais “são crenças 'manifestas' na experiência e que, portanto, são mais certas [...] do que qualquer teoria que possa ser apresentada para explicá-las.” Nesse sentido, de acordo com Kemp-Smith (1941/2005, p. 87;

ver também 1905, p. 152), as crenças naturais são irresistíveis, indispensáveis e inevitáveis, uma espécie de regra imposta pela natureza sobre a mente humana, de modo que essas crenças “devem ser aceitas” sobretudo porque “não temos escolha quanto a isso; devemos simplesmente aceitá-las porque se impõem sobre nossa mente”, e, por isso, essas crenças “estão fora do alcance de nossas dúvidas céticas.” Argumentos céticos até seriam capazes de, quando muito, nos levar a suspender temporariamente nossas crenças naturais num contexto de reflexão filosófica deliberada. No entanto, nós seríamos conduzidos a essas crenças novamente por uma força involuntária da nossa natureza assim que parássemos de nos forçar a suspendê-las. É isso que significa dizer que crenças naturais são imunes ao ceticismo. Hume (T. 1.4.2.1) afirma claramente que “o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão. E, pela mesma regra, deve dar seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos.” Acontece que “a natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confinada a nossos raciocínios e especulações incertos” (T. 1.4.2.1). E isso naturalmente nos conduz à questão de qual é, então, a relevância do ceticismo para Hume.

O fato de as crenças naturais serem consideradas imunes ao ceticismo não significa que o ceticismo seja inútil para Hume. Apesar de o ser humano, enquanto pertencente à natureza, esteja sujeito a uma série de instintos naturais que determinam uma série de crenças e comportamentos, a reflexão filosófica desempenha um papel importante para a vida humana e “opera tão extensivamente na formação de crenças artificiais que nada além dos questionamentos desapaixonados da filosofia cética pode servir para mantê-lo em completa conformidade com os fins da natureza” (KEMP SMITH, 1941/2005, p. 130). De acordo com Kemp-Smith (cf. 1941/2005, p. 455), as crenças naturais se impõem sobre a mente de modo que não admite objeção cética, enquanto as outras crenças gerais devem ser avaliadas por “padrões fornecidos por experiências específicas” que variam de acordo com o indivíduo e as circunstâncias. Quando a crença “opera como crença natural – em suas duas formas básicas, como crença em existência contínua e independente [de corpos] e crença em conexão causal —, ela condiciona todas as nossas outras visões, e não pode, portanto, repousar em qualquer evidência” (*idem*, p. 486). Nesse sentido, a serventia das dúvidas céticas consiste principalmente em revelar a influência irresistível das crenças naturais no nosso pensamento e comportamento.⁶⁰

⁶⁰ Além disso, como o próprio Locke já nos alertou na seção do *Ensaio* em que trata das associações de ideias (cf. *Ensaio* III xxx), o ser humano é, para Hume, um ser cujas propensões naturais, quando mal direcionadas por influência da religião e da má educação, podem gerar uma série de crenças falsas e, por conseguinte, potencialmente prejudiciais tanto para si quanto para os outros. Para evitar essa situação indesejável, todos precisam adotar uma dupla disciplina filosófica: uma cética para “abrir os olhos dele para os enganos dos empreendimentos errados, tanto morais quanto especulativos, nos quais os seus poderes especificamente humanos tendem sempre a traí-lo” e outra naturalista “para marcar os caminhos pelos

Não obstante, as dúvidas céticas, com exceção de suas contribuições para a clareza do pensamento, “servem apenas para revelar a influência contínua e irresistível das crenças naturais em suas próprias mentes” (KEMP-SMITH, 1941/2005, p. 485). Ou seja, “o sistema filosófico, que distingue entre percepções e objetos e que procede a definir a diferença entre eles em termos de seu ensino de duas substâncias, contém, Hume está preparado para afirmar, "todas as dificuldades do sistema vulgar, com algumas outras, que são peculiares a ele próprio"”, pois “nunca seríamos levados ao sistema filosófico, se não estivéssemos anteriormente convencidos, através da crença natural, da identidade e continuidade de nossas percepções interrompidas” (*idem*, p. 487). Se não fosse por isso, “seríamos primeiramente persuadidos de que nossas percepções são nossos únicos objetos e que elas continuam a existir — o que significa que fomos assim ficticiamente levados a acreditar em sua identidade — não teríamos nenhum motivo sequer para levantar essas questões em resposta às quais o sistema filosófico foi proposto” (*ibidem*). De acordo com Monteiro (2009, p. 125), a explicação humeana dessa nossa capacidade de executar raciocínios causais (e, portanto, de incorporar no núcleo do nosso sistema de crenças a crença natural da realidade do eu num mundo de relações causais) “depende de uma estrita relação entre sua concepção da natureza humana e sua visão do mundo, (...) concebendo o homem como um produto da seleção natural – e parte da natureza.” Embora Hume não tenha encontrado Darwin pessoalmente, ele certamente o influenciou com seu trabalho e, mais do que isso, previu muitas das afirmações que o próprio Darwin faria quanto à conexão genealógica entre o ser humano e os demais seres vivos. A principal dessas afirmações, na minha interpretação, consiste no que ele consistentemente chamou de ‘a razão dos animais’.

2.3.2.3. A razão dos animais

Talvez a frase mais citada de Hume na história da filosofia seja sobre a subordinação da razão às paixões: “a razão é, e apenas deve ser, a escrava das paixões, e não pode jamais pretender a qualquer outro ofício que não seja servi-la e obedecê-la” (T 2.2.3.4). Essa frase, situada no livro *Das Paixões*, do *Tratado*, continua uma tendência instaurada no livro *Do Entendimento*, da mesma obra. A tendência é a de acusar a razão de sua (frequentemente ignorada) impotência para estabelecer uma série de elementos fundamentais para a vida humana, incluindo aí questões de fato e conduta moral. É claro que com essa metáfora Hume não quer sugerir que a razão é totalmente supérflua ou inútil; a razão desempenha um papel importante tanto para a ciência quanto para a ética, dentre outros domínios da vida humana, pois

quais ele pode viajar confiantemente sem qualquer tentativa de violação da sua natureza e do cumprimento das suas necessidades essenciais” (KEMP SMITH, 1941/2005, p. 132). Por isso, uma certa dose de ceticismo é indispensável para a vida humana, uma vez que pode contribuir para suspender crenças falsas plantadas pela religião e pela má educação. Ou seja, o ceticismo também é importante como ferramenta para contornar preconceitos socialmente estabelecido no nosso domínio de convicções.

influencia indiretamente tanto nossa conduta moral quanto nossas investigações experimentais. Este é um uso de ‘razão’ em Hume: enquanto faculdade do intelecto capaz de executar raciocínios *a priori*, isto é, capaz de estabelecer relações de ideias. Nesse sentido, ‘razão’ se contrasta com ‘experiência’, que consiste na faculdade do intelecto capaz de executar raciocínios *a posteriori* (ou ‘experimentais’), isto é, capaz de estabelecer questões de fato. No primeiro caso, o conhecimento produzido por esse tipo de raciocínio é certo, universal e necessário, ao passo que, no segundo caso, o conhecimento produzido é apenas provável, e muitas vezes particular e contingente. É nesse sentido que Hume usa ‘razão’ na famosa citação acima. Não obstante, esse não é o único sentido do termo empregado pelo autor. Às vezes, Hume usa ‘razão’ como “as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação” (T 1.4.7.7). Ou seja, às vezes Hume usa ‘razão’ como nossa capacidade de executar raciocínios causais, capacidade essa que geralmente é referida pelo nome de ‘experiência’. É nesse último sentido do termo que Hume atribui razão aos animais.

É claro que Hume não equipara a razão de gatos e girafas com a razão de matemáticos enquanto matemáticos. Ao defender a atribuição de razão (no sentido de capacidade de executar raciocínios causais) aos animais não-humanos, a razão é concebida como “um instinto maravilhoso e ininteligível em nossas almas” (T 1.3.16.9). Nós compartilhamos esse instinto com os demais animais, mas somos dotados também da capacidade de executar raciocínios *a priori*, e os outros animais, não. Não obstante, como vimos, isso não os impede de executar raciocínios causais, assim como fazemos, pois todos nós desenvolvemos o conceito de causação por hábito, e não por reflexão *a priori*. É nesse cenário que Hume, tanto no *Tratado* (1.3.16) quanto na *Investigação* (9), argumenta, de modo inédito na história da filosofia, que os animais não-humanos compartilham a razão com os humanos, ou melhor, a capacidade de executar raciocínios causais. E mais, Hume defende que isso é óbvio!⁶¹ Contrariando toda uma tradição, que dominava a filosofia desde pelo menos Descartes, centrada na tese de que os animais são completamente irracionais e quiçá até insensíveis. Hume admite, em concessão à tradição cartesiana, que os animais não possuem a capacidade humana para o raciocínio formal ou abstrato, nem mesmo para cálculos práticos ligeiramente abstratos. Por exemplo, um pássaro que esconde sua comida de pássaros rivais em troncos de árvore e tocas na terra pode saber onde algumas de suas nozes estão — e de fato sabe, se ele as re-encontra para delas se alimentar —, mas certamente não é capaz de saber quantas nozes escondeu nos últimos três meses em comparação com quantas sementes de abóbora escondeu no mesmo período. Para esse cálculo, bastaria registrar e somar cada uma das nozes e

⁶¹ “Próximo do ridículo de negar uma verdade evidente, está o de se esforçar muito para defendê-la; e nenhuma verdade me parece mais evidente do que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens. Os argumentos nesse caso são tão óbvios que nunca escapam ao mais estúpido e ignorante.” (T 1.3.16.1)

sementes de abóbora escondidas num período de três meses, e então comparar as quantidades resultantes dessa soma. Mas esse pássaro não é capaz, nem qualquer outro animal não-humano — até onde sabemos. No entanto, de acordo com Hume, os animais não-humanos, assim como os humanos, não percebem uma conexão real entre os objetos, mas somos conduzidos pelo hábito a imaginar conexões necessárias entre fenômenos frequentemente conjugados. Nesse sentido, a partir da consideração de que compartilhamos o raciocínio experimental com os outros animais, Hume conclui que isso é apenas "uma espécie de instinto ou poder mecânico, que opera em nós de maneira desconhecida" (EHU 9.6).

2.3.2.3.1. Contexto histórico-conceitual

Embora Hume tenha sido o primeiro na história da filosofia a fazer a defesa sistemática da atribuição da razão aos animais, as raízes dessa tese o precedem e podem ser rastreadas até, pelo menos, Locke. Como Chibeni (2014, p. 3) bem observa, “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.” Por exemplo, no final do capítulo sobre a memória (“Da Retenção”, *Ensaio*, II x) há um parágrafo cujo título é “Bestas têm Memória” (II x 10) e, além disso, em alguns momentos do capítulo seguinte, sobre “o discernimento e outras operações da mente”, Locke argumenta que os animais “comparam” ideias (II xi 5) e “compõem” ideias (II xi 7), embora, como Chibeni (2014, p. 3) ressalva, “só o façam em casos bem simples e de forma um pouco diferente do que o fazemos.” Isso é de se presumir porque Locke admite que os outros animais não são dotados da faculdade de “abstrair”, isto é, de usar símbolos para representar categorias de ideias (II xi 10), embora logo na sequência ele reafirme sua tese de que embora humanos e animais não-humanos claramente difiram quanto ao grau em que exibem suas faculdades cognitivas, os animais não-humanos “não são meras máquinas [...] (como alguns pretendem)”, pois eles são sensíveis e, “em certos casos, raciocinam” (II xi 11). Como ressalta Chibeni (2014, p. 4), no livro IV, para exemplificar determinado ponto de sua teoria epistemológica, Locke, “cujo interesse não se resume à sua fina ironia”, faz a seguinte observação: “a diferença é extremamente grande entre alguns homens e alguns animais; mas se compararmos o entendimento e as habilidades de alguns homens e alguns brutos, encontraremos tão pouca diferença que será difícil dizer que o entendimento do homem é mais claro ou maior” (*Ensaio* IV xvi 12).

E embora Locke, semelhantemente a Berkeley, não contrarie diretamente a tese tipicamente cartesiana da centralidade de Deus enquanto elemento explicativo das capacidades intelectuais

humanas, ele é, até segunda ordem, o primeiro a desafiar a tese de que os humanos e os animais não-humanos são radicalmente diferentes em suas capacidades cognitivas. Como já era de se esperar, tanto as críticas de Locke quanto as de Hume tiveram pouco impacto nos círculos intelectuais que lhes eram contemporâneos. O principal fator pelo qual Hume e Locke foram ignorados foi “a aceitação quase generalizada da tese cartesiana, ou pelo menos de sua versão mais fraca, de que apenas o homem é capaz de raciocinar”, que, por sua vez, se deve a “sua imbricação com um conjunto de posições metafísicas, teológicas e éticas que configuravam o panorama da filosofia da época” (CHIBENI, 2014, p. 5). E do que se trata esse conjunto de posições filosóficas que sustentou o sistema cartesiano por tanto tempo na mente do povo? Chibeni (*ibidem*), seguindo a interpretação de Edward Craig em seu livro de 1987, *The Mind of God and the Works of Man*, argumenta que o núcleo desse conjunto de teses — compartilhado por Galileo, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche e Berkeley (que foram alguns dos principais nomes da cena intelectual do iluminismo), dentre outros filósofos — consiste na doutrina da “Imagem de Deus”: “o homem, e somente ele, foi criado à imagem e semelhança de Deus.” É claro que Craig, e por conseguinte Chibeni, se apropria de uma famosa expressão bíblica, e isso não por acaso: “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” e “a doutrina da Imagem de Deus, em suas múltiplas variantes, se firmou de modo inequívoco na mentalidade filosófica do século XVII e início do seguinte, independentemente de qualquer vinculação com o pensamento religioso ortodoxo” (CHIBENI, 2014, p. 5). Um dos aspectos dessa doutrina é o epistemológico, que consiste na tese de que “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” (*idem*, p. 6). Quanto ao conhecimento racional, “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.” (*ibidem*).

Hume, ao contrariar a doutrina da Imagem de Deus — ainda que não a partir de considerações teológicas, mas sim epistemológicas e morais —, acabou criticando, embora não propositadamente, a tese de que os animais não-humanos são como máquinas insensíveis e irracionais. Seguindo o legado de Locke, Hume investiga a extensão do conhecimento obtido por meio de operações *a priori* (intuição e demonstração) e chega “à conclusão de que ele é, de fato, ainda mais limitado do que a investigação de

Locke havia indicado”, pois “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 [...], etc.” (CHIBENI, 2014, p. 8). Partindo do pressuposto de que todas esses pressupostos são imprescindíveis para a vida prática, inclusive para a manutenção da ciência, “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”, embora Locke e Hume divergissem quanto a essa esfera: “Locke mantinha que a mesma razão que estabelece demonstrações poderia também estabelecer bases para a crença, determinando os ‘graus do assentimento’”, ao passo que “Hume discordou e propôs uma solução tão inovadora que não pôde ser percebida corretamente por seus leitores por cerca de dois séculos” (*idem*, p. 9). A interpretação tradicional de Hume assumiu que, com sua proposta, “Hume efetivamente abandonara o trabalho filosófico, dedicando-se, antes, ao estudo psicológico da mente humana” (*ibidem*). No entanto, felizmente, “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 [apenas] uma meia-verdade” (*ibidem*).

2.3.2.3.2. Naturalizando a epistemologia

De fato, “a maior parte da contribuição de Hume, além do reforço dos argumentos céticos de seus predecessores imediatos, é, sim, um estudo científico da mente humana” e, no entanto, “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” (CHIBENI, 2014, p. 9). É a partir dessa concepção *naturalizada da epistemologia* que “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” (*ibidem*). De acordo com Chibeni (2014, p. 15), “ao qualificar de hipótese a explicação do modo pelo qual as inferências causais são feitas [pelo hábito], Hume procura, coerentemente, avaliá-la segundo procedimentos de avaliação de hipóteses comumente empregados nas ciências naturais” e “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).” As próximas tarefas, de acordo com Chibeni (*ibidem*), foram “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)”, “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)”, examinar “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)”, e, por fim, elaborar as considerações a respeito da “a extensão da hipótese para a cognição de animais não-humanos (T 1.3.16 e E 9).”

Já no começo da seção do *Tratado* intitulada “Da Razão dos Animais” (T 1.3.16) Hume faz a afirmação forte de que, do mesmo modo que os humanos, os animais não-humanos são obviamente “dotados de pensamento e razão”, e que isso só não é reconhecido pelos humanos “mais estúpidos e ignorantes”. Na sequência, ele começa a argumentar em favor dessa tese por analogia, e só poderia ser desse modo, pois, “ao que parece, só há duas formas razoáveis de se propor uma espécie de gradação entre as faculdades intelectivas dos humanos e demais animais, como Hume o fez” e essas formas são: por analogia, “buscando semelhanças entre tais seres”, e “por meio de uma teoria evolucionista, a partir da qual se elabore a hipótese de uma ancestralidade comum das espécies”, e “é evidente que Hume não possuía o conhecimento de uma teoria que ainda não havia sido formulada — a evolução das espécies (pelo menos de forma substancial e consistente, como a darwiniana)” (SANTOS, 2023, p. 4).⁶² Uma vez que não foi possível estabelecer uma ancestralidade comum entre as espécies, só lhe restou a forma “mais difícil e menos conclusiva: a analogia”, que “consiste em uma comparação entre coisas que têm características similares, frequentemente usada para ajudar na explicação de princípios e ideias” (*ibidem*). A analogia “também pode servir como o principal argumento para se realizar a inferência de um caso particular a outro”, mas quando isso acontece, “a conclusão se torna mais difícil porque ela o faz de forma indireta” na medida em que se tenta “explicar algo desconhecido por meio de algo conhecido” (*ibidem*). Além do fato de não dispor a teoria da evolução, o que facilitaria muito a defesa da razão dos animais, Hume só poderia recorrer à analogia “porque, rigorosamente falando, não há como conhecer as faculdades intelectivas de outros seres diretamente. Dito de outro modo, só temos acesso direto às nossas próprias faculdades individuais” e, “a partir do comportamento análogo, inferimos que os demais seres semelhantes a nós também possuem as mesmas faculdades” de modo

⁶² Aliás, para Hume, “todos os nossos raciocínios concernentes às questões de fato se fundam numa espécie de analogia que nos faz esperar de uma causa os mesmos eventos que temos visto resultar de causas semelhantes” (EHU 9.1).

que, “precisamente, ao nos referir a outrem, fazemo-lo por analogia, a fim de encontrar semelhanças. Se é assim em relação ao próprio humano, o que diríamos a respeito dos demais animais?” (*ibidem*).

Santos, em seu artigo intitulado “Uma investigação acerca da razão dos animais: a naturalização da epistemologia de David Hume” (2023, pp. 5-6), elenca cinco critérios pelos quais o argumento por analogia de Hume deve ser avaliado para averiguarmos sua razoabilidade: (1) Grau de semelhança — deve-se identificar o grau de semelhança entre as características partilhadas pelos objetos ou eventos comparados, pois quanto maior a similitude, mais razoável será a conclusão tirada do argumento. Por exemplo, se os fósseis de dentes de dinossauros são idênticos em forma aos de um animal carnívoro atual, pode-se concluir com razoabilidade que o fóssil pertencia a um dinossauro carnívoro; (2) Semelhanças superficiais — deve-se verificar se as semelhanças não são apenas superficiais, pois se a analogia se basear em semelhanças aparentes e não substanciais, a conclusão pode ser desconsiderada. Por exemplo, apesar de todos os humanos terem sangue, não se pode concluir que todo sangue é igual em constituição, pois as semelhanças podem ser aparentes e irrelevantes; (3) Relevância das semelhanças — deve-se assegurar a relevância das características semelhantes para a conclusão pretendida, pois características irrelevantes não devem ser usadas para justificar a analogia. Por exemplo, ao analisar o sangue, observar apenas cor, textura e cheiro não é suficiente para afirmar que todos os sangues são iguais. É necessário analisar antígenos, que são relevantes para determinar a igualdade ou diferença entre os tipos de sangue; (4) Número de semelhanças relevantes — deve haver um número suficiente de características semelhantes que sejam igualmente relevantes, pois não se deve basear a conclusão em uma única característica, mesmo que relevante. Por exemplo, ter asas é uma característica importante das aves, mas não se pode concluir que um ser que tem asas é um pássaro, pois ele poderia ser um morcego. É necessário considerar outras características igualmente importantes; (5) Diferenças entre as características — deve-se assegurar que as diferenças entre os objetos ou eventos comparados devem ser menores ou menos significativas do que as semelhanças, bem como deve-se avaliar se as diferenças são de grau ou de qualidade. Por exemplo, ao comparar um relógio encontrado em uma ilha deserta com o Cosmos, as diferenças entre os dois são infinitas e de qualidade, não de grau, o que torna a analogia fraca. Ou seja, as diferenças ultrapassam as semelhanças, perdendo a validade da comparação. Em suma, “se as causas são inteiramente semelhantes, relevantes e ultrapassam as diferenças, a analogia é mais razoável e a inferência tirada dela é considerada segura” (SANTOS, 2023, p. 6).

Para além dessas cinco regras, “podemos ainda indicar que a analogia, se bem empregada, encontra-se em consonância com as regras para se julgar causa e efeito”, e podemos, portanto, acrescentar o “princípio da parcimônia” (SANTOS, 2023, p. 6), que o próprio Hume caracteriza como o

esforço de reduzir em “sua maior simplicidade os princípios que produzem os fenômenos naturais; e restringir os múltiplos efeitos particulares a poucas causas gerais, mediante raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação” (EHU 4.12). É exatamente isto que Hume pretende fazer “ao propor uma espécie de gradação entre humanos e demais animais”: mostrar “que suas teses epistemológicas são capazes de explicar não apenas os fenômenos humanos, mas também os demais animais”, precisamente do modo que “o princípio da parcimônia o exige” (SANTOS, 2023, p. 6). Mas podemos nos perguntar: Hume é de fato bem-sucedido nessa empreitada e satisfaz os cinco requisitos acima listados, bem como o princípio da parcimônia? É isso que Santos (*ibidem*) investiga na sequência: “indicaremos que as semelhanças entre a capacidade de inferir efeitos semelhantes de causas semelhantes (causalidade) entre humanos e demais animais não são aparentes, pelo contrário, são fortes indícios de que ambos são passíveis da mesma explicação.”

Santos (2023, pp. 6-7) começa observando que, “assim como os humanos, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais” e, assim como os humanos, “ou eles estabelecem as relações causais por meio de um instinto ou por meio da razão”, e já “sabemos que não é por meio da razão, logo, seria por meio de instintos.” Isso porque, já que humanos não usam a razão clássica para fazer inferências causais, mas sim um instinto (hábito), o mesmo deve ser verdadeiro para outros animais, pois, se humanos prescindem da razão para fazer inferências causais, seria ilógico supor que animais irracionais o fariam. Em vez disso, eles se baseiam em um instinto que permite respostas rápidas e automáticas, indispensáveis para a sobrevivência. Ora, “se os animais fizessem suas inferências por meio da razão e, com efeito, pela via de argumentos, eles certamente seriam vítimas de sua sapiência, pois, uma vez que, deixando de agir instintivamente em alguns casos cruciais, eles teriam que calcular as variáveis antes de, por exemplo, fugir de um perigo iminente”, e “tal comportamento traria desvantagens que inviabilizariam a própria vida, sobretudo, na selva” (*idem*, p. 7). Desse modo, parece seguro dizer que “a natureza deve ter fornecido alguns outros princípios de aplicação e de uso mais rápido e mais geral, visto que uma operação de tão grande importância na vida, como é a inferência de efeitos das causas, não pode ser confiada a um processo inseguro de raciocínio e da argumentação”, pois “se o fato é duvidoso com respeito aos homens, parece que não admite dúvida em relação aos seres irracionais” (EHU 9.5). Nesse sentido, a habilidade de inferir efeitos semelhantes de causas semelhantes em ambos sugere que ambos compartilham os mesmos princípios subjacentes; no caso, o hábito. É precisamente o hábito que atua como um princípio que permite tanto humanos quanto animais a fazer inferências causais, pois o hábito, que depende da experiência e da repetição, permite que se identifiquem conjunções constantes entre eventos: “é unicamente por meio do costume que a experiência opera sobre eles [os demais animais]” (T 1.3.16.8).

De acordo com Hume (EHU 9.2), “parece evidente que os animais, como os homens, aprendem muitas coisas da experiência e inferem que os mesmos eventos resultarão sempre das mesmas causas” e, “mediante este princípio, familiarizam-se com as propriedades mais evidentes dos objetos externos, e gradualmente, a partir de seu nascimento, acumulam conhecimento sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das altitudes, das profundidades etc., e daquilo que resulta de sua ação.” Desse modo, “gatos distinguem um som arbitrário daquele que seu dono emite para dar-lhe comida; inferem quando a fêmea se encontra em período fértil ou quando alguma presa está vulnerável etc. O mesmo se aplica aos cães, pássaro ou peixe, os quais identificam seus alimentos, perigos e abrigos”, e é claro que, “para cada uma dessas tarefas, é necessário se fazer inferências causais, isto é, de um dado qualquer presente se infere outro ausente: do som, a comida; do cheiro, a presa; do que é visto, o perigo” (SANTOS, 2023, p. 7). É evidente que os animais, assim como os humanos, aprendem com a experiência e inferem que os mesmos eventos resultarão das mesmas causas, se considerarmos que os animais mais velhos, com mais experiência, são mais hábeis em suas ações do que os mais jovens, e ainda mais se considerarmos que com a adestração e educação dos animais, usando recompensas e punições, “se pode ensinar a efetuar qualquer classe de atividades, inclusive as mais contrárias aos seus instintos” (EHU 9.3). Por exemplo, cachorros e elefantes aprendem a andar eretos, sobre duas patas, se castigados caso fiquem sobre quatro patas mesmo após o comando de ereção. Esse aprendizado indica que os animais fazem inferências causais baseadas na experiência e que o princípio que organiza essas experiências é o hábito ou costume: “devido às experiências passadas que mostram que determinadas causas provocam determinados efeitos, os animais aprendem que objetos semelhantes produzem efeitos semelhantes” e, “a partir disso, quando algum dado se faz presente aos seus sentidos (um cheiro, um som – o efeito), o animal infere algo ausente (o predador, a caça – a causa)” de modo que parece seguro concluir que “é por meio da experiência que os animais descobrem o que causa o quê, mas, para tal, é preciso ainda que eles possuam um princípio que os permita organizar essa experiência: esse princípio é o hábito ou o costume” (SANTOS, 2023, p. 8).

Para além da conclusão acima, Hume argumenta que “o próprio raciocínio experimental, que possuímos em comum com os animais, e do qual depende toda a conduta da vida, não é nada além de uma espécie de instinto ou poder mecânico” (EHU 9.6). Ou seja, “não apenas o hábito é um instinto, mas o próprio raciocínio experimental oriundo desse instinto é também instintivo” — “instinto, aqui, é entendido como o contrário da deliberação racional, ou seja, é algo natural, automático, mecânico”, uma capacidade espontânea e irrefletida de fazer inferências causais (SANTOS, 2023, p. 8). Isso é o caso porque “o costume age antes que tenhamos tempo para refletir, e os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro” (T 1.3.8.13), o que torna

bem razoável a atribuição da capacidade de raciocínio causal em animais irracionais, pois, “afinal, se eles, a partir de suas faculdades intelectivas demasiadas rudimentares, precisassem deliberar sobre cada questão de fato – se não fosse algo instintivo –, eles seriam mais vulneráveis” (SANTOS, 2023, p. 9). Os raciocínios experimentais são, como Hume argumentou, “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” (CHIBENI, 2014, p. 18). São, de fato, operações da cognição tão inevitáveis “quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando nos deparamos com injúrias”, pois “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” (EHU 5.8).

Nesse contexto, Hume faz uma ressalva muito interessante: “devemos fazer aqui uma distinção entre as ações dos animais que são de uma natureza ordinária, e parecem estar no mesmo nível que suas habilidades comuns, e os exemplos mais extraordinários de sagacidade, que os animais por vezes mostram quando agem com vistas à sua autopreservação e à propagação da sua espécie” (T 1.3.16.5). Dentre os atos ordinários, “podemos citar os animais domésticos que identificam seu lar e seu dono, evitam certas situações e objetos etc.”, e, dentre os extraordinários, podemos citar “atos relativos à autopreservação e à propagação da espécie” a partir dos quais observamos “as grandes migrações de muitos mamíferos e até de alguns insetos, como borboletas, ou ainda a construção de ninhos por parte de alguns pássaros etc.” e também “a capacidade de evitar alguns perigos, que é algo que se aprende depois do nascimento, assim como fazer um ninho em um dado lugar e da maneira adequada também é uma capacidade instintiva” (SANTOS, 2023, p. 9). As ações desse 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), ou seja, são raciocínios causais. Em contraste com as ações ordinárias desse tipo, as extraordinárias “parece prescindir da experiência” (*ibidem*) e coincidem com o que chamamos de ‘instinto’. Por exemplo, no caso do canguru, “apenas quatro semanas após a fecundação do óvulo, o embrião, medindo menos de dois centímetros, nasce (sai do útero da mãe), e tem que, sozinho, encontrar a bolsa de sua genitora no qual terminará de se formar” e “a pergunta que fica é: como uma criatura prematura “sabe” que, dentre todas as outras possibilidades possíveis, apenas essa lhe garantirá sua sobrevivência?”; ora, “certamente que ele não descobriu isso observando outros, então, parece que resta concluir que é possível estabelecer relações causais de forma *a priori*, contrariando, assim, tudo o que defendemos até o momento” (*ibidem*).

Além de pontuar essa distinção, “Hume também observa que, curiosamente, o mesmo hábito que está envolvido nos raciocínios experimentais faz com que ordinariamente não percebamos a sua influência, de forma que as inferências causais que fazemos não nos parecem nada intrigantes; nem

sequer são notadas” ao passo que os instintos animais, por sua vez, produzem grande admiração (CHIBENI, 2014, p. 19). No entanto, “o filósofo que compreende o que se passa no primeiro caso deve considerar ambos os fenômenos da mente humana e animal como igualmente admiráveis” (*ibidem*), pois 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” (T 1.3.16.9). De fato, “é verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a razão última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito?” Ora, “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 extrai toda a sua força dessa origem” (T 1.3.16.9, meu itálico). Ora, “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” (E 9.6). Desse modo, “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).

Essa observação filosófica notavelmente sagaz deixa “um gancho muito interessante para os desenvolvimentos futuros em filosofia da biologia”, pois, “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” (CHIBENI, 2014, p. 20). A partir da biologia “acreditamos hoje que os dois tipos de instinto na verdade têm uma origem comum. 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” (*idem*, p. 21). Nesse cenário, “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” (*ibidem*). E, embora possa parecer que as ações extraordinárias dos animais (comportamentos incondicionados pelo hábito, os instintos naturais) contrariem a tese central de que os animais (inclusive os humanos) não são capazes de realizar inferências causais *a priori*, isso não passa de mera aparência, pois, é mediante o

instinto (seja ordinário ou extraordinário), e não mediante a razão, que, “assim como o humano, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais” (SANTOS, 2023, p. 9).

Nesse sentido, se “causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e as inferências causais entre humanos e demais animais são semelhantes”, parece seguro concluir que “ambos possuem causas semelhantes. Portanto, são passíveis da mesma explicação, isto é, partilham do mesmo princípio” (SANTOS, 2023, p. 9). Para averiguar se é razoável afirmar “que a capacidade de se realizar inferências causais por parte dos demais animais é semelhante à capacidade humana”, devemos submetê-lo às cinco “regras que um bom raciocínio analógico deveria obedecer para ser considerado razoável” (*ibidem*). É isso que será feito a seguir.

A primeira regra “diz que deveríamos identificar qual o grau de semelhanças entre as características partilhadas do argumento em questão” e “as características partilhadas seriam a ausência da razão clássica nos raciocínios experimentais, o instinto do hábito, a exigência da experiência e a própria capacidade de estabelecer laços causais” (SANTOS, 2023, p. 9). Ora, “parece razoável afirmar que os animais após observarem certas conjunções constantes realizam inferências causais de forma mecânica”, considerando os exemplos fornecidos acima e outros do mesmo tipo (*idem*, p. 10).

A segunda regra, por outro lado, “consiste em detectar se as semelhanças podem ser puramente superficiais, o que comprometeria a conclusão”, e certamente “não parece que as semelhanças entre os hábitos nos humanos e nos demais animais sejam superficiais, pois, nos dois casos, eles são sensíveis à repetição de conjunções constantes (experiência), ou seja, o instinto prescinde da razão clássica e é capaz de estabelecer as mesmas inferências causais em ambos”, embora não seja razoável supor que “os demais animais conseguem, por exemplo, elaborar inferências complexas indo além do imediato como saber porque a carne apodrece ou o fogo queima” (SANTOS, 2023, p. 10).

A terceira regra “sugere identificar o grau de relevância das características semelhantes para a conclusão a que se pretende chegar” e “é relevante que o hábito seja instintivo e sensível à repetição” porque, em primeiro lugar, “se não fosse sensível à repetição de conjunções constantes, ele certamente operaria de outra forma, por exemplo, *a priori*, a partir de uma razão dedutiva ou transcendental – o que vimos não ser o caso”, e, em segundo lugar, “porque se ele não fosse instintivo, dificilmente os demais animais o possuiriam e, com efeito, teríamos que supor algo mais ‘sofisticado’ (como uma razão transcendental) nos demais animais para explicar suas capacidades de estabelecer laços causais” — ou, o que é pior, teríamos que “supor, no humano, como fizera Kant, que este não possuiria, como responsável por tais raciocínios, algo tão primitivo e simples como um instinto” (SANTOS, 2023, p. 10).

A quarta regra, por sua vez, sugere “verificar se há um número relevante de características semelhantes igualmente relevantes” e parece haver quatro características “suficientemente relevantes e elas parecem uma quantidade adequada para nosso propósito”: “1) a ausência da razão clássica nos raciocínios experimentais; 2) o instinto do hábito; 3) a exigência da experiência; e 4) a própria capacidade de estabelecer laços causais” (SANTOS, 2023, p. 10). É possível que “haja outras características igualmente importantes que estamos deixando de lado, mas, ao que parece, essas quatro ajudam a deixar nosso argumento mais consistente” (*idem*, p. 11). Ademais, “vale notar que essa regra se torna um pouco vaga porque ela exige uma quantificação: importa saber o número de características relevantes” e “não há uma regra estabelecendo que sejam três, sete ou quinze a quantidade de características relevantes para que o argumento fique devidamente legitimado” (*ibidem*). Não obstante, “parece que a próxima regra busca colocar um limite nessa quarta regra” (*ibidem*).

Por fim, de acordo com Santos (2023, p. 11), a quinta e última regra postula que devemos “identificar a natureza e o grau das diferenças das características usadas na analogia”, pois “tão importante quanto encontrar semelhanças relevantes e em quantidades suficientes é também buscar se há diferenças e de que tipo elas são, isto é, se são de grau ou de qualidade, por exemplo.” Acontece que “uma boa quantidade de características relevantes é importante para o argumento analógico, mas se houver uma diferença relevante, ela pode ser suficiente para colocar por baixo todo o argumento” (*ibidem*). Não parece haver nenhuma diferença relevante entre as inferências causais realizadas por humanos e animais não-humanos, pelo contrário; “como causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e as inferências causais entre homens e demais animais são semelhantes”, e disso uma conclusão se segue naturalmente: “ambos possuem causas semelhantes. Portanto, são passíveis da mesma explicação, isto é, partilham do mesmo princípio” (*ibidem*). De acordo com Hume, quando “vemos outras criaturas em milhões de casos realizando ações semelhantes e direcionando-as para fins semelhantes, todos os nossos princípios de razão e probabilidade levam-nos com uma força invencível a crer na existência de uma causa semelhante” (T 1.3.16.2).

Para além dessas cinco regras de razoabilidade que uma analogia deve satisfazer — e a de Hume satisfaz —, é possível apoiar sua conclusão também no princípio da parcimônia: “seria algo mais de acordo com esse princípio pressupor que animais humanos e não-humanos partilham do mesmo princípio, a saber, o hábito, do que supor que eles estabelecem suas inferências causais a partir de outros princípios”, pois, “se fôssemos por essa linha argumentativa, seria razoável também postular que cada espécie diferente do reino animal utiliza princípios outros para fazer as suas inferências causais, e mais, poderíamos até supor que cada indivíduo da mesma espécie faz suas inferências por meio de princípios distintos”, e isso não parece nada razoável (SANTOS, 2023, p. 11). O mesmo argumento se aplica

também “à tentativa de estabelecer uma diferença de grau entre humanos e demais animais” (*ibidem*), pois, como Hume diz, “as observações anatômicas feitas sobre um ser animado estendem-se, por esta espécie de raciocínio [analógico], a todos os seres animados” e, “certamente, quando, por exemplo, se prova claramente que a circulação do sangue se processa numa criatura, como a rã ou um peixe, forma-se uma forte presunção de que o mesmo princípio se encontra em todas as outras criaturas” (EHU 9.1). Por trás desse raciocínio está, por certo, “mesmo princípio que aplicamos ao nosso problema: a parcimônia” (SANTOS, 2023, p. 12). Ora, “apesar das diferenças que existem entre os corações de ratos, elefantes e humanos, por exemplo, eles continuam sendo corações” e, “se é assim em relação aos órgãos, então deve ser também com os princípios responsáveis pelas atividades intelectivas, sobretudo, se a tendência prevalente no âmbito das neurociências estiver certo, segundo a qual essas atividades intelectivas são produtos do cérebro”, haja vista que “os demais animais possuem muitas estruturas cerebrais em comum com os humanos” (*ibidem*).

Em suma, para Hume, assim como o ser humano, os demais animais são capazes de inferir relações causais, e eles “não só conseguem raciocinar causalmente como também têm essa capacidade como algo indispensável, sobretudo, nas tarefas mais básicas, como evitar perigos, por exemplo” (*idem*, p. 7). Para Hume, isso é tão óbvio que “a primeira ação do primeiro animal que escolhermos nos fornecerá um argumento incontestável da presente doutrina” (T 1.3.16.2). E, se eles inferem relações causais, essa inferência é mediada ou pelo instinto ou pela razão, e, se “não é por meio da razão, logo, seria por meio dos instintos”, como ocorre conosco (SANTOS, 2023, p. 12). Isso porque, “como as causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e as inferências causais entre humanos e demais animais são semelhantes, conclui-se que ambos possuem causas semelhantes. Portanto, são passíveis da mesma explicação, isto é, partilham do mesmo princípio” (*ibidem*). Esse princípio, como bem nota Chibeni (2014, p. 16) “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.” Desse modo, embora as relações de ideias, bem como o grau de sofisticação das inferências causais⁶³, “continuem demarcando uma distinção importante entre homens e animais não-humanos 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” (*idem*, p. 18). Essa aproximação entre os humanos e os outros animais “levou Hume a efetivamente ampliar a extensão do conceito de razão, para que cubra não apenas os raciocínios demonstrativos, mas também os raciocínios causais –

⁶³ “Deve-se também salientar que mesmo quanto aos raciocínios causais Hume reconheceu, numa longa nota da seção 9 da *Investigação*, 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)” (CHIBENI, 2014, p. 18).

que ele apropriadamente chamou de ‘raciocínios experimentais’ (E 9.1); ‘raciocínios morais, ou referentes a questões de fato e existência’ (E 4.18); ‘raciocínios prováveis’ (T 1.3.6.6); ou, finalmente, de ‘argumentos prováveis’ (*Abstract*, 14)” (CHIBENI, 2014, p. 18).

A contribuição de Hume no tópico da razão dos animais, “mediante o projeto de uma ciência da natureza humana, para o efetivo rompimento da barreira qualitativa que se imaginava existir entre o homem e os animais não-humanos se deu pela deflação das pretensões dos filósofos em reduzir a mente humana a uma máquina lógica” (CHIBENI, 2014, pp. 21-22). Segundo esses filósofos, “o que nos faz pensar seria, recorrendo a uma metáfora, uma fagulha da Divindade que existe em nós” (*idem*, p. 22).⁶⁴ Essa perspectiva “sempre buscava elevar o humano ao lugar que se imaginava sua razão pertencer: ao inteligível, ao sagrado, ao sobrenatural”, insistindo em desprezar “tudo que aproximava o humano da animalidade, do natural” fazendo “os mais complexos e difíceis malabarismos conceituais para tentar não enxergar o que agora parece óbvio – temos mais em comum com os animais não humanos do que supunha aquela vã filosofia” (SANTOS, 2023, p. 18). De acordo com Santos (*ibidem*), “assim como a teoria gravitacional se aplica da maçã aos planetas, a de Hume, um pouco mais modesta, mas não menos importante, se aplica do rato ao humano”, e nenhum filósofo antes ousou esse feito “com tamanha originalidade e, sobretudo, com o mesmo rigor e razoabilidade.” As seções do *Tratado* e da *Investigação* sobre a razão dos animais, “ao mostrarem que os humanos compartilham com os demais animais o mesmo princípio, o hábito – instinto responsável pelas inferências causais – conseguiram tornar epistemologia humeana um todo coerente” e “retirou o humano de uma suposta posição privilegiada e trouxe de volta a sua natureza: animalidade (ou se se preferir, bestialidade) que se mostrou muito mais poderosa, presente e indispensável à vida animal – mesmo à do filósofo” (*ibidem*). Ora, e o que seria isso senão a tão falada *naturalização da epistemologia*?

⁶⁴ Embora fosse de se 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” (CHIBENI, 2014, p. 22). E “se a situação é tão preocupante e vergonhosa entre filósofos e mesmo cientistas [...], o que não dizer da população em geral, incluindo seus líderes políticos e os assim chamados ‘formadores de opinião’?” Acontece que, 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” (*ibidem*).

Seção 3. Comparando os naturalismos de Quine e Hume

Por fim, e o que é mais importante para os meus propósitos, pretendo comparar o programa quineano de naturalização da epistemologia com o programa humeano de transposição do método experimental de raciocínio para a filosofia. Busco destacar semelhanças e diferenças, continuidades e descontinuidades, advogando pelo reconhecimento de Hume como um grande naturalista da história da filosofia, ainda que à sua própria maneira. Essa comparação, no entanto, não se pretende exaustiva; pelo contrário, trata-se de uma comparação *preliminar*, haja vista que é apenas no próximo semestre que eu efetivamente concluirei a redação desta monografia. Por isso, neste momento essa seção será breve e apenas indicará os caminhos pelos quais pretendo abordar as semelhanças e as diferenças entre Hume e Quine com mais detalhes no futuro. Adianto o seguinte: os flancos pelos quais “atacarei” as conexões entre Hume e Quine — bem como entre ambos com relação ao Aristóteles, que ainda não foi abordado — são principalmente três: suas respectivas concepções de método, natureza e cognição. Não é à toa que é este o título desta monografia: “Método, Natureza e Cognição”. O que me interessa *mesmo* é investigar como o naturalismo epistemológico aparece de diferentes formas na história da filosofia como abordagem para compreensão da mente e da realidade, e por isso escolhi estes três grandes filósofos como gancho da minha investigação: Quine, Hume e Aristóteles. Não obstante, como já deve ter sido percebido, embora eles sejam os protagonistas da minha investigação, ela não se exime de importantes coadjuvantes cujo trabalho deve ser investigado com mais cuidado e profundidade no futuro, no semestre que vem e, sobretudo, durante minha pós-graduação. Nas considerações finais desta monografia indico com mais detalhes quais são meus planos a esse respeito. Por enquanto, vamos às preliminares da comparação propriamente dita.

3.1. Método

A chave para a comparação entre Hume e Quine — bem como entre ambos e Aristóteles — é o *método*. Essa é, na verdade, a chave para todo o naturalismo metodológico, afinal. Não à toa este é o nome que Abrantes (2004) atribui ao naturalismo quineano: trata-se de um naturalismo metodológico porque propõe a “transposição”, por assim dizer, do método das ciências naturais para a filosofia. Mais especificamente, ambos desenvolvem, cada um à sua maneira, sistemas filosóficos que sustentam uma continuidade metodológica entre ciência natural (ou, nos termos de Hume, ‘filosofia natural’) e filosofia (ou ‘filosofia moral’). Quine propõe essa continuidade a partir da rejeição da analiticidade — isto é, da tese de que a filosofia lida especificamente com proposições analíticas, ao passo que a ciência, com

proposições sintéticas —, e Hume, a partir do problema da causalção — isto é, da tese de que a filosofia (natural ou moral) investiga questões de fato *a priori*. Nenhum dos dois nega a existência de proposições analíticas: Quine aceita a legitimidade de proposições analíticas do tipo “nenhum não-casado é casado”, pois elas são proposições cujo valor de verdade pode ser determinado pela mera análise dos termos que a constituem, uma vez que são tautológicas; e Hume, por sua vez, aceita (e, na verdade, em certo sentido, enaltece) relações de ideias como o único modo de adquirir conhecimento certo, universal e necessário. No entanto, ambos recusam, embora por motivos distintos, que seja apenas esse o tipo de sentença à qual cabe a filosofia (moral) investigar. A recusa de Quine é justificada a partir da objeção à legitimidade de proposições analíticas por sinonímia (do tipo “nenhum solteiro é casado”), que é o tipo de proposição “analítica” que geralmente ocupa os filósofos; a recusa de Hume, por sua vez, é justificada simplesmente pela constatação de que esse tipo de proposição concede pouco ou nenhum conhecimento, haja vista que a maior parte de proposições que interessam aos filósofos (morais e naturais) investigar são as que chamaríamos de ‘sintéticas’, uma vez que enunciam questões de fato. Por outro lado, nenhum dos dois nega a possibilidade de conhecimento *a priori*: Quine aceita (e seria um absurdo recusar) a possibilidade de conhecermos proposições analíticas tautológicas, do tipo “nenhum não-casado é casado”, e esse tipo de conhecimento não depende da experiência — isto é, é obtido *a priori*; e Hume, por outro lado, aceita a possibilidade de conhecermos relações de ideias, que por definição só podem ser conhecidas *a priori*. No entanto, ambos recusam, embora por motivos distintos, que seja apenas esse o tipo de investigação que cabe à filosofia (moral) empreender. A recusa de Quine se justifica pela constatação de que proposições analíticas tautológicas, conhecidas *a priori*, na grande maioria dos casos são completamente desinteressantes para os filósofos, exceto em casos muito particulares; a de Hume, por sua vez, se justifica pela constatação de que esse tipo de conhecimento é muito limitado e, na maioria das vezes, o conhecimento que efetivamente interessa (para a vida prática e para a especulação filosófica) é o das questões de fato, que são necessariamente conhecidas *a posteriori*. O conhecimento filosófico é, portanto, no mais das vezes acerca de proposições sintéticas (questões de fato) obtido *a posteriori*. Ora, e não é exatamente esse o tipo de conhecimento característico das ciências naturais (ou, nas palavras de Hume, da filosofia natural)? Nesse sentido, parece natural concluir que Hume e Quine estão propondo a mesma estratégia: a naturalização da epistemologia.

No entanto, o próprio Quine não viu a situação desse modo. Segundo ele (1951/1961, p. 20):

#T9 O empirismo moderno foi, em grande parte, condicionado por dois dogmas. Um deles é a crença em certa divisão fundamental entre verdades *analíticas*, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades *sintéticas*, ou

fundadas em fatos. O outro é o reducionismo: a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum constructo lógico sobre termos que se referem à experiência imediata.

Acontece que, como mostram Chibeni (2011) e Sousa (2017), Quine acreditava — na nossa interpretação, equivocadamente — que Hume teria adotado o “dogma” do “reducionismo radical” em sua versão “ingênua” e “intoleravelmente restritiva”, envolvendo um “empirismo termo-a-termo impossível” e extremamente problemático do ponto de vista filosófico. Sousa (2017) e, principalmente, Chibeni (2011) mostram que, na verdade, Hume não apenas não adotou essas teses empiristas problemáticas, mas também antecipou algumas das posições atualmente atribuídas a Quine, como o holismo e o naturalismo epistemológicos, em versões apropriadas ao contexto de sua filosofia. Na nossa interpretação, Hume, ao propor uma ciência da natureza humana, na verdade propõe uma abordagem naturalista para o estudo da mente e do conhecimento, similar ao naturalismo epistemológico de Quine. Além disso, quanto ao dogma do reducionismo especificamente, interpretamos que Hume, ao discutir a formulação e avaliação de hipóteses, parece ter adotado uma posição próxima ao holismo epistemológico, reconhecendo a importância de pressupor sistemas integrados de proposições, sem os quais não seria possível estabelecer relações complexas como a causalidade; ou seja, interpretamos que a formação de crenças sobre questões de fato não observadas, no sistema de Hume, depende de processos complexos de inferência, não de uma mera análise de ideias isoladas, como Quine pressupõe. No próximo semestre, pretendo analisar com detalhe a divergência entre a (suposta) interpretação de Quine e a de Hume quanto ao reducionismo e ao naturalismo em epistemologia. Abaixo, algumas breves considerações a respeito da direção para a qual pretendo argumentar.

Hume, longe de se limitar a um empirismo ingênuo, reconhece que nossas crenças sobre o mundo não se formam a partir de uma análise isolada de impressões sensoriais, mas sim a partir de complexos de impressões consideradas em bloco, e em padrões que se repetem. Como argumenta Chibeni (2011), Hume compreendia a experiência da conjunção constante não como a soma de impressões individuais, mas como um processo integrado, onde a mente infere regularidades e estabelece conexões causais baseadas em hábitos e crenças naturais. Quine, ao desconsiderar essas distinções, acaba por não reconhecer que Hume já antecipava um tipo de holismo epistemológico. Hume sugere que a formação de crenças sobre questões de fato depende de sistemas integrados de proposições e da interação entre diferentes experiências, em vez de uma simples análise termo-a-termo. Essa visão está muito mais próxima do holismo quineano, que defende que nossas teorias científicas são testadas como um todo integrado, e não em partes isoladas. Ora, Quine propõe uma epistemologia naturalizada, onde a filosofia

se torna uma extensão das ciências naturais, abandonando a busca por fundamentos *a priori*, e Hume, de maneira similar, propõe uma ciência da natureza humana, onde o estudo da mente e do conhecimento deve ser abordado de forma empírica, utilizando métodos científicos, embora Quine pareça não reconhecer que Hume já estava, em seu contexto, propondo uma abordagem naturalista, preocupando-se com as operações da mente como processos instintivos e dependentes de crenças naturais involuntárias. Portanto, ao acusar Hume de um reducionismo ingênuo, Quine ignora a sofisticação da epistemologia humeana, que reconhece a complexidade das inferências causais e a importância de sistemas integrados de crenças. Hume, de fato, pode ser visto como um precursor das ideias quineanas de holismo e naturalismo epistemológico, mas em um contexto adaptado às limitações e conhecimentos de sua época. Em vez de uma interpretação estritamente reducionista, Hume oferece uma visão rica e multifacetada do empirismo, antecipando muitas das críticas e desenvolvimentos que Quine atribui exclusivamente ao seu próprio pensamento.

Ambos defendiam, cada um à sua maneira, que a filosofia deve ser conduzida de maneira similar às ciências naturais, de modo que a investigação filosófica e científica formam um continuum. A continuidade metodológica entre ciência e filosofia defendida por Hume e Quine sugere que a filosofia deve abandonar especulações metafísicas sem base empírica e se alinhar mais estreitamente com os métodos científicos. Hume via a filosofia moral como dependente das mesmas bases empíricas da filosofia natural, enquanto Quine via toda a filosofia como uma extensão da investigação científica, eliminando distinções rígidas entre diferentes tipos de proposições. Ambos defendem que a experiência é a base do conhecimento; são empiristas “natos”. Hume insiste que todo conhecimento significativo sobre o mundo deve ser derivado da experiência sensível, enquanto Quine amplifica essa ideia ao sugerir que até mesmo nossas teorias científicas mais abstratas e nossos sistemas filosóficos são, em última análise, dependentes da experiência sensorial. E, se nosso conhecimento é fundamentalmente empírico, nosso conhecimento é também fundamentalmente falível. Ambos assumem o problema da causalção — “o dilema humeano é o dilema humano” (QUINE, 1969, p. 74) — e, por conseguinte, ambos os filósofos são falibilistas, reconhecendo que nosso conhecimento é sempre provisório e sujeito a revisões. Hume argumenta que, embora não possamos ter certeza absoluta sobre as questões de fato, podemos ter crenças bem fundamentadas baseadas na experiência repetida, mas esse conhecimento nunca será certo, universal e necessário como almejavam os gregos (inclusive Aristóteles). Quine, ao eliminar a distinção entre analítico e sintético, eventualmente sugere que até mesmo as verdades matemáticas e lógicas são revisáveis em princípio, ainda que muito resistentes à revisão. Nosso conhecimento de mundo é sempre provável, e nunca certo. Em suma, “muito embora faltem a Hume as tecnicidades do vocabulário atual (...), ele não somente já traça os contornos do naturalismo

contemporâneo em suas linhas básicas, como também já antecipa respostas que só agora, com melhor evidência empírica, estão sendo obtidas” (GUIMARÃES, 1998, p. 297 *apud* SOUSA, 2017, p. 13). De acordo com Sousa (2017, p. 2), cujo artigo tematiza precisamente “O projeto naturalista de David Hume à luz da epistemologia contemporânea”, “assim como na ciência da natureza física, Hume pretendia construir uma sólida visão da natureza humana com igual rigor e precisão, a partir de alguns poucos princípios que pudessem exprimir leis para regular todo o funcionamento da mente humana”, de modo que “o autor não estava empenhado apenas em mostrar como o conhecimento (das questões de fato) é impossível, mas apenas que é impossível pelas vias que tradicionalmente se acreditava que seria possível”; ou seja, “os conhecimentos sobre questões de fato são possíveis e podem ser justificados por outras vias; podem ser justificados, por exemplo, de modo naturalista, com base no modelo do método fornecido pela ciência da natureza física.” E é por isso que tanto Quine quanto Hume são naturalistas metodológicos.

3.2. Natureza

Outro ponto de convergência entre Quine e Hume, para além de suas respectivas concepções de método, consiste em suas respectivas concepções de natureza (ou, se preferir, de ‘realidade’). Certamente, este ponto depende do anterior, como o seguinte — a cognição — também depende. Como mencionei acima, a chave de comparação entre ambos é o método, e naturalmente disso se segue que o método determina se (e, se sim, como) há outros pontos de convergência e/ou divergência entre os autores. Acredito que a maior convergência entre ambos a respeito deste ponto é o que poderíamos chamar de ‘realismo moderado’ segundo o qual reconhece-se a impossibilidade de conhecer a realidade última de modo certo e definitivo, mas supõe-se que a ciência (ou, nos termos de Hume, a filosofia natural) é bem-sucedida porque corresponde, pelo menos em alguma medida, ao que o mundo realmente é. Trata-se de uma hipótese, é claro, mas de uma hipótese bem plausível. De acordo com Chibeni (2011, p. 249), “hipóteses são proposições sobre questões de fato não observadas, ou mesmo inobserváveis. Neste último caso, que é o caso típico na ciência, não há lugar para nenhuma fundamentação por meio de inferências causais” e “sua legitimidade epistemológica depende, pois, de algum outro processo de fundamentação.” E “embora esse seja um tópico ainda pouco explorado, parece-me, numa análise preliminar, que Hume adota uma posição bastante próxima da que empiristas realistas contemporâneos defendem, ou seja, que a justificação de uma hipótese deriva de sua capacidade de exibir certas virtudes teóricas, como o poder explicativo e a simplicidade”, e que “hipóteses não devem ser avaliadas isoladamente, apenas em comparação com fatos experimentais, mas tomadas em sistemas integrados de

hipóteses, e em comparação com sistemas alternativos”, o que aproxima mais ainda Hume de Quine, apesar do seu desdém (*ibidem*). Intérpretes de Hume enquanto um naturalista, sobretudo Kemp-Smith, “ressaltam o caráter limitado e anacrônico dessa leitura [reducionista, como a quineana] da teoria das percepções [de Hume]”, pois ela “excluiria a legitimidade de uma interpretação realista da conexão necessária ou dos corpos” e “não daria conta de explicar a riqueza e a complexidade de sua teoria da crença, assim como não nos permitiria perceber sua proposta de uma visão mais alargada do papel da epistemologia” (SOUSA, 2017, p. 4). Ou seja, numa leitura naturalista de Hume, é perfeitamente possível equiparar, ainda que com ressalvas quanto às particularidades de cada sistema filosófico, o realismo fisicalista de Quine com o realismo causal de Hume. No entanto, é de se ressaltar que ambos assumem o problema da causação, e portanto nenhum dos dois acredita que de fato temos acesso ao mundo como ele realmente é; no entanto, ambos defendem, cada um à sua maneira, que é melhor acreditar na realidade do mundo do que na sua irreabilidade. Pretendo explorar as semelhanças e as diferenças entre as defesas de ambos os autores quanto a este ponto no próximo semestre, abordando com atenção como essas defesas se relacionam com suas respectivas concepções de método, isto é, com seu naturalismo metodológico.

3.3. Cognição

Finalmente, a cognição. O modo como o naturalismo metodológico de Quine e Hume (e, depois, de Aristóteles) influencia suas respectivas concepções a respeito de qual é, afinal, a natureza da cognição é, no fim das contas, o objeto de investigação desta monografia. Não espero, como não esperava acima, acabar todo o assunto aqui. Pelo contrário, pretendo apenas começar.

Começo este começo com a seguinte citação: “apesar de defendermos que há semelhanças entre Hume e Quine quanto ao apelo à ciência empírica para fundamentar a ciência da natureza humana, reconhecemos que os autores diferem em aspectos fundamentais”, sobretudo no que diz respeito à cognição; “enquanto Hume estaria propondo um naturalismo epistemológico que mantém a epistemologia como disciplina normativa no interior de seu projeto (epistemologia enquanto filosofia mesma), como vimos acima, Quine abre mão desta exigência e a considera um capítulo da psicologia empírica (behaviorismo); propõe uma redução radical da filosofia à ciência e o colapso da epistemologia, da normatividade e da possibilidade de justificação para nossas crenças” (SOUSA, 2017, p. 10). Embora a interpretação de que Quine abandona a normatividade seja problemática, é certo que ele mostra muito apreço pelo behaviorismo enquanto tese que reduz a cognição a comportamentos e estados físicos observáveis, e “isso Hume não aceitaria, embora tenha se permitido especular sobre

possíveis bases ou correlatos fisiológicos dos processos mentais, em algumas passagens periféricas (e.g. T 1.2.5.20, 1.3.8.2 e 1.3.10.7)” (CHIBENI, 2011, p. 351). Desse modo, “poderíamos, talvez, ironicamente observar que embora Quine tenha injustamente recriminado Hume por adotar o ‘dogma do reducionismo’ semântico-epistemológico, ele próprio aderiu tenazmente, durante quase toda a sua vida, a outro enfoque reducionista, desta vez ontológico e metodológico – a redução do mental ao físico –, de fertilidade ainda incerta para o estudo da mente humana, e que tem sido tomado como verdadeiro dogma por muitos dos seguidores de Quine” (*ibidem*). No entanto, nessa comparação “é interessante levar em conta, além dos argumentos específicos que se possam avançar pró e contra cada uma delas, que a versão behaviorista do projeto quineano perdeu interesse até mesmo para ele, em escritos de uma fase mais avançada”; por exemplo, em *From Stimulus to Science* de 1995, apesar de intitular seu livro com essa expressão tipicamente fisicalista, Quine, em último capítulo, “admite que, ao menos quanto ao conteúdo de nossos pensamentos, ‘não tem esperança’ de que possa ser reduzido a noções físicas [...]” (*ibidem*). Nesse sentido, “o fato de o próprio Quine haver, em seus dois últimos livros, reconhecido limitações sérias também na segunda de suas vertentes reducionistas talvez constitua uma sinalização importante de que é tempo de submeter também esse dogma ao escrutínio crítico, por exemplo confrontando-o com o original e rico empirismo de Locke e Hume” (*ibidem*). Em suma, “acreditamos que, embora a interpretação naturalista da filosofia de Hume ressalte as falhas da epistemologia apriorista tradicional, ela não pactua com a tese quineana que defende o colapso desta disciplina e sua simples redução à psicologia empírica, ou seja, não pactua com a ideia de que, ao demonstrar como não podemos justificar, nem apriorista nem empiricamente, nossos juízos causais sobre o mundo, nem nossas crenças sobre a regularidade dos eventos naturais, Hume não teria deixado margem de manobra para uma epistemologia normativa”; na verdade, pelo contrário, acreditamos que “é possível encontrar na filosofia deste autor, fortes argumentos em favor da restituição do caráter normativo à epistemologia, sobretudo a partir de suas análises da natureza de nossas crenças justificadas, através da distinção que estabelece entre produtos da ficção e as crenças através da hipótese do hábito” (SOUSA, 2017, p. 12). Este é um assunto fundamental a ser explorado no próximo semestre.

Outro assunto fundamental quanto à cognição a ser explorado com mais profundidade no próximo semestre é o eu.⁶⁵ Tanto Hume (T 1.4.2.6) quanto Quine (1987, pp. 132–133) assumem que não têm uma ideia clara da identidade e da consciência que constituem uma pessoa, mas ambos têm a intuição de que, seja qual for a solução para o problema difícil da consciência, essa solução envolve, de algum

⁶⁵ Em adendo, num passado recente, realizei uma pesquisa de Iniciação Científica que tematizou, de modo central, o eu — mais especificamente, algumas dicotomias relacionadas à concepção de eu — a partir de uma abordagem (também naturalista) chamada ‘enativismo linguístico’. Esta será uma oportunidade de recuperar alguns resultados dessa pesquisa em vias de enriquecer as considerações a serem feitas nesse debate simultaneamente clássico e contemporâneo acerca do eu.

modo, “o corpo” e “os nervos”. Nem Hume nem Quine investigaram a fundo como isso seria o caso — Hume porque julgava que isso, se fosse possível investigar, caberia mais ao anatomista que ao filósofo moral, e Quine porque reconhecia que, com os recursos científicos disponíveis, ainda não somos capazes de explicar a consciência. Apesar disso, ambos fazem considerações filosoficamente muito interessantes a respeito desse problema que é há muito tempo e ainda hoje em dia muito instigante. Hume, por exemplo, propõe que a nossa concepção de eu é uma ilusão, pois não há identidade pessoal que sobreviva ao tempo, e, no entanto, não somos capazes de evitar acreditar no eu: trata-se de uma crença natural. Essa crença, imbricada com a crença na realidade de relações causais, é fundamental para a nossa sobrevivência, bem como as demais crenças naturais. Quine, por sua vez, colocando em prática sua proposta radical de naturalização da epistemologia, defende que a psicologia (no caso, a psicologia comportamental) e a biologia evolutiva são imprescindíveis para compreender a cognição humana e não-humana, dando margem para toda uma nova perspectiva à qual Hume não tinha acesso. O que me conduz, por fim, ao terceiro e último tópico que pretendo explorar quanto à natureza da cognição nas epistemologias naturalizadas de Hume e Quine: a cognição dos animais.

Ambos os autores prestam especial atenção ao estatuto biológico da cognição, embora cada um com suas respectivas limitações históricas. Hume concebe o entendimento humano de modo que se difere do entendimento dos animais apenas em grau, não em tipo, de acordo com o que propõe Locke em seu *Ensaio*: para Hume, que os animais são “dotados de pensamento e razão” é óbvio (T 1.3.16). Não obstante, a justificação dessa crença no interior de sua filosofia é a seguinte: Hume rejeita que relações causais, as únicas pelas quais prevemos questões de fato, possam ser conhecidas por meio da razão, pois não são deduzidas *a priori* nem induzidas *a posteriori* pela razão; as relações causais, de acordo com a hipótese de Hume, são *imaginações alimentadas pela experiência*, e a imaginação é uma capacidade que não se restringe ao domínio humano. Quine, por fim, que viveu numa era posterior ao advento da *Origem das Espécies* de Darwin e testemunhou a elaboração da Síntese Evolutiva Moderna⁶⁶, desenvolveu uma teoria funcionalista do significado com “raízes firmemente plantadas, ainda que superficialmente, na biologia” (DENNET, 1995, p. 402). Percebe-se, portanto, que para Hume e Quine, a biologia possui um papel fundamental dentre as ciências a serem consultadas no estudo da

⁶⁶ A Síntese Evolutiva Moderna surgiu por volta de 1920 e foi desenvolvida até meados de 1940 como uma forma de sintetizar o conceito de evolução por seleção natural originalmente proposto por Darwin e as até então recentes descobertas de Mendel sobre a relação entre genes e características morfológicas. A conciliação entre o mendelismo e o darwinismo contou com a contribuição de diversos autores, mas “trabalho teórico foi feito principalmente e de maneira independente por R. A. Fisher, J. B. S. Haldane e Sewall Wright” (RIDLEY, 2007, p. 38). Desde a década de 40 até hoje, a síntese evolutiva moderna é paradigmática na biologia e seu sucesso pode ser explicado pelo fato de que a “teoria da hereditariedade de Mendel preencheu uma lacuna importante da teoria original de Darwin” (*idem*, p. 61). Já na época de Darwin, “foi demonstrado que a seleção natural não funcionaria se a hereditariedade fosse controlada da maneira que a maioria dos biólogos imaginava antes de Mendel” (*ibidem*).

cognição, para dizer o mínimo. Isso porque a natureza da cognição, para ambos, é biológica. Nesse sentido, cada um, à sua própria maneira, assumem e defendem a imprescindibilidade de considerar a continuidade do ser humano com as demais formas de vida para compreendê-lo. Pretendo explorar, no semestre que vem, como esses autores convergem e diferem a respeito de como consideram o estatuto biológico da cognição.

Considerações finais

Neste trabalho, que faz parte de uma pesquisa de IC atualmente em andamento (FAPESP, processo 2023/04313-5), busquei indicar como pretendo, no próximo semestre, redigir minha monografia como trabalho de conclusão de curso necessário para a obtenção do título de bacharel em Filosofia. Explorei sobretudo a relação entre método, natureza e cognição nas epistemologias de Hume e Quine contextualizando esses conceitos no sistema filosófico de causa autor e também nos seus respectivos tempos históricos. Descrevi o programa de naturalização da epistemologia, empreendido tanto por Quine quanto por Hume (embora cada um ao seu próprio modo), que basicamente propõe uma reavaliação da epistemologia tradicional, buscando integrar o conhecimento científico com a investigação filosófica. Busquei, a partir de ambas as epistemologias, mapear o terreno da cognição, analisando a natureza do conhecimento inferencial e a relação entre a cognição e o mundo natural, indicando os próximos passos da minha pesquisa. É certo que o naturalismo certamente não acabou (nem começou) em Quine. Como Abrantes (1998 e 2004) nos mostra, há diversos tipos de naturalismos que podemos adotar em aliança com diversos naturalistas. Depois de Quine, o naturalismo teve a oportunidade de se popularizar entre filósofos analíticos e foi adaptado conforme os propósitos de cada um. Alguns desses filósofos, e cujo trabalho pretendo explorar no futuro, são Wilfrid Sellars, Daniel Dennett e John Searle. Não menos importante é John Dewey, predecessor de Quine e dos demais, que efetivamente instaurou o naturalismo no séc. XX, mas infelizmente fora menos enaltecido do que deveria em virtude da ascensão de outros movimentos filosóficos importantes, sobretudo do positivismo lógico. Esses autores, segundo meus planos, ocuparão parte do meu trabalho nesta monografia no semestre seguinte e também parte da minha pesquisa de pós graduação. Além disso, é de ressaltar, e com certa ênfase, que Aristóteles, o terceiro autor principal deste projeto de monografia, finalmente entrará em cena no próximo semestre. Buscarei mostrar que também ele pode ser interpretado como um naturalista, embora sua concepção de ciência e de filosofia sejam muito diferentes das de Hume e Quine. Esta pesquisa, que propõe a comparação entre os naturalismos metodológicos de Quine, Hume e Aristóteles representa não só parte da pesquisa de IC atualmente em curso, mas também os primeiros passos da minha pesquisa de pós-graduação, onde pretendo me aprofundar ainda mais nesse programa extremamente fértil e instigante que é o do naturalismo filosófico.

Agradecimentos

Neste espaço, gostaria de expressar minha gratidão. Primeiro, pelo financiamento da FAPESP e do CNPq que tornaram possível a realização desta monografia. Em segundo lugar, mas não menos importante, agradeço profundamente aos meus orientadores e amigos, Silvio e Lucas, cujas orientações e incentivos foram imprescindíveis para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço também ao meu companheiro Ahmad e à minha amiga-mãe Isabel, cujo suporte emocional e intelectual alavancaram minha jornada em momentos de grande vulnerabilidade. À minha família, por seu amor e apoio incondicional, dedico este trabalho, sobretudo aos meus pais Jorge e Cecília, à minha tia-madrinha Jacqueline e aos meus avós paternos Jorge e Juvendira. Dedico também, e em especial, à memória do meu saudoso irmão Felipe, cuja inspiração e lembrança estiveram e sempre estarão sempre presentes no meu coração, meu eterno agradecimento por sua existência.

Referências bibliográficas

Bibliografia primária

Aristóteles

ANGIONI, L. *Aristóteles: Segundos Analíticos II*. (tradução) Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n°. 4. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2002.

_____. *Aristóteles: Segundos Analíticos I*. (tradução) Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n°. 7. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2004.

_____. *Aristóteles: Metafísica, livros VII e VIII*. Tradução e notas. 2 ed. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.11, 2005.

_____. *Aristóteles: Metafísica IV e VI*. (tradução). Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n° 14. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2007.

_____. *Aristóteles: De Anima Livros I-III* (trechos). Campinas, Brazil: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1999.

BARNES, J. *Aristotle: Posterior Analytics*. Translated with a commentary. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 1993.

HICKS, R. D. *Aristotle: De Anima*. Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, M.A., Fellow and Late Lecturer of Trinity College, Cambridge. Cambridge: University Press, 1907.

Hume

HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Editora Unesp, 2003.

_____. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol 1.

Quine

QUINE, W. V. O. [1995] *From Stimulus to Science*. Harvard University Press, 1998.

_____. [1951] Two Dogmas of Empiricism. In *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, second, revised, edition 1961.

_____. Epistemology Naturalized. In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press, pp. 69-90, 1969.

_____. “Epistemologia Naturalizada”. Tradução de Andréa Maria Altino de Campos Loparic. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. [1969] “Natural Kinds”, in *Metaphysics and Anthology*, eds Jeagwon Kim, Daniel Z Korman and Ernest Sosa, 2nd ed, Wiley, 2012.

_____. *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, Harvard University Press, 1987.

_____. The Nature of Natural Knowledge. In *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Edited by Samuel Gutteplan. Clarendon Press, Oxford, pp. 67-81, 1975a.

_____. Mind and Verbal Dispositions. In *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Edited by Samuel Gutteplan. Clarendon Press, Oxford, pp. 83-95, 1975b.

_____. *The Roots of Reference*, La Salle, III. Open Court, 1973.

_____. *Word and Object*. USA: The Mit Press. 1960.

_____. Structure and Nature. *Journal of Philosophy* 89 (1), pp. 5–9, 1992.

_____. *Theories and Things*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England, 1981.

_____. *SCIENCE AND SENSIBILIA: The 1980 Immanuel Kant Lectures*. Edited by Robert Sinclair. History of Analytic Philosophy, Palgrave Macmillan, 2019.

_____. Naturalism; or, Living Within One’s Means. *Dialectica* 49 (2–4), pp. 251–261, 1995.

Bibliografia Secundária

Aristóteles

ANGIONI, L. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, pp. 75-106, 2010.

_____. Sophistical Demonstrations: A Class of Arguments Entangled with False Peirastic and Pseudographemata. *Ancient Greek Dialectic and Its Reception*, edited by Melina G. Mouzala, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 211-246, 2023.

_____. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy* vol. I, n. 2, pp. xx-xx. São Paulo, USP, 2007.

_____. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. Things are the same as their essences. Notes on Aristotle's Metaphysics Z6. *Analytica*, vol 16 nº 1 e 2, pp. 37-66, 2012.

_____. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (*Segundos Analíticos I.2*). *Manuscrito* vol. 35 no.1, pp. 7-60, 2012a.

_____. Os três tipos de argumento sofisticado. Em: *Dissertatio*, 36, pp. 187-220, 2012b.

_____. (org.) *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Phi., 2014.

_____. Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (APo.71b9-12). *Logical Analysis and History of Philosophy* 19, pp. 140-166, 2016.

_____. Causality and Coextensiveness in Aristotle's Posterior Analytics 1.13. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, pp. 159-185, 2018a.

_____. Geometrical premises in Aristotle's *Incessu Animalium* and kind-crossing. In *Anais de Filosofia Clássica* (Online), Vol. 12, n. xx, p.53-71. Rio de Janeiro, 2018b.

_____. O Léxico filosófico de Aristóteles (III): comentários à *Metafísica* V. 18-30. In: *Dissertatio*, [48] pp. 295-376, 2019a.

_____. What really characterizes explananda. *Prior Analytics* I.30, *Eirene: Studia Graeca et Latina*, Vol. 55, pp.147-177, 2019b.

_____. Aristóteles e a necessidade do conhecimento científico. *Discurso*, vol. 50 n.2, pp. 193-238. São Paulo, 2020.

BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1975.

BARNES, J. Proof and the Syllogism. In: Berti, E. (ed.). *Aristotle on Science*. Padova: Antenore, pp. 17-59, 1981.

_____. *Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BASTOS, D. A Teoria da Demonstração Científica de Aristóteles em *Segundos Analíticos* 1.2-9 e 1.13. *Archai*, n. 30, e03021, 2020

BERRYMAN, S. 'Naturalism in Aristotle's Politics', in *Aristotle on the Sources of the Ethical Life*, Oxford Aristotle Studies Series. Oxford Academic, 2019.

BRONSTEIN, D. Investigação e Paradoxo do Mênon: Aristóteles, *Segundos Analíticos* II 8. *Dois Pontos* vol. 7 n. 3 pp. 107-130, 2010.

_____. *Aristotle on Knowledge and Learning*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CHARLES, D. *The Undivided Self: Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*. OXFORD ARISTOTLE STUDIES. Oxford University Press, 2021.

CORCILIUS, K. Towards a Science of Life: The Cosmological Method, Teleology and Living Things. *Cambridge Companion to Ancient Science*, L. Taub, CUP, pp. 58-78, 2020.

_____. The soul itself in Aristotle's science of living things. Draft of a Later Version to be Published in a Volume Edited by David Lefebvre: *The Science of Life in Aristotle and the Early Peripatos*.

_____. Soul, Parts of the Soul, and the Definition of the Vegetative Capacity in Aristotle's De anima. In: Baldassarri F., Blank A. (eds.) *Vegetative Powers*. International Archives of the History of

Ideas Archives internationales d'histoire des idées, vol 234. Springer, Cham., pp. 13-34, 2021a.

_____. Aristotle's Theory of Animal Agency and the Problem of Self-Motion. *Cambridge Companion to Aristotle's Biology*, S. Connell, CUP, pp. 176-194, 2021b.

HÄHNEL, M. *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, vol 8. Springer, Cham, 2020.

KEIL, G. Metaphysical, Scientific, Semantic and Aristotelian Naturalism. In: *Aristotelian Naturalism*. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, vol 8. Springer, Cham, 2020.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: The Clarendon Press, xviii, 1988.

OWEN, G. Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle. In: DÜRING, I., OWEN, G. (ed) *Studia Graeca et Latina Gothburgensia*, vol. 11, n. xx, pp. 163-190, 1960.

RIBEIRO, F. M. Silogismo e demonstração na concepção de conhecimento científico dos Analíticos de Aristóteles. In Angioni, L. (ed.), *Lógica e Ciência em Aristóteles*, Campinas: PHI, pp. 121-160, 2014.

TEICHMANN, R. Ethics and Philosophy: Aristotle and Wittgenstein Compared. In: Hähnel, M. (ed.), *Aristotelian Naturalism*, Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action, vol. 8. 2020.

SALMIERI, G.; BRONSTEIN, D.; CHARLES, D.; LENNOX, J. Episteme, demonstration, and explanation: a fresh look at Aristotle's *Posterior Analytics*. In *Metascience*, vol. xx n. xx. p. xx-xx, 2013.

THOMPSON, D'Arcy W. Aristotle as a Naturalist. *Nature* n. 91, pp. 201–204. From the Herbert Spencer lecture delivered at Oxford on February 14 by Prof. D'Arcy W. Thompson, C.B. 1913.

ZUPPOLINI, B. Fundacionalismo e Silogística. In: Angioni, L. (Org.) *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: PHI, pp. 161-202, 2014a.

_____. Forma lógica das proposições científicas e ontologia da predicação: um falso dilema nos Segundos Analíticos de Aristóteles. Goiânia: *Philosophos*, v. 19, nº2, pp. 11-45, 2014b.

_____. *Aspectos formais e ontológicos da filosofia da ciência de Aristóteles*. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2014c.

_____. Aristotle's Foundationalism. *Dissertatio* n. 44, p. 187-211, 2016.

_____. *Ontological Underpinnings of Aristotle's Philosophy of Science*. Tese de Doutorado em História da Filosofia Antiga. Campinas: Unicamp, 2017.

_____. Explanation and essence in *Posterior Analytics* II.16-17. *Archai* n. 24, pp. 229-264, 2018.

_____. Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 58, n. 1, p. xx-xx, 2020.

_____. Immediacy in Aristotle's Epistemology. *Phronesis*, pp. 1-28, Brill, 2021.

Hume

BEAUCHAMP, T. L. Editor's Introduction. In HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 7-61, 1999.

CACHEL, A. A mente em Hume: O teatro sem palco. *Revista AdVerbum* 3 (1), pp. 50-58, 2008.

CHIBENI, S. S. Descartes, Locke, Berkeley, Hume e o realismo científico. *Primeira Versão*, IFCH-Unicamp, n. 25, 1990.

_____. Hume on the principles of natural philosophy. *Manuscrito*, 26 (1), pp. 183-205, 2003

_____. A Humean analysis of scientific realism. *Ensaio sobre Hume*, Livia Guimarães (org.), Belo Horizonte (Brazil), Segrac Editora, pp. 89-108, 2005.

_____. Hume e as crenças causais. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina, em outubro de 2005. Uma versão reduzida foi publicada nos anais do evento: Ahumada, J., Pantalone, M. e Rodríguez, V. (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 12. (Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia.) Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006.

_____. As inferências causais na epistemologia de Hume. In: AHUMADA, José; PANTALONE, Marzio; RODRÍGUEZ, Víctor (eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia*. Selección de Trabajos de las XVI Jornadas. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 423-429, 2008.

_____. Hume e o "dogma do reducionismo". *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 124, pp. 343-353, 2011.

_____. Hume e as bases científicas da tese de que não há acaso no mundo. Publicado originalmente em: Principia: an international journal of epistemology, Vol. 16, Nº. 2, págs. 229-254, 2012.

_____. Hume e a razão dos animais. Publicado em Materialismo e Evolucionismo III: Evolução e acaso na hominização. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes (org.). Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, pp. 119-143, 2014.

_____. Hume on unobservable entities. *DoisPontos*, volume 15, número 1, p. 129-141, 2018.

FABIAN, U. C. B. V. Hume e a existência de conexões necessárias na natureza. Dissertação de mestrado. 2022.

KEMP-SMITH, N. [1941] *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Edition published by PALGRAVE MACMILLAN. Introduction by Don Garrett, 2005.

_____. Hume's naturalism. *Mind*, 14 (54), pp. 149-173, 1905.

MATOS, J. C. M. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 263-86, 2007.

Monteiro, J. P. G.. Hume e a Epistemologia. São Paulo: UNESP, 2009.

MORRIS, W. E. e Brown, C. R. "David Hume", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2023.

NORTON, D. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, CUP, 1993.

PRINZ, J. Hume and Cognitive Science. In: *The Oxford Handbook of Hume*, pp. 777–792, 2015.

RIBEIRO, A. S. HUME E A BIOLOGIA: ALGUMAS NOTAS. *Rev. Helius Sobral*, v. 3, n. 2, fasc. 1, pp. 487-507, 2020.

SANTOS, R. S. UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA RAZÃO NOS ANIMAIS: A NATURALIZAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA DE DAVID HUME. *Griot : Revista de Filosofia*, v.23, n.2, p.1-19, 2023

SMITH, P. J. O ceticismo naturalista de David Hume. *Manuscrito - Revista internacional de filosofia*, vol. XIII, N. 1, pp. 69-86, 1990.

SOUSA, C. J. *Hume e o naturalismo epistemológico: aspectos céticos e positivos de sua teoria da crença*. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. 2012.

_____. O PROJETO NATURALISTA DE DAVID HUME À LUZ DA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA: WILLARD QUINE E PHILIP KITCHER. *PROMETEUS* - Ano 10 - Número 23, 2017.

STRAWSON, G. *The Secret Connexion*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

STROUD, B. *Hume*. London, Routledge, 1977.

WRIGHT, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester, MUP, 1983.

———. *A Treatise of Human Nature: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Quine

CARLSON, M. Traditional Epistemology and Epistemology Naturalized. *Logique et Analyse*, vol. 256, pp. 449-466, 2021. Versão eletrônica utilizada: pp. 1-16.

DUTRA, L. H. A. Quine on the nature of the mind: From behaviorism to anomalous monism. In: *Dutra & Mortari* (org.), pp. 279-312. 2000.

FREEDMAN, K. L. Naturalized Epistemology and The Construction of Normativity. A thesis submitted in conformity with the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy Graduate Department of Philosophy University of Toronto, 2001.

FOLEY, R. Quine and Naturalized Epistemology. *Midwest Studies in Philosophy*, XIX, pp. 243-260, 1994.

GIBSON, R. F. Quine on naturalism and epistemology. *Erkenntnis* 27 (1), pp. 57 - 78, 1987.

HOOKWAY, C. Quine and Scepticism. *Quaderns de filosofia i ciència*, 34, pp. 31-40, 2004.

KELLY, T. Quine and Epistemology. In Ernie Lepore & Gilbert Harman (eds.), *A Companion to W. V. O. Quine*. Wiley-Blackwell. pp. 15–37, 2013.

KIM, J. What Is "Naturalized Epistemology?" *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, pp. 381-405, 1988.

LINDERMANN, J. L. Os argumentos de Quine em “Dois Dogmas do Empirismo. *Revista Urutágua - Revista Acadêmica Multidisciplinar*. Universidade Estadual de Maringá (UEM). N. 35, 2016.

MI, C. “What Is Naturalized Epistemology?: The Quinean Project.” In: *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*, pp. 105–27, 2007.

NASCIMENTO, M. B. *O Realismo Naturalista de Quine: Crença e Conhecimento sem Dogmas*. Coleção CLE, 2008.

_____. Relatividade Ontológica e Subdeterminação: Naturalismo e Pirronismo. *Dois pontos*, vol. 4, n. 2, pp.133-158, 2007.

SINCLAIR, R. Quine's Naturalized Epistemology and the Third Dogma of Empiricism. *The Southern Journal of Philosophy* 45, pp. 455-472, 2007.

STROUD, B. [2002] Quine's Physicalism. *Meaning, Understanding, and Practice: Philosophical Essays*. Online ed, Oxford Academic, pp. 95-112, 2003.

TSEHAY, A. “A Critical Reflection on W.V.O. Quine's Naturalized Epistemology.” *International Journal of Research and Analytical Reviews (IJRAR)* Volume 6, Issue 2, 2019.

VERHAEGH, S. *Working from within: the nature and development of Quine's naturalism*. New York, United States of America: Oxford University Press, 2018.

_____. Quine on the Nature of Naturalism. *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 55, Issue 1, pp. 96-115, 2017.

VIDEIRA, L. G. S. Dissertação de Mestrado: *A study on analyticity in the philosophy of Quine*. Universidade Estadual de Campinas, 2016.

PETTERSEN, B. B. *A epistemologia naturalizada de Quine*. Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. 2006.

PILS, R. Quine's Scientific Realism Revisited. *THEORIA*, 86, pp. 612–642, 2020.

Naturalismo em geral

ABRANTES, P. Introdução: Epistemologia e Cognição. In: ABRANTES, P. (Org.). *Epistemologia e Cognição*. Brasília: editora da universidade de Brasília, pp. 9-23, 1993.

_____. Naturalizando a epistemologia. In: ABRANTES, P.. (Org.). *Epistemologia e Cognição*. 1ed. BRASÍLIA-DF: Editora UnB, p. 171-218, 1993.

_____. Imagens de natureza e o método experimental. *Revista Humanidades* v. 9, n. 3, pp. 221-235, 1994.

_____. Naturalismo epistemológico: apresentação. In: Évora, F.; Abrantes, P. (Eds.) *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (UNICAMP), série 3, v. 8, n. 2, pp. 7-26, 1998.

_____. Naturalismo em Filosofia da Mente. In: Ferreira, A.; Gonzalez, M. E. Q.; Coelho, J. C.. (Org.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, v. 4, pp. 5-37, 2004.

ARALDI, C. L.; CHAGAS, F. C.; CARMO, J. S. (Org.) *Naturalism: Contemporary Perspectives*. Série Dissertatio Filosofia. Pelotas: NEPFIL online, 2013.

DRETSKE, F. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

OLIVEIRA, N. Revisitando o Debate entre Naturalismo e Normatividade: Neurociência, Neurofilosofia e Neuroética. *Revista de filosofia Principios*, v. 20, n. 33, pp. 79-103, 2013.

SPIEGEL, T. J.; SCHÜZ, S.; KAPLAN, D. Naturalism – Challenges and New Perspectives. *Topoi*, Volume 42, issue 3, 2023.

Outras referências relacionadas

ABRANTES, P. O Programa de uma Epistemologia Evolutiva. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 16, n.18, pp. 11-55, 2005.

_____. Darwin foi um materialista? *Ciência Hoje*, v. 44, pp. 50-55, 2009.

_____. O que é filosofia da biologia?. In: Paulo C. Abrantes. (Org.). *Filosofia da Biologia*. 1ed. Porto Alegre: ARTMED, v. 1, pp. 11-36, 2011.

_____. Evolução humana: estudos filosóficos. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 25, pp. 75-105, 2013.

_____. Método e Ciência: uma abordagem filosófica. 1. ed. Belo Horizonte: *Fino Traço*, v. 1., 2013.

_____. Linguagem e a evolução da mente humana: a perspectiva de um neurobiólogo. *Cérebro, Evolução e Linguagem*. 1ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. 1, pp. 23-61, 2014.

_____. Natureza e Cultura. *Ciência & Ambiente*, v. 48, pp. 7-21, 2014.

_____. *Imagens de natureza, Imagens de Ciência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, v. 1. 456p, 2016.

_____. *Filosofia da Biologia/Filosofia de la Biologia*. 2. ed. Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, v. 1. 662p., 2018.

_____. Uma mente embebida na cultura. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, v. 6, pp. 7-46, 2018.

_____. Filosofia e Biologia: incursões (primeira parte). *Dossiê Filosofia & Biologia* (Fascículo 1). Revista Helius, pp. 10-71, 2020.

_____. Filosofia e Biologia: incursões (segunda parte). *Dossiê Filosofia & Biologia* (Fascículo 2). Revista Helius, pp. 665-708, 2020.

ABRANTES, P. e AMARAL, F. Funcionalismo e Causação Mental. *Manuscrito* (UNICAMP), Campinas, v. 25, p. 13-45, 2002.

ABRANTES, P. e BERNAL, C. C. Imágenes en la explicación del comportamiento prosocial humano y su evolución. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, Vol. 18, no. 37, 2018.

_____. Competencia y cooperación como imágenes en acercamientos evolutivos del comportamiento social: un panorama histórico. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 5(1), pp. 59-82, 2020.

ABRANTES, P. ; FAGUNDES, J. O. A. A consciência como rede de narrativas: uma perspectiva evolucionista. *Eutomia* (Recife), v. 14, pp. 517-537, 2014.

AYERS, M. *Locke*. (2 volumes em 1). London: Routledge, 1991.

BERKELEY, G. [1710] *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. [S.l.]: Oxford University Press, 1998.

BERNECKER, S.; DUNCAN, P. (ed.) *The Routledge Companion to Epistemology*. Routledge, 2011.

CARNAP, R. *The logical structure of the world: pseudoproblems in philosophy*. Translated by Rolf A. George. University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1967.

_____. The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. In: *Logical Positivism*. New York: Free Press, pp. 224-264, 1959.

CHALMERS, D. J. Facing up to the Problem of Consciousness. In *Journal of Consciousness Studies* 2, pp. 200-219, 1995.

_____. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. *PHILOSOPHY OF MIND: Classical and Contemporary Readings*. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2002.

CHALMERS, A. F. *What is this thing called Science?* 3ª ed. Hackett Publishin Company, Inc. Indianapolis / Cambridge, 1999.

_____. The limitations of falsificationism. In A. Chalmers (Ed.), *What is this thing called science?* 4th ed., pp. 81–96, University of Queensland Press, 2013.

CHIBENI, S. S. Realismo científico empirista? *Principia* 1(2), pp. 255-269, 1997.

_____. Locke on the epistemological status of scientific laws. *Principia* 9 (1–2), Florianópolis, pp. 19–41, 2005.

_____. Locke e a distinção entre qualidades primárias e secundárias. GT de Filosofia da Ciêncial

Publicação eletrônica de livros da Anpof, volume XV2: *Filosofia do Renascimento e Moderna*. Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo (orgs.), pp. 529-536, 2013.

_____. Afirmando o conseqüente: uma defesa do realismo científico (?!). *Scientiæ studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, pp. 221-249, 2006.

_____. Locke e o materialismo. Em MORAES, J. Q. K. (Org.) *Materialismo e Evolucionismo*, coleção CLE, v. 47, 2007.

_____. REALISMO CIENTIFICO EMPIRISTA, *Principia*, 1(2), pp 255-69, 1997.

_____. A INFERÊNCIA ABDUTIVA E O REALISMO CIENTÍFICO. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, 6 (1): 45-73, 1996.

_____. LOCKE E O PROBLEMA DA INDUÇÃO. Trabalho apresentado no III Encontro de Filosofia Analítica, realizado em Florianópolis de 18 a 21 de setembro de 1995, pela Sociedade Brasileira de Análise Filosófica. 1995.

_____. DESCARTES E O REALISMO CIENTÍFICO. *REFLEXÃO*, N. 57, PP. 35-53, 1993.

_____. Berkeley e o papel das hipóteses na filosofia natural. *scientiæ studia*, v. 8, n. 3, p. 389-419, 2010.

_____. Berkeley: Uma física sem causas eficientes, Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 18, n. 2, p. 357-390, 2008b.

_____. Berkeley e o realismo científico, XIII Encontro da Anpof – Canela 2008 – GT de Filosofia da Ciência – Versão provisória, 2008a.

_____. Berkeley e o relógio vazio. Um exercício em filosofia da ciência. *Intelligere*, Revista de História Intelectual, nº 15, 2023.

DENNETT, D.C. “Why You Can’t Make a Computer that Feels Pain.” *Synthese* 38, pp. 415-456, 1978.

_____. “Quining Qualia.” In A. Marcel & E. Bisiach eds. *Consciousness and Contemporary Science*. New York: Oxford University Press, 1988.

_____. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown, and Co, 1991.

_____. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. Published by the Penguin Group, 1995.

DOWNING, L., "George Berkeley", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2021.

DESCARTES, R. [1640] Meditations on first philosophy. In J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans. *The philosophical writings of Descartes*: Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-50, 1984.

DEWEY, J. The influence of Darwin on Philosophy. Chapter 1 in *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. New York: Henry Holt and Company, pp. 1-19, 1910.

ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (Eds.) *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (UNICAMP), série 3, v. 8, n. 2, pp. 7-26, 1998.

FREGE, G. [1892] On sense and reference. Translation. Darragh Byrne and Max Kölbel (eds), *Arguing about Language*. London: Routledge, pp. 49–55, 2009.

GODFREY-SMITH, P. *THEORY AND REALITY: an introduction to the philosophy of science*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2003.

_____. *Darwinian Populations and Natural Selection*. Oxford University Press, 2009.

_____. *Other Minds: the octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*. First edition, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2016.

_____. The subject as cause and effect of evolution. *Interface Focus* 7: 20170022. 2017.

GOMES, L. M. [2020] Filosofia da mente, dualismo e zumbis. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v.21, n.1, pp. 101–116, 2022.

GUTTENPLAN, S. (ed.). *Mind and Language*. Clarendon Press, Oxford, 1975.

O'SHEA, J. R. Normativity and Scientific Naturalism in Sellars' 'Janus-Faced' Space of Reasons, *International Journal of Philosophical Studies*, 18:3, 459-471, 2010.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 32 (127): pp. 127–136, 1982.

_____. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*. 83 (5): pp. 291–295, 1986.

LEVINS, R. and LEWONTIN, R. *The dialectical biologist*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

LEWONTIN, R. C. The Organism as the Subject and Object of Evolution. *Scientia* 77 (18): 65, 1983.

LEWONTIN, R. e LEVINS, R. *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. New York: Monthly Review Press, 2007.

LUDERMIR, T. B. Inteligência Artificial e Aprendizado de Máquina: estado atual e tendências. *Estudos Avançados*, v. 35, n. 101, pp. 85–94, 2021.

MARQUES, V. X. & BRITO, C. "Positing the Presuppositions—Dialectical Biology and the Minimal Structure of Life". *Verifiche* XLIII (1-3), pp. 77-111, 2014.

MARQUES, V. X. Materialismo evolutivo: natureza, dialética e subjetividade. Tese de doutorado pela PUC-RGS, 2014.

_____. The rise and fall of the machine metaphor. In: *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Edited by Agon Hamza and Frank Ruda. PALGRAVE MACMILLAN, 2016.

MATURANA, H. e VARELA, F. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

NAGEL, Thomas. Como é Ser um Morcego? (1974). Tradução. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies* – XIX (1), pp 109-115, 2013

NIDDITCH, P. [ed.]. *An Essay Concerning Human Understanding*. The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Oxford University Press, 1975.

OYAMA, S. Bodies and Minds: Dualism in Evolutionary Theory. *Journal of Social Issues*, 47 (3), 27–42, 1991.

PIGLIUCCI, M. ; KAPLAN, J. *Making Sense of Evolution: the conceptual foundations of evolutionary biology*. The University of Chicago Press, 2006.

_____. e BOUDRY, M. (Org.). *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*. The University of Chicago Press, Chicago and London , 2013.

_____. Between holism and reductionism: a philosophical primer on emergence, *Biological Journal of the Linnean Society*, Volume 112, Issue 2, pp. 261–267. 2014.

POLISELI, L. (Org.). *Textos selecionados de filosofia da ciência II*. Série Investigação Filosófica, Editora da UFPel, Pelotas, 2021.

PINCOCK, C. Carnap's Logical Structure of the World. *Philosophy Compass* 4/6, pp. 951–961, 2009.

POPPER, K. *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*. São Paulo: Livraria Itatiaia LTDA, 1975.

_____. *The Logic of Scientific Discovery*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

PSILOS, S. & Curd, M. (eds.) *The routledge companion to philosophy of science*. Routledge, 2008.

QUARESMA, A. Inteligências artificiais e o problema da consciência. *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, v. 9, n. 16, pp. 1–18, . 2019.

ROLLA, G. e FIGUEIREDO, N. Bringing forth a world, literally. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* [s.v.] [s. n.] pp. 01-23, 2021.

ROUSE, J. *Articulating the world: conceptual understanding and the scientific*. The University of Chicago Press, 2015.

ROSENTHAL, D. (ed.) *The nature of mind*. NY: Oxford UP, 1991.

RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*. First published 1912. Oxford University Press, Second edition, 1998.

_____. *A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. SIMON and SCHUSTER, INC. ROCKEFELLER CENTER, N. Y. Fourth Printing, 1945.

RUTHERFORD, D. *The Cambridge companion to early modern philosophy*. Cambridge University Press, 2006.

SARKAR, S. *Genetics and Reductionism*. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SELLARS, R. W. The Epistemology of Evolutionary Naturalism. *Mind*, New Series, Vol. 28, No. 112 (Oct., 1919), pp. 407-426. Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association., 1919.

_____. Reflections on Dialectical Materialism. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5, No. 2, A First Symposium on Russian Philosophy and Psychology, pp. 157-180. Published by: International Phenomenological Society, 1944.

SELLARS, W. [1956] Empiricism and the Philosophy of Mind. In *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 2 edition, pp. 127- 196, 1963.

_____. *Science, perception and reality*. New York, Humanities Press, 1963.

_____. [1963] Philosophy and the scientific image of man. In *In the space of reasons: selected essays of Wilfrid Sellars*. Mass: Harvard University Press, 2007.

_____. *In the space of reasons: selected essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Edited by Kevin Scharp & Robert Brandom, 2007.

SELIVANOV, Y. The “Myth of the Given”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26 (4), pp. 677-692, 2011.

SEARLE, J. "Minds, Brains, and Programs". *Behavioral and Brain Sciences*, 1980

SOAMES, S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century: The Dawn of Analysis. Volume 1, STU-Student edition. Princeton University Press, 2003.

STROUD, B. *The significance of philosophical skepticism*. Clarendon Press, Oxford, 1984.

TEGG, T. (ed.). *The Works of John Locke*. London, in 10 volumes, 1823.

VARELA, F. J. *Principles of biological autonomy*. New York: Elsevier North Holland, Inc., 1979.

_____. Patterns of life: intertwining identity and cognition. *Brain and Cognition*, v.34. n.1, p.72-87, 1997.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. e ROSCH, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Revised Ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3 Ed. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

Fim