

UMA INVESTIGAÇÃO ACERCA DA RAZÃO NOS ANIMAIS: A NATURALIZAÇÃO DA EPISTEMOLOGIA DE DAVID HUME

Rubens Sotero dos Santos¹

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

 <https://orcid.org/0000-0002-1682-0009>

E-mail: sotero.rubens@gmail.com

RESUMO:

Nosso objetivo central neste artigo é mostrar como as seções *of the reason of animals* sustentam a tese de uma naturalização da epistemologia de Hume. Para tal, ele será dividido em três grandes partes. Na primeira, mostraremos como Hume utilizou a analogia como fundamento para presupor uma continuidade entre as faculdades intelectivas dos animais humanos e não humanos. Na segunda, indicaremos as semelhanças que corroboram a analogia e, na última, apontaremos que as diferenças entre os humanos e demais animais são apenas de grau e nunca de qualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Animais; Epistemologia; Causalidade; Razão. Hume.

AN INVESTIGATION INTO REASON IN ANIMALS: THE NATURALIZATION OF DAVID HUME'S EPISTEMOLOGY

ABSTRACT:

Our main objective in this article is to show how the sections "of the reason of animals" support the thesis of a naturalization of Hume's epistemology. To this end, it will be divided into three major parts. In the first one, we will show how Hume used analogy as a basis for assuming continuity between the intellectual faculties of human and non-human animals. In the second, we will indicate the similarities that corroborate the analogy and, in the last one, we will point out that the differences between humans and other animals are only of degree and never of quality.

KEYWORDS: Animals; Epistemology; Casuality; Reason; Hume.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa – PB, Brasil.

Parte I

A analogia como fundamento da razão nos animais

Mostraremos aqui, na primeira parte, a] o quão importante é, para Hume, as seções *of the reason of animals*. Feito isso, teremos b] que explicar porque ele só dispunha do argumento por analogia para elaborar tais seções. Por fim, c] indicaremos como tal argumento pode ser considerado razoável, isto é, quais critérios garantem um raciocínio por analogia plausível.

As seções *of the reason of animals* passam quase despercebidas no *Treatise* e também na *Enquiry*. No entanto, apesar de possuírem menos de quatro páginas cada, elas teriam o poder de implodir a epistemologia de Hume ou, como parece ser sua intenção, de torná-la um todo coerente e garantir-lhes uma razoabilidade maior. Eis aqui o principal motivo que nos leva a esse artigo.

Sabemos que quanto mais fenômenos diversos uma teoria for capaz de explicar, mais forte ela será. Tendo isso em mente, Hume pretende aplicar sua teoria epistemológica aos demais animais [leia-se – animais não humanos], tentando explicar que, assim como acontece com os humanos, um simples gato ou pássaro, por exemplo, também é determinado a fazer inferências causais não por meio da razão, mas por um instinto ou tendência mecânica. Com isso, acreditamos que sua teoria mostrar-se-á mais completa, simples e forte. Completa porque se torna mais abrangente, dando conta, quiçá, de todo o objeto que lhe caberia: os animais em geral. Simples, porque não precisa de novas hipóteses para dar conta de novos fenômenos, isto é, um mesmo conjunto de hipóteses e postulados é capaz de dar conta de uma variada gama de fatos distintos. Por fim, forte porque uma teoria que resiste a um teste como esse não poderia senão se tornar mais robusta. Sobre isso, diz Hume: “qualquer teoria que nos sirva para explicar as operações do entendimento [...] adquirirá maior autoridade se verificarmos que esta mesma teoria é necessária para explicar o mesmo fenômeno em todos os outros animais” (HUME, 1999, p.165).

Ademais, essa parece ser uma boa maneira para tentar justificar a teoria epistemológica humeana. Isto é, tentar explicar o máximo possível de fatos [a capacidade intelectual dos homens e demais animais] por meio de uma mesma teoria. Assim, essa forma de proceder parece que, se confirmada, garantirá a Hume o que ele buscava: “que este novo enfoque sirva para confirmar todas as observações anteriores” (HUME, 1999, p.165). No entanto, caso sua teoria seja falha, ela não passará nesse teste e restará uma revisão ou seu descarte, pois, como ele mesmo disse, “qualquer hipótese verdadeira suportará esse teste, e arrisco-me a afirmar que nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a ele” (HUME, 2009, 1.3.16.3 P.118).

Encarar esse tema dessa perspectiva parece quase uma provocação à grande maioria das teorias filosóficas, pois elas nascem de um esforço descomunal para mostrar que o humano difere dos demais animais de maneira substancial, sobretudo no quesito intelectual, como se fossem de naturezas distintas; Hume, por outro lado, pretende mostrar que, assim como os animais, os humanos também raciocinam causalmente por meio de instintos e não por uma faculdade considerada soberana [a razão]. A tese kantiana servir-nos-á como o grande modelo dessa cisão – humanos/animais, razão/instintos.

Kant, ao explicar o conhecimento humano, postula que o homem possui o entendimento, que é a faculdade de conhecer por conceitos, e as sensações, que são responsáveis pelas intuições sensíveis. Assim, além de uma consciência transcendental e outra empírica, o sujeito possui um juízo, as categorias e os conceitos puros do entendimento, além da própria razão pura. Para Kant, por exemplo, “o conceito de causa [é] como um conceito necessariamente ligado à simples forma da experiência, e a sua necessidade como a de uma união sintética das percepções numa consciência em geral” (KANT, 1988 p. 88). Ou seja, só temos experiência de fenômenos causais, porque já há no entendimento o conceito puro de causalidade que passa a ser a condição de possibilidade [transcendental] de toda a experiência causal possível. Disso perguntamos: teria os demais

animais também essa estrutural transcendental? Ao que parece, não, pois, disse Kant, “ao falar de objetos no tempo e no espaço, não falo de coisas em si, porque nada sei destas, mas apenas de coisas no fenômeno, isto é, da experiência, como de um modo particular de conhecimento dos objetos, que só é concedido ao homem” (KANT, 1988 P.129-30, destaque nosso). Ora, o fenômeno só é o caso porque ele é o resultado da estrutura transcendental – conceitos, princípios e formas puras da sensibilidade [espaço e tempo]. Desse modo, se o fenômeno só é concedido ao humano, então, só ele possui, por exemplo, o conceito puro, *a priori*, de *causalidade* que, segundo Kant, é a condição para toda experiência causal possível. Desse modo, ao que parece, os demais animais deveriam proceder de outro modo, por conseguinte, a explicação usada para o humano não serviria para explicar o modo como operam os demais animais. Confirmando isso, Kreeta Ranki em seu artigo *The cognitive difference between humans and animals in Hume e Kant* afirma: “Kant divide a mente humana em três faculdades: sensibilidade [faculdade da representação], entendimento [faculdade de pensar os conceitos] e razão [faculdade da inferência]. *Os animais possuem apenas a sensibilidade*”(RANKI, P.3, 2011 – grifo nosso).

De fato, na *Crítica da Razão Pura*, Kant indica a existência de uma diferença substancial entre o humano e os demais animais do seguinte modo:

O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza [...]. Na natureza inanimada ou *simplesmente animal*, não há motivo para *conceber qualquer faculdade* de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. *Só o homem* que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de *certas faculdades*, é também um objeto *meramente inteligível*, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a *estas faculdades entendimento e razão*; *esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas* [demais animais incluídos], porque examina os seus objetos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos [sem dúvida também puros] (KANT, 2001, p.483, destaques nosso).

O humano, assim como os demais animais [ou tudo que é natureza empírica] está submetido à necessidade do mundo natural – empírico. Mas, diferentemente deles, apenas o homem possui certas faculdades, entendimento e razão, e sobretudo a última, que lhe possibilita um ponto de vista qualitativamente distinto, isto é, o retira de sua pura condição bestial e o eleva a uma posição mais nobre – dando-lhe a condição de possibilidade de contemplar não apenas o sensível, mas, em especial, o inteligível. Além disso, Ranki, no artigo supracitado, ao tentar aproximar a tese kantiana humeana, reconhece que

para Hume, é uma diferença de grau: ambos têm as mesmas capacidades, mas os humanos são capazes de usar a razão mais sofisticadamente que os animais. Para Kant, é definitivamente uma diferença no tipo: não importa o quanto os animais treinem suas capacidades, eles nunca atingirão uma consciência semelhante à dos humanos, uma vez que isso exigiria um novotipo de capacidade (RANKI, P.9, 2011).

Não obstante essa insipiente apresentação da tese kantiana, podemos indicar que Kant teria dificuldade em passar nesse teste humeano destinado a estender as explicações da natureza humana aos demais animais. Isso talvez se explique, segundo Hume, porque na história da filosofia

o defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassam a capacidade dos simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie [...]. Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade (HUME, 2009 1.3.16.3 P.118-9).

Com isso em mente, temos a importância e o objetivo que Hume atribuía às seções *of the reason of animals*, pois ele as encarava como “uma espécie de pedra de toque com a qual podemos pôr à prova todos os sistemas desse gênero de filosofia” (HUME, 2009, 1.3.16.3 P.118). Antes, porém, de colocarmos à prova a própria filosofia humeana e observarmos se ela passa nesse teste, cabe-nos mostrar porque Hume só poderia conceber essas seções a partir dos argumentos por analogia.

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. A primeira é por analogia, buscando semelhanças entre tais seres; a segunda seria por meio de uma teoria evolucionista, a partir da qual se elabore a hipótese de uma ancestralidade comum das espécies. 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]. Com efeito, se ele tivesse conhecimento de uma ancestralidade comum, ficaria mais fácil pressupor que as faculdades se desenvolveram gradativamente com o tempo e com o surgimento das novas espécies. Uma vez que este não foi o caso, só lhe restava a maneira mais difícil e menos conclusiva: a analogia.

A analogia consiste em uma comparação entre coisas que têm características similares, frequentemente usada para *ajudar na explicação* de princípios e ideias. Mas, ela também pode servir como o principal argumento para se realizar a inferência de um caso particular a outro.

Todavia, quando a analogia é usada como o principal argumento, a conclusão se torna mais difícil porque ela o faz de forma indireta, isso porque, em geral, tenta explicar algo desconhecido por meio de algo conhecido. Infere-se em paleontologia, por exemplo, certos tipos de comportamento de alguns dinossauros a partir de características que podem ser relacionadas às de outros seres vivos atuais, pelo fato de elas possuírem semelhanças estruturais. Desse modo, a partir de alguns fósseis dentários, infere-se se o animal era carnívoro ou herbívoro. São, portanto, provas indiretas e, por isso, também são menos conclusivas.

Mas por que só restava a Hume o 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. A partir do comportamento análogo, inferimos que os demais seres semelhantes a nós também possuem as mesmas faculdades. Desse modo, 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? Segundo Hume, isso acontece porque “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” (HUME, 1999, p.165). Desse modo, se tenho pulmões e, por isso, respiro, então deve ser isso que faz os demais humanos respirarem. Eis uma analogia. Ademais, se isso acontece com uma espécie, por que não poderia acontecer com outras? Eis aqui a possibilidade de estabelecermos outra analogia.

Desse modo, por se tratar de uma questão de fato, não restava a Hume outra alternativa senão argumentar por analogia ao tratar dos demais animais, pois, como ele mesmo indica, o raciocínio causal já se baseia em uma espécie de analogia. Além disso, Deborah Boyle endossa tal tese ao afirmar que: “tanto no *Treatise* quanto na primeira *Enquiry*, Hume apresenta argumentos por analogia para estabelecer que o raciocínio é essencialmente o mesmo em animais e humanos”

(BOYLE, P.6, 2003).

Uma teoria evolucionista, parece, seria uma opção para se sugerir o que Hume fizera por analogia – pressupor uma espécie de gradação entre as faculdades intelectivas do humano e demais animais –, mas que até mesmo a teoria da evolução apoia-se, em muitos casos, em argumentos por analogia. Dessa forma, devemos procurar saber o que garante a um argumento analógico sua razoabilidade. Sabendo o quão se afigura importante o argumento por analogia humeano, cabe-nos agora mostrar as formas de se garantir um argumento forte.

A analogia, como vimos, baseia-se na semelhança entre os objetos ou eventos comparados, então a semelhança é o ponto crucial para todo e qualquer argumento por analogia. Com base nessa evidência, Hume afirma: “se as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência, tirada dela, é considerada segura e conclusiva” (HUME, 1999, P. 165). As coisas, no entanto, não são tão simples assim, pois as semelhanças apontadas entre dois objetos quaisquer podem ser irrelevantes para a conclusão que se pretende chegar. Tendo isso em vista, indicaremos cinco regras que um argumento por analogia deveria respeitar para ser minimamente de razoabilidade.

A primeira regra consiste em identificar qual o grau de semelhanças entre as características partilhadas pelos objetos ou eventos comparados. As características dos objetos ou eventos comparados devem ter um elevado grau de semelhança e, quanto mais elevada for tal similitude, mais razoável será a conclusão tirada de tal argumento. Desse modo, se os fósseis de dentes de dinossauros são idênticos, em sua forma, a de um animal carnívoro atual, então se pode concluir com razoabilidade que tal fóssil pertencia a um dinossauro carnívoro.

A segunda regra identifica se as semelhanças podem ser puramente superficiais, o que comprometeria a conclusão. Se um argumento por analogia se baseia na semelhança e esta se revela aparente entre os objetos ou eventos em questão, então a analogia termina por se basear em aparência e, com efeito, sua conclusão pode ser desconsiderada. Por exemplo, não é porque todos humanos possuem sangue que todo sangue é igual em sua constituição. Portanto, apesar de haver semelhanças, elas podem ser aparentes e irrelevantes para a conclusão a que se quer chegar, e isso nos leva à próxima regra.

A terceira regra destina-se a identificar o grau de relevância das características semelhantes para a conclusão que se deseja atingir. No caso do sangue, dependendo das características analisadas, a conclusão pode ser uma ou outra. Assim, se se observa apenas a cor, textura e cheiro dos sangues pode-se concluir que eles são todos iguais. No entanto, essas características, no entanto, não são relevantes para tal conclusão. Para afirmar que um sangue é igual a outro, é preciso analisar as características que realmente importam, os antígenos, que são substâncias responsáveis pela produção de anticorpos. Os sangues com antígenos B produzem anticorpos que atacam sangue do tipo A, portanto, sangue do tipo A não é igual ao do tipo B e, pior, é até contrário. Desse modo, é preciso que as propriedades comparadas sejam não apenas semelhantes, mas também precisam ser relevantes para o que se pretende concluir. Tendo isso em vista, a analogia tornar-se-á forte e a conclusão tirada dela será razoável. No entanto, isso ainda não basta para que um argumento por analogia se torne seguro, pois, mesmo que as características sejam relevantes, elas ainda podem ser mínimas quantitativamente para se chegar à conclusão esperada. Isso nos leva à próxima regra.

A quarta regra preconiza que é preciso ter um número relevante de características semelhantes igualmente relevantes. Não é incomum que o observador se prenda a uma característica, exatamente por ela ser relevante, para, a partir dela, tentar concluir algo que, se analisado com cuidado, seria desautorizado por outras características igualmente importantes entre os objetos ou eventos da analogia. Assim, por exemplo, possuir asas é, talvez, a característica mais importante das aves, mas não podemos concluir, por essa única propriedade, que o ser que

vimos bater asas outrora era um pássaro, pois ele poderia ser um morcego. Na mesma linha, não se pode concluir que todo ser que possui asas voa, por mais que isso seja a regra. Nesse caso, é preciso analisar o tamanho das asas, o tipo de plumagem, algumas características dos órgãos internos e o tamanho do animal para saber se ele teria a capacidade de voar. Desse modo, quanto maior o número de semelhanças relevantes, mais forte será a analogia.

A quinta e última regra visa a identificar, na natureza, o grau das diferenças das características usadas na analogia. Convém avaliar o seguinte: as diferenças entre os objetos ou eventos comparados são maiores ou menores que as semelhanças? Elas possuem uma diferença de grau ou de qualidade? Eis algumas questões importantes ao se argumentar por analogia. Podemos aqui trazer o conhecido exemplo do relógio. Se alguém encontrar um relógio perdido em uma ilha inabitada deverá concluir que alguém o deixou lá outrora e não supor que o relógio surgiu sozinho naquele lugar. Daí, ao comparar o relógio ao Cosmos, pode-se perguntar: se o relógio que é infinitamente mais simples nesta relação precisa de um relojoeiro, por que o Cosmos não precisaria de um criador? Esse é um exemplo de argumento por analogia que extrapola a quinta regra. Primeiro, porque as diferenças entre o um e outro beiram o infinito. Em decorrência disso, eis o segundo motivo, as diferenças ultrapassam as possíveis semelhanças que serviriam à analogia. Terceiro, a diferença entre o relojoeiro e o criador do Cosmos seria de qualidade e não de grau. Portanto, a semelhança exigida para um argumento por analogia se perde completamente.

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. Podemos ainda acrescentar o princípio da parcimônia, que Hume explica da seguinte forma:

Concordar-se-á que o esforço máximo da razão humana consiste em reduzir a 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 (HUME, 1999, p.112).

É exatamente isso que Hume pretende ao propor uma espécie de gradação entre humanos e demais animais, mostrando que suas teses epistemológicas são capazes de explicar não apenas os fenômenos humanos, mas também os demais animais. Assim como o princípio da parcimônia o exige.

A partir disso tudo, a afirmação humeana segundo a qual “se as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência, tirada dela, é considerada segura e conclusiva” (HUME, 1999, p. 165) poderia ser reelaborada do seguinte modo: se as causas são inteiramente semelhantes, relevantes e ultrapassam as diferenças, a analogia é mais razoável a inferência tirada dela é considerada segura. Feito isso, temos talvez a forma que melhor pode garantir a razoabilidade dos raciocínios por analogia.

Apresentados tais pressupostos, cabe-nos agora adentrar propriamente nas seções *of the reason of animals* e mostrar se elas obedecem às regras da analogia que indicamos acima e, se as teses humeanas passam realmente em seu próprio teste.

Parte II

Das semelhanças entre as faculdades intelectivas dos homens e demais animais

Mostraremos agora o argumento por analogia apresentado por Hume. Mais especificamente, 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. Faremos isso a partir do seguinte argumento: assim como os humanos, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais. Desse modo, ou eles estabelecem as relações causais por meio de um

instinto ou por meio da razão. Ora, sabemos que não é por meio da razão, logo, seria por meio de instintos. Como causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e as inferências causais entre humanos e os demais animais são semelhantes, conclui-se que ambos possuem causas semelhantes. Portanto, são passíveis da mesma explicação, isto é, partilham do mesmo princípio.

Começaremos por mostrar que os demais animais raciocinam causalmente. Em seguida, mostraremos porque tal raciocínio não é derivado da razão. Restando, depois, defender a ideia de que a experiência, juntamente com os instintos, ganham força. Uma vez indicando que os demais animais raciocinam causalmente a partir da experiência, explicaremos porque é forçoso, devido às regras da analogia e do método experimental, concluir que aquilo que permite ao humano fazer inferências causais [instinto] é o mesmo que permite aos demais animais.

A premissa maior de nosso argumento central diz: assim como o humano, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais. Cabe-nos agora defendê-la. Para Hume, o alcance do raciocínio causal ultrapassa o humano, fazendo-se também presente nos demais animais. Estes não só conseguem raciocinar causalmente como também têm essa capacidade como algo indispensável, sobretudo, nas tarefas mais básicas, como evitar perigos, por exemplo. Isso é tão claro que “a primeira ação do primeiro animal que escolhermos nos fornecerá um argumento incontestável da presente doutrina” (HUME, 2009, 1.3.16.2 p.118), diz-nos o filósofo. Assim, 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, 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.

Como essa premissa parece dada, deixaremos para confirmá-la sempre que possível ao defendemos as próximas premissas. O que, no entanto, não é tão fácil de decidir é se as inferências feitas pelos animais baseiam-se ou em um instinto ou ocorrem por meio da razão. Mostraremos agora porque não poderia ser por intermédio da razão.

Os raciocínios causais no humano se baseiam em um instinto chamado hábito e não na razão clássica. Os mesmos motivos que retiram os raciocínios causais da égide da razão, colocando-os no domínio do hábito, servem a nosso. Ora, se os humanos, enquanto seres dotados de razão, prescindem dessa faculdade em suas inferências causais, então não haveria motivos razoáveis sequer para defender que os demais animais, reconhecidos por sua irracionalidade, usariam o que não têm para inferir causalmente. Ademais, as inferências causais não se baseiam em qualquer argumento ou processo racional e, mesmo que assim fosse, elas seriam “demasiado abstruso para observação de entendimentos tão imperfeitos, já que, para descobri-lo e observá-lo, se necessita do máximo cuidado, atenção e temperamento de um filósofo. Portanto, os animais não são guiados pelo raciocínio nestas inferências” (HUME, 1999, p.166).

Ainda com base nesse postulado, 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. Tal comportamento traria desvantagens que inviabilizariam a própria vida, sobretudo, na selva. Tal comportamento, portanto, não seria preservado pela seleção natural. Com base nisso, pode-se concluir de forma razoável 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. Se o fato é duvidoso com respeito aos homens, parece que

não admite dúvida em relação aos seres irracionais (HUME, 1999, p. 166).

Esse outro princípio é o hábito. A razão prescinde da experiência e, com efeito, da repetição, enquanto o hábito, a exige. Desse modo, o hábito, responsável pelas inferências causais, precisa da experiência para identificar as conjunções constantes e, portanto, quais causas produzem seus respectivos efeitos. É assim que funciona em relação ao humano. Mostraremos agora que o mesmo se repete no que concerne aos demais animais. Sobre isso, Hume diz que

Parece evidente que os animais, como os homens, apreendem muitas coisas da experiência e inferem que os mesmos eventos resultarão sempre das mesmas causas. 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 (HUME, 1999, p.165 grifo nosso).

Ora, se não é por causa da razão *a priori* que os demais animais identificam quais causas produzem determinados efeitos, então, parece restar apenas a experiência [o *aposteriori*] como responsável por tais descobertas. Afinal, ou a descoberta das causas se dá anteriormente à experiência ou ocorre a partir dela. Ora, não poderia ser antes da experiência. Logo, deve ser a partir dela. Essa premissa pode ser confirmada também pelo primeiro animal que observarmos. Os animais mais novos são, via de regra, mais inexperientes que os mais velhos e o motivo parece ser um: os mais velhos tiveram mais tempo para aprender mais com todas as experiências. Um leão em torno dos seus cinco anos de vida terá suas técnicas de caça muito mais apuradas do que um jovem leão recém iniciado nessa árdua tarefa. Isso pode ficar ainda mais evidente se observarmos os casos de animais criados em cativeiros: se estes forem colocados na vida selvagem repentinamente, muitos dificilmente sobreviverão aos primeiros dias, pois lhes faltam experiência – seja de caçar, seja de se proteger de predadores.

Segundo Hume, isso fica “mais evidente se se considerarem os efeitos da adstração e da educação sobre os animais, aos quais, mediante a aplicação de castigos e recompensas, se pode ensinar a efetuar qualquer classe de atividades, inclusive as mais contrárias aos seus instintos” (HUME, 1999, p.166). Assim, temos o exemplo de cachorros ou elefantes andando sobre apenas duas patas [“ereto”]; golfinhos que fazem nadados, saltos e interação com humanos; aves que manipulam alguns objetos; macacos que andam de bicicleta; ratos que cumprem algumas tarefas e manipulam alguns objetos etc. Desse modo, cada um desses exemplos é o caso porque os animais são capazes de fazer inferências causais.

Devido às experiências passadas que mostram que determinadas causas provocam determinados efeitos, os animais aprendem que objetos semelhantes produzem efeitos semelhantes. 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]. Portanto, 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. Ainda sobre isso, diz Hume: “é unicamente por meio do costume que a experiência opera sobre eles [demais animais]” (HUME, 2009, 1.3.16.8 p.119).

Na seção *of the reason of animals*, Hume vai um pouco além ao afirmar: “o próprio raciocínio experimental, que possuímos em comum com os animais, e do qual depende toda a conduta da vida, nada é senão uma espécie de instinto ou poder mecânico” (HUME, 1999, p.168). 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. Tal capacidade de fazer inferências causais é espontânea, irrefletida: “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” (HUME, 2009, 1.3.8.13, p.72). Esse é um motivo razoável para os demais animais possuírem tal habilidade. 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.

Antes, porém, de concluirmos a primeira parte de nosso argumento central, cabe ainda indicar uma distinção importante que Hume faz. Para o referido filósofo, há duas espécies diferentes de instintos:

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 (HUME, 2009, 1.3.16.5. p.119).

No primeiro caso, podemos citar os animais domésticos que identificam seu lar e seu dono, evitam certas situações e objetos etc. Tais casos parecem não deixar dúvidas de que são derivados da experiência, isto é, os animais aprendem no dia a dia tais relações causais. Isso, porém, parece não ser o caso do segundo tipo de instinto. Como exemplos de atos relativos à autopreservação e à propagação da espécie, temos 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..

Assim, 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. Mas, diferentemente dos casos ordinários, o segundo tipo de instinto parece prescindir da experiência. Vejamos o 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. A pergunta que fica é: como uma criatura prematura “sabe” que, dentre todas as outras possibilidades possíveis, apenas essa lhe garantirá sua sobrevivência? 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 momento².

Em relação aos atos mais ordinários, podemos concluir a primeira parte de nosso argumento central que diz: assim como o humano, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais. Desse modo, ou eles estabelecem as relações causais por meio de um instinto ou por meio da razão. Ora, não é por meio da razão, logo, é por meio de instintos. Feito isso, vamos agora à segunda parte que diz: como 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.

Parece razoável, pelo que já defendemos aqui, afirmar que a capacidade de se realizar inferências causais por parte dos demais animais é semelhante à capacidade humana. Como esse é um argumento por analogia devemos submetê-lo às regras que um bom raciocínio analógico deveria obedecer para ser considerado razoável. Referimo-nos às cinco regras apresentadas acima, combinadas com as regras do raciocínio experimental.

A primeira regra da analogia diz que deveríamos identificar qual o grau de semelhanças entre as características partilhadas do argumento em questão. As características partilhadas seriam a ausência da razão clássica nos raciocínios experimentais, o instinto do hábito, a exigência

² Abordamos esse tema em dois capítulos de livros da ANPOF intitulado, respectivamente, A autorrefutação humeana nas seções *of the reason of animals* e Resposta darwiniana à autorrefutação de Hume.

da experiência e a própria capacidade de estabelecer laços causais. No que tange à razão clássica, vimos que ela não é a responsável pelos raciocínios causais nos humanos e, muito menos, nos demais animais. Em relação ao hábito e à experiência, vimos que ele é sensível à repetição [experiência de conjunções constantes] e que impele, de forma mecânica, a mente a passar do fato presente ao ausente. Parece razoável afirmar que os animais após observarem certas conjunções constantes realizam inferências causais de forma mecânica: macacos não apenas se protegem como avisam do perigo ao presenciarem alguma águia próxima ao bando, por exemplo, e cada membro do bando, ao escutar o sinal de perigo, se protege desesperadamente [mais ou menos como acontece quando alguém avisa de um tiroteio, ao algo do tipo], isto é, ao escutar ou ver a águia, os macacos inferem o perigo e buscam abrigo.

A segunda regra consiste em detectar se as semelhanças podem ser puramente superficiais, o que comprometeria a conclusão. Ora, 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. Vale ressaltar, no entanto, que não pretendemos afirmar que os demais animais conseguem, por exemplo, elaborar inferências complexas indo além do imediato como saber porque a carne apodrece ou o fogo queima. Assim, apesar de possuírem a mesma capacidade, há uma diferença notável entre eles, mas, como disse Matos, trata-se de uma diferença de grau, jamais de qualidade (Cf. Matos, 2004 p.12). No momento, podemos indicar que as semelhanças seriam superficiais se tivéssemos fazendo a analogia baseada no formato da cabeça dos seres ou no tamanho deles, por exemplo, ou se considerássemos características irrelevantes do hábito como se ele passasse a “funcionar” com duas ou cinco experiências iguais.

A terceira sugere identificar o grau de relevância das características semelhantes para a conclusão a que se pretende chegar. É relevante que o hábito seja instintivo e sensível à repetição, primeiro, porque 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. Segundo, 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 teríamos ainda que supor, no humano, como fizera Kant, que este não possuiria, como responsável por tais raciocínios, algo tão primitivo e simples como um instinto. Isto é, se o hábito não fosse instintivo nos dois casos, haveria uma diferença de grau e não mais de qualidade entre os animais humanos e não-humanos. E, com efeito, o argumento analógico ficaria comprometido.

A quarta regra sugere-nos verificar se há um número relevante de características semelhantes igualmente relevantes. Estamos apontando quatro características que parecem suficientemente relevantes e elas parecem uma quantidade adequada para nosso propósito. Referimo-nos: 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. Os pontos 2 e 3 parecem ser os mais importantes pelos motivos já apontados na regra anterior. O ponto 4 é, não apenas relevante, mas também é o mais fundamental e decorre dos três pontos anteriores. Afinal, é a capacidade de estabelecer laços causais que está em jogo. Os pontos 1, 2 e 3 apenas indicam que isso se daria da mesma forma em ambos. A diferença seria apenas de grau, ou seja, alguns conseguem fazer inferências causais mais complexas que outros. É importante que os animais não-humanos não estabeleçam seus laços causais por uma razão clássica para que a analogia ganhe força. É forçoso também que, assim como acontece com o humano, os animais raciocinem de forma mecânica, instintiva e, desse modo, o hábito se torna o instinto mais provável para tal tarefa fundamental dos seres. Do mesmo modo, as relações causais seriam descobertas na

experiência, pois é assim que também ocorre entre o humano. Talvez haja outras características igualmente importantes que estamos deixando de lado, mas, ao que parece, essas quatro ajudam a deixar nosso argumento mais consistente.

Vale notar que essa regra se torna um pouco vaga porque ela exige uma quantificação: importa saber o número de características relevantes. Não há uma regra estabelecendo que sejam três, sete ou quinze a quantidade de características relevantes para que o argumento fique devidamente legitimado. No entanto, parece que a próxima regra busca colocar um limite nessa quarta regra.

Por fim, a quinta regra diz que deveríamos identificar a natureza e o grau das diferenças das características usadas na analogia. Assim, 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.

Podemos encontrar muitas características importantes para fazer uma analogia e ela parecer bem fundamentada, mas, e se ficar uma diferença de fora que seja igualmente relevante e que desautorize a conclusão? Para exemplificar essa possibilidade: moreias e serpentes possuem uma morfologia análoga, isto é, têm um corpo longo e cilíndrico, o que lhes possibilita agilidade debaixo d'água. Nenhuma delas possui patas, não são dotadas de escamas, no entanto, apesar dessas e de outras características semelhantes, elas são de espécies completamente distintas. Assim, enquanto as moreias são peixes, as serpentes são répteis. As características apontadas são, pois, insuficientes, porque, no final, não são realmente relevantes para se concluir que ambas são próximas. Seu ancestral comum é distante. Desse modo, vemos 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.

Posto isso, temos a premissa maior da segunda parte de nosso argumento central defendida: como causas semelhantes produzem efeitos semelhantes, e as inferências causais entre homens e demais animais são semelhantes. Então, a conclusão parece seguir naturalmente, a saber: ambos possuem causas semelhantes. Portanto, são passíveis da mesma explicação, isto é, partilham do mesmo princípio.

Assim, defendemos que as causas são semelhantes nos animais humanos e não humanos porque, por exemplo, 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” (HUME, 2009, 1.3.16.2 p. 118). Além das regras para a analogia aqui apresentadas, apoiamos também essa conclusão nas regras para se julgar raciocínios experimentais apresentadas. Mais especificamente baseamo-nos no princípio da parcimônia. Desse modo, 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. Até porque, 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. Como isso parece desrazoável, o mesmo argumento se aplica à tentativa de estabelecer uma diferença de grau entre humanos e demais animais. Acerca disso, diz Hume:

As observações anatômicas feitas sobre um ser animado estendem-se, por esta espécie de raciocínio [analógico], a todos os seres animados. 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 (HUME, 1999, p.165).

O que está por trás desse raciocínio é o mesmo princípio que aplicamos ao nosso problema: a parcimônia. Com base em elementos anatômicos, esse tipo de questão deixa pouco espaço para a dúvida, pois é facilmente comprovado em uma autópsia. Apesar das diferenças que existem entre os corações de ratos, elefantes e humanos, por exemplo, eles continuam sendo corações. Ora, 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. Os demais animais possuem muitas estruturas cerebrais em comum com os humanos.

Com base em tudo o que apresentamos até aqui, parece que temos nosso argumento central razoavelmente fundamentado. Convém lembrar: assim como o humano, os demais animais são capazes de estabelecer relações causais. Desse modo, ou eles estabelecem as relações causais por meio de um instinto ou por meio da razão. Ora, não é por meio da razão, logo, seria por meio dos instintos. 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.

Poderíamos terminar por aqui, mas achamos por bem, fazer uma breve investigação sobre as diferenças entre as faculdades intelectivas dos homens e demais animais.

Parte III

Das diferenças entre as faculdades intelectivas dos homens e demais animais

Uma vez que já indicamos as semelhanças entre as faculdades intelectivas dos homens e dos demais animais, agora apontaremos as diferenças entre eles. Mostraremos a explicação humeana de como uns superam os outros nesse quesito. Além disso, veremos que tais diferenças são apenas de grau e nunca de qualidade e, com efeito, a analogia feita por Hume continua forte, pois se está comparando seres semelhantes, sobretudo, em suas capacidades intelectivas.

Parece indubitável o fato de que alguns animais são extremamente mais inteligentes que outros. Assim, um pardal se revela mais limitado do que um cachorro em suas habilidades intelectivas, o mesmo acontece entre um peixe-boi e um chimpanzé ou entre um rato e um golfinho e, sobretudo, entre um gorila e um *sapiens*. Mas isso não existe apenas entre membro de espécies distintas, pois dentro da mesma espécie também há uma enorme variedade de graus nas habilidades intelectivas dos seres. De fato, em uma linhada de leões ou lobos alguns serão mais habilidosos que outros em alguns pontos que podem ser cruciais para sua sobrevivência; de igual modo, poucos *sapiens* possuem o talento para os números como Einstein, a sensibilidade musical de um Mozart ou a criatividade de um Michelangelo. Todavia, não há qualquer espaço razoável para afirmar que há uma diferença de qualidade entre Einstein e algum professor de ciência do ensino fundamental: ambos se diferenciam apenas e tão somente por graus. Um compositor de *funk* carioca, apesar de criar músicas pobres em termos melódicos ou harmônicos, tem composições que se diferenciam das de Mozart apenas em grau. Sendo assim, se não há uma diferença de qualidade entre as habilidades de um Michelangelo e de um artista da sua esquina, mesmo havendo uma diferença de grau gritante entre ambos, então por que haveria uma diferença de qualidade entre um cachorro e um golfinho ou entre um chimpanzé e um *sapiens*?

Assim, tendo em vista que não há espaço para uma diferença de qualidade, de natureza, entre as habilidades cognitivas dos animais em geral [*sapiens* incluso], mostraremos agora como Hume explica como uns [espécies ou indivíduos] chegam a superar outros. O filósofo, em uma nota de rodapé na seção *of the reason of animals* da *Enquiry*, apresenta-nos nove causas que

explicam as diferenças, às vezes gritantes, entre a capacidade intelectual dos homens e dos demais animais. A primeira, segundo ele, diz respeito à atenção, memória e observação:

1) Ao termos vivido por algum tempo e nos acostumados com a uniformidade da natureza, adquirimos um hábito geral pelo qual transferimos sempre o conhecido ao desconhecido e concebemos que o último se parece com o primeiro. Por meio deste princípio geral e habitual, consideramos que um raciocínio pode basear-se em um único experimento e esperamos um evento similar com algum grau de certeza, se o experimento foi feito com exatidão e livre de toda circunstância estranha. Consideramos, portanto, de grande importância observar as consequências das coisas, e como uma pessoa pode superar em muito a outra em atenção, memória e observação, o que produzirá uma grande diferença em seus raciocínios (HUME, 1999, p.167).

Adultos são, em geral, mais experientes que crianças e jovens devido às inúmeras experiências vividas ao longo dos anos e isso os possibilita a tomar decisões mais acertadas do que os jovens, abrindo, assim, espaço para uma diferença comportamental entre um e outro. Porém, ter vivido muito nem sempre é a garantia de um bom comportamento, pois alguns ou são displicentes [não são bons observadores], outros possuem memórias fugazes, outros revelam déficits de atenção e ainda alguns outros têm esses três problemas conjuntamente. Desse modo, segundo Hume, alguém que consegue concentrar sua atenção mais que outro em determinados assuntos/problemas, também sairá à frente numa competição [vida]. O mesmo acontece com quem tem problema de memória e/ou é um péssimo observador e deixa passar oportunidades dos mais variados tipos. Essas três capacidades são encontradas em diversos graus entre os *sapiens* e isso não os torna de natureza distinta.

Claro que isso não se restringe só aos *sapiens*, haja vista que a observação, a memória e a atenção são encontradas nos mais variados animais das mais variadas formas. Assim, enquanto elefantes são conhecidos por sua extraordinária memória, alguns peixes têm memórias quase que inexistentes; enquanto as águias são extremamente observadoras e atentas, um bicho preguiça ou um panda não são tão habilidosos nesses quesitos. Isso fica mais claro se analisarmos filhotes/presas e adultos/predador, pois quando aparece a oportunidade quase nunca os filhotes se saem melhor. Ademais, de forma análoga ao que ocorre com os *sapiens*, alguns peixes possuem a memória, mesmo que levemente, melhor do que a do resto do cardume e isso pode significar a diferença entre viver e passar seus genes adiante ou morrer. O mesmo vale para aquelas aves de rapina mais atentas e experientes: as que tiverem algum déficit em comparação as demais do bando podem ser extintas precocemente.

O segundo ponto que Hume indica trata da diferença de grau entre os seres do seguinte modo: “2/ Se um efeito é produto de uma complicação de causas, uma mente pode ser mais ampla que outra e estar mais bem capacitada para abarcar todo o sistema de objetos e inferir acertadamente suas consequências” (HUME, 1999, p.167).

A questão aqui consiste em entender o que seria essa mente ampla. Ao que parece, é aquela capacidade mental destinada a abarcar um grande número de causas difusas, retirando alguma inferência razoável delas. Com efeito, entender o que aconteceu logo depois do evento conhecido como *Big Bang*, por exemplo, requer uma estrondosa capacidade para abarcar todos os quase infinitos efeitos de lá decorrentes: cada átomo de hidrogênio, hélio, estrelas, planetas, galáxias, energia e matéria escuras, gravidade, eletromagnetismo etc. Enquanto poucos conseguem lidar com tal temática, a maioria dos mortais se perde em simples relações causais e termina por achar que existe mau olhado, que fantasmas existem e os cães os percebem ou que eventos naturais [chuva, terremotos ou furacões] são provocados por deuses ou demônios.

De forma análoga, alguns animais são mais habilidosos para lidar com um conjunto de causas do que outros. Isso fica mais claro na adestração, haja vista que é muito mais fácil destrar

um cachorro para trabalhar na identificação de pessoas soterradas ou encontrar drogas escondidas do que treinar um gato ou um rato para realizar tais funções. Essa dificuldade aumenta quando se trata de animais mais “primitivos” na escala evolutiva, como aves ou répteis.

A terceira causa, segundo Hume, é bem parecida com a segunda, ao considerar que os seres se diferenciam entre si porque: “3] Um homem é capaz de manipular uma cadeia de conseqüências mais longa do que outro [homem]” (HUME, 1999, p.167). Ou seja, não é preciso que haja uma miríade de causas para que os homens se percam, eles, em geral, não conseguem dar conta de causas definidas, porém, em uma grande sequência. Por exemplo, podemos supor que as seleções natural e sexual levaram do verme ao *sapiens* de forma lenta, gradual e não dirigida. Trata-se de uma cadeia de causas demasiada longa [de aproximadamente 4 bilhões de anos] para alguns conseguirem acompanhar sem se perder. Mas quem não é capaz de entender ou mesmo aquele que rejeita tal teoria, não é qualitativamente diferente em relação aqueles que a compreendem.

Do mesmo modo como ocorre nas causas anteriores, essa diferença vai da mais imperceptível a mais evidente diferença de grau entre um e outro. E, de igual modo, isso também se aplica aos demais animais: em geral, os mamíferos são mais habilidosos nesse ponto, sobretudo, aquelas espécies mais recentes na história evolutiva. O macaco prego faz algo incrível, pois ele usa ferramenta para se alimentar. Eles descobriram que, por debaixo da casca dura do coco, há uma parte comestível e nutritiva. Contudo, para conseguir esse alimento é necessário fazer muitas inferências. 1] consiste em perceber que, dentro do coco, existe algo que serve de alimento; 2] que o coco esteja seco [pois, ele verde, é quase impossível abri-lo]; 3] que é necessário o uso de um objeto sólido e resistente para bater no coco e abri-lo; 4] que é preciso apoiar o coco em uma superfície sólida; 5] que duas ou três batidas não serão suficientes para se ter o efeito esperado. Desse modo, são pelo menos 5 relações causais que o macaco prego precisa fazer [seja lá de que modo for] para chegar ao resultado final.

A quarta causa que leva os seres a se diferenciarem em suas habilidades cognitivas é, segundo Hume, representada pelo fato de que: “4] Poucos homens podem pensar por longo tempo sem misturar as ideias e confundir umas com as outras. Esta debilidade aparece em vários graus” (HUME, 1999, p.167 grifo nosso). Ora, essa está ligada à primeira no quesito atenção, mas ele vai além, ao dizer que essa falta de atenção é uma debilidade encontrada em vários graus, o que permite misturar e confundir coisas apenas aparentemente semelhantes. Assim, não é incomum confundir o que Einstein chamou de energia em sua famosa fórmula $E = m.c^2$ [energia é igual a massa vezes a velocidade da luz ao quadrado] com conceitos esotéricos/exotéricos e, de forma geral, com aquilo que é usado por charlatões: ‘fulano está com uma energia ruim, sicrano está com uma energia pesada, tais cristais emitem más energias etc.’ Desse modo, se massa equivale a energia, então, concluem eles, tudo é energia e, por isso, tais energias afetam as pessoas, os objetos etc.

Como Hume indicou, essa debilidade aparece nos mais variados graus, mas não podemos dizer, por isso, que quem costuma confundir conceitos e chegar a conclusões completamente absurdas possua uma diferença de natureza em relação àquele que muito raramente comete tal erro. Como foi dito, existe, entre ambos, apenas uma diferença de grau. Um caso que acontece frequentemente com os demais animais é causado pelo mimetismo: besouros, por exemplo, desenvolveram uma espantosa capacidade para se camuflar e fazem isso de tal forma que muito dos predadores [anfíbios, répteis e aves] não conseguem diferenciá-los das folhas ou galhos. Ou seja, os predadores confundem um louva-deus com um galho de árvore ou uma borboleta com uma folha. Mas, é evidente que tais camuflagens não são sempre infalíveis, pois, se assim fossem, eles se multiplicariam de forma desordenada e isso não acontece, haja vista que, uma vez ou outra, um predador mais atento consegue perceber que algumas folhas [insetos] são mais apetitosas do que outras.

A quinta e sexta causas que Hume nos apresenta são as seguintes:

5) A circunstância da qual depende o efeito está geralmente envolta em outras circunstâncias que lhe são estranhas e extrínsecas. Sua separação frequentemente requer grande atenção, rigor e sutileza (HUME, 1999, p.167).

6) A formação de máximas gerais a partir de observações particulares é uma operação muito delicada, e não há nada mais usual, devido à precipitação e à limitação espiritual que não considera todos os ângulos [da questão], que cometer erros a este respeito (HUME, 1999, p.167).

Assim, enquanto a quinta causa volta a mostrar a importância da atenção, trazendo, dessa vez, o rigor e a sutileza, a sexta causa trata da precipitação na hora de se fazer inferências causais. Podemos dizer que a falta da primeira pode gerar a segunda, isto é, que a falta de rigor, sutileza e atenção [seria o que Hume chamou de limitação espiritual] pode levar a precipitações. Por isso vamos tratar das duas de uma vez.

A medicina, sem dúvida, pode sanar qualquer dúvida em relação a esses dois pontos. Não é incomum que pessoas ingiram substâncias estranhas ou mesmo façam coisas curiosas e atribuam a cura de determinada doença a tais procedimentos. Ou seja, em face de uma profusão de causas que possa ter levado ao desaparecimento da doença, por falta de atenção, elas precipitam-se em conclusões sem qualquer rigor. Diferentemente desses casos, a elaboração de uma droga que sirva para combater determinada doença exige inúmeras etapas extremamente rigorosas de pesquisa, testes e aplicações. Enquanto na ciência se exige atenção, rigor e sutileza para separar causas estranhas das causas de fato responsáveis pelos efeitos observados, fora dela o que há, com frequência, é uma limitação que impossibilita analisar a questão por outros ângulos.

E mais uma vez isso se estende a todo reino animal. Alguns animais conseguem fazer inferências causais corretas com poucas repetições, enquanto outros necessitam de mais para se chegar à mesma conclusão, isto é, uns possuem mais atenção e sutileza em seus raciocínios que outros. Darwin apresenta-nos um bom exemplo com o objetivo de mostrar que não há motivos razoáveis para se postular uma mente de natureza distinta entre os *sapiens* e os demais animais. Pergunta ele:

Uma impressão dolorosa ou simplesmente desagradável, resultante de uma ação realizada uma vez, às vezes se torna suficiente para evitar que o animal a repita. Se atribuímos esta diferença entre o símio e o Lucio [peixe] simplesmente a associação de ideias, que é muito mais forte e eficiente no símio do que no Lucio, embora muitas vezes este tenha recebido uma lição mais dura, podemos então sustentar que no caso do homem uma diferença similar implica em uma mente fundamentalmente diversa? (DARWIN, 1889, p.76).

A resposta não pode ser jamais positiva, pois a diferença entre o peixe, o símio e o *sapiens* é puramente de grau, indo da mais elementar à mais complexa. Desse modo, pode-se concluir que, do mesmo jeito que alguns *sapiens* são mais atentos, rigorosos e possuem maior amplitude da mente em suas inferências causais, os demais animais também são passíveis da mesma variação, isto é, algumas espécies possuem mais sutilezas em suas inferências do que outras e, dentro delas, alguns indivíduos se saíram melhores do que outros em seus raciocínios.

Esse ponto pode explicar por que Hume, em nenhum de seus textos, atribui raciocínio demonstrativo aos animais. Deborah Boyle, em *Hume on animal reason*, explica isso da seguinte forma: “presumivelmente a dificuldade com raciocínio demonstrativo [por parte dos animais] é precisamente que envolve cadeias de ideias, e os animais simplesmente não têm a atenção necessária para sustentar tal pensamento” (BOYLE, 2003, p.16). Ou seja, a falta, sobretudo, de atenção, que

é própria dos animais em geral, impede-os de aperfeiçoarem suas capacidades cognitivas diferentemente dos humanos, pois “enquanto o raciocínio acerca de questões de fato pode ser continuamente melhorado, os animais não podem melhorá-lo além de um certo ponto” (BOYLE, 2003, p. 17).

A sétima causa que Hume nos apresenta diz: “7] Quando se raciocina através de analogias, quem tem mais experiência ou mais presteza para sugerir analogias raciocinará melhor” (HUME, 1999, p.167). A presteza, juntamente com um bom acúmulo de experiências diversas, é fundamental para se raciocinar por meio de analogias. A história da filosofia e da ciência está repleta de casos. Darwin, por exemplo, ao ler a teoria de Thomas Robert Malthus [1766 – 1834] que diz, de forma simplificada, enquanto o aumento populacional cresce em progressão geométrica [1, 2, 4, 8, 16...], os meios de sustento dela crescem em progressão aritmética [1, 2, 3, 4...], ou seja, se a população e os meios de sustentá-la continuassem a crescer nesse descompasso, em pouco tempo os *sapiens* enfrentariam uma calamidade global. Tendo isso em mente, Darwin aplica tal ideia, por meio de analogia, à sua teoria da evolução por seleção natural, mostrando que só aqueles mais aptos sobreviverão e passarão seus genes adiantes (Cf. Darwin, 1876, p.48). Na metafísica, a analogia também se faz presente: para Platão, o Sol está para o mundo sensível como o Bem está para o mundo inteligível; de acordo com Kant, assim como Copérnico passou a defender que o Sol é fixo em relação à Terra que o circunda e não o contrário, de igual modo os objetos agora teriam que ser regulados pelo sujeito [transcendental] e não o contrário. Ademais, podemos arriscar dizer que não haveria metafísica sem analogia. Em todo o caso, são as várias experiências acumuladas, juntamente com uma presteza, que possibilita essas e outras analogias. Ademais, não basta ser alguém com certa presteza, nem tampouco, só com experiências vividas, é necessário que haja essa confluência para que as analogias ganhem vida: e quem mais possui essas duas condições senão os grandes filósofos, cientistas e escritores? Eis o motivo de eles se sobressaírem em relação ao resto da população: eles são, de forma geral, observadores, atentos e ágeis para propor as analogias antes e de forma mais robusta que outrem.

Com base nisso, Hume sustenta sua sétima causa, isto é, ter experiências e presteza é um bom diferencial para aquele que raciocina por meio de analogias. Com efeito, há uma diferença entre as analogias proposta por pessoas com pouca experiência e pouco rigorosas e aquelas bem experientes, atentas e ágeis. Essa diferença, convém indicar mais uma vez, é única e exclusivamente de grau, jamais de qualidade.

A oitava e nona causas são complementares, por isso, as apresentaremos juntas, pois, segundo Hume:

8) As tendências devidas aos preconceitos, educação, paixão, partidos políticos etc. têm mais influência sobre alguns espíritos do que sobre outros (HUME, 1999, p.167).

9) Depois de ter adquirido confiança no testemunho humano, os livros e os diálogos ampliam a esfera da experiência e do pensamento em um homem mais que em outro (HUME, 1999, p.167).

Como vimos nas causas anteriores, a experiência é crucial na hora de se raciocinar causalmente, mas o que não foi dito, de maneira clara, foi acerca de como obtê-la. Evidentemente que se pode conhecer relativamente bem Roma ou Tóquio por meio dos livros de história ou de viagens, por relatos de amigos ou parentes que viveram por lá, por notícias de *sites* ou por *youtubers* etc. Estas são formas diversas, mas ainda assim são meio de se conhecer um evento ou fenômeno. Com efeito, é mais ou menos isso que Hume chamou de confiança no testemunho humano.

Quando Hume nos diz que o meio em que nos encontramos terá mais influência sobre um do que sobre outros, pode-se concluir também que isso levará os *sapiens* a se diferenciarem no quesito intelectual. É o que popularmente se chama de alguém culto ou *nerd*. É natural que nem

todos se interessem por política, assim como que alguns se interessem mais por religião do que por ciência, mais por esporte do que pelos livros, é natural também que cada *sapiens* tenha interesse sobre temas diversos em graus variados e, aquele que tiver mais interesse, mais paixão, seja por natação, música, desenho ou filosofia, buscará meios para se aprimorar no que gosta e, com efeito, se tornar o melhor no que faz. Desse modo, as faculdades intelectivas dos *sapiens* se diferenciam, em graus, jamais em natureza.

Mas, e quanto aos demais animais? Aqui tudo também parece funcionar de forma análoga. Mudanças de ambiente, o surgimento de um novo predador, as mudanças climáticas podem levar de alterações de comportamento a morte do animal. Ou seja, tais mudanças trarão aprendizados aos animais e, aqueles que conseguirem se adaptar, sobreviverão. Vejamos outro exemplo: o Japão, por estar em cima de um encontro de placas tectônicas, é alvo constante de terremotos. Então, como os primeiros casos relatados serviram de alerta, os japoneses passaram a fazer suas construções de forma diferenciada para suportar o tremor. De forma análoga, algumas aves, esquilos, alguns sapos, ursos aprenderam que, em determinada época do ano, precisam se preparar para um período de escassez de alimento e entram em hibernação [aqueles que não aprenderam, simplesmente morreram]. Esse aprendizado se inicia da mesma forma que ocorre conosco, os *sapiens* – por relatos ou experiência direta – e depois, no caso dos demais animais, isso é transformado em instinto. Com base nisso, indagamos: por qual motivo razoável a capacidade de os japoneses construírem casas resistentes a terremotos é de natureza diversa da capacidade de uma aranha construir sua casa? Em ambos os casos, há algo em comum: a causalidade. Animais mais velhos que, de alguma forma, aprenderam com os casos passados, ensinam aos mais novos o que fazer para se manterem vivos e, para tal, a causalidade se faz presente: precisamos nos alimentar e, como em certos períodos há mais alimentos que em outros, se guardamos em tempo de bonança, teremos o que comer em tempos de escassez [como fazem os esquilos].

Alguns animais, evidentemente, possuem limitações: os testemunhos de seus semelhantes são bem mais elementares do que aqueles dos *sapiens*, a exemplo do sistema de educação. São dessas pequenas e grandes diferenças que nascem as pequenas e grandes diferenças na capacidade intelectiva dos animais em geral. Com efeito, são dessas diferenças que nascem os vários graus de nossas capacidades intelectivas. E, da mais simplista a mais extraordinária, todas percorrem a mesma estrada. Como disse Anthony em *The nature of human animals*, essa perspectiva “representa uma revolução filosófica na qual a visão do homem como uma criação única naimagem de Deus é substituída pela do homem como um objeto natural diferindo apenas em grau de outro animal” (ANTHONY, p. 1, 1993).

A partir das nove causas que ajudaram a explicar que a diferença entre as capacidades intelectivas do *sapiens* e dos demais animais é de grau e não de natureza, podemos, então, concluir que a analogia feita por Hume entre as capacidades intelectivas dos seres possuem mais semelhanças do que diferenças, ou melhor, que as diferenças não desautorizam as conclusões de uma analogia razoável. Com efeito, a analogia feita por Hume pode ser considerada razoavelmente bem fundamentada.

Parte IV Conclusão

Nosso objetivo, como o título desse trabalho buscou indicar, foi de investigar as seções *of the reason of animals* buscando, com isso, mostrar com elas ajudariam a fundamentar a tese de uma epistemologia naturalizada em David Hume.

Como foi dito no início do artigo, as seções *of the reason of animals* tinham como efeito confirmar ou refutar sumariamente as teses epistemológica de Hume. Teses essas que se

distanciam sobremaneira de boa parte da tradição filosófica – que sempre buscava elevar o humano ao lugar que se imaginava sua razão pertencer: ao inteligível, ao sagrado, ao sobrenatural. Desprezando tudo que aproximava o humano da animalidade, do natural. E, para tal, se fazia 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. A força das ideias humeanas foi capaz de despertar um pensador de Königsberg que antes de voltar ao seu sono elevou a filosofia.

As seções *of the reason of animals* 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. 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. 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. Feito esse que nenhum filósofo antes o fez com tamanha originalidade e, sobretudo, com o mesmo rigor e razoabilidade.

Referências

- HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford Uni. Press. 1999.
- HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2009.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. New York: D. Appleton, 1889.
- DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. London: John Murray, Albemarle Street, 1876.
- BOYLE, Deborah. Hume on Animal Reason. *Hume Studies* Volume XXVIX, Number 1 [April, 2003].
- CHIBENI, Silvo Seno. Hume e a razão dos animais. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, 2014, p. 119-143.
- DESCARTES. *Meditações metafísicas*. São Paulo. Nova cultura, 1996.
- KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2001. KANT. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa. Edições 70, 1988.
- PITSON, Anthony E. The Nature of Humean Animals. *Hume Studies* Volume XIX, Issue 2 [November, 1993], 301-316.
- MATOS, J. C. M. A questão da razão como critério distintivo entre homem e animal. *Unisinos*. 2011.
- MATOS, J. C. M. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. São Paulo, 2004.
- MATOS, J. C. M. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. *Scientie Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 263-86, 2007.
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Imprensa nacional/casa da moeda. 1984.
- MONTEIRO, J. P. *Novos estudos humeanos*. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.
- SOTERO, R. *A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença*. Paraíba, 2015.
- SOTERO, R. Das causas que podem levar a crenças ilegítimas na epistemologia de David Hume. Carvalho, M.; Freitas, J. de; Santos, A. C. dos. *Filosofia do Século XVIII*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 100-107, 2015.
- RANKI, Kreetta. The cognitive difference between humans and animals in Hume e Kant. *Man and Nature Workshop, Istanbul 2011*.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: [Rubens Sotero dos Santos. sotero.rubens@gmail.com](mailto:sotero.rubens@gmail.com)