

David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da *Tese da Semelhança*

Claudiney José de Sousa¹

RESUMO

Neste artigo analisaremos como Edward Craig propõe um novo modo de ler a obra de Hume, enfatizando a primazia das questões epistemológicas sobre as questões analíticas e ontológicas em sua filosofia. Craig contrapõe duas visões sobre a natureza essencial do homem presentes no século XVIII (a doutrina da imagem Deus, ou *Tese da semelhança*, e a visão naturalista), mostrando como isso tem incidências sobre a concepção de razão defendida no naturalismo epistemológico humiano.

PALAVRAS-CHAVE

Tese da semelhança; epistemologia; naturalismo; razão.

¹Claudiney José de Sousa é professor Adjunto da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil. E-mail: claudineyuel@hotmail.com

David Hume and the conception of reason in a naturalist perspective: an Analysis of Edward Craig from the Similarity Thesis

ABSTRACT

In this article we will analyze how Edward Craig proposes a new way to read Hume's work, emphasizing the primacy of the epistemological questions about the analytical and ontological questions in his philosophy. Craig contrasts two views about the essential nature of man present in the eighteenth century (the doctrine of God's image, or thesis of similarity, and the naturalistic view) showing how this has implications for the conception of reason defended in the epistemological human naturalism.

KEYWORDS

Thesis of similarity; epistemology; naturalism; reason.

Introdução

Pela maneira como estão estruturadas as duas principais obras de epistemologia de Hume, o *Tratado da Natureza Humana* e a *Investigação Sobre o Entendimento Humano*² – iniciando por uma exposição da teoria das ideias e fazendo as exposições posteriores como corolários dessa teoria – nos sentimos inclinados a acreditar que a teoria das ideias não somente é a base de seu pensamento, mas também que tem predominância sobre o restante dele – é o caso das interpretações sobre princípio da cópia. Podemos ser levados a crer que, pelo modo como ele conclui a discussão sobre a origem de nossas ideias na *Investigação*, estaria sugerindo que a principal aplicação deste princípio seria a possibilidade de utilizá-lo na identificação de termos filosóficos sem significado preciso.

Portanto, sempre que alimentamos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (...), precisamos apenas indagar: de que impressão deriva esta suposta ideia? E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita (EHU. 2.9; itálicos do autor)

Hume afirma que, para estabelecer o significado preciso de um termo, temos de verificar a origem da ideia que ele se propõe a designar; procurar saber de que impressão ela se origina. Dada esta aplicação do princípio da cópia, poder-se-ia acreditar que Hume o estaria concebendo como um verdadeiro critério de significado, conforme concebido em discussões epistemológicas contemporâneas. Mas será que Hume estaria propondo que isto é válido para todos os tipos de ideias envolvidas em nossos processos cognitivos? Na verdade, nos parece que não é este o caso. Ele indica que isso seria particularmente importante no caso das ideias abstratas, mas sabemos como o autor parece não dar ênfase a este princípio nas discussões de vários temas de suas obras – especialmente na discussão das crenças. Por isso não causa estranhamento que a maneira mais comum e natural de interpretar o pensamento de Hume tem sido a de considerar que há uma base conceitual e analítica, que dá sustentação e confere significado às conclusões ontológicas e epistemológicas, apresentadas posteriormente. Essa estrutura das referidas obras de Hume

² Utilizaremos apenas ‘*Tratado*’ e ‘*Investigação*’ para nos referirmos às duas obras básicas para o estudo da epistemologia de Hume. As citações e referências ao *Tratado* foram retiradas da edição de David Fate Norton and Mary J. Norton, de 2005, e seguirão o seguinte modelo: T.[livro].[parte].[seção].[parágrafo]. As citações e referências às *Investigações* foram retiradas da edição de Tom L. Beauchamp, de 1999, e seguirão o seguinte modelo: EHU.[seção].[parágrafo].

se acomodaria bem às exigências das vertentes positivistas do século XX que, também por este motivo, veriam em Hume um importante pioneiro da filosofia analítica contemporânea. Por isso nos perguntamos: diante das “evidências textuais”, a favor da postura comumente defendida sobre Hume, faria sentido pensar uma leitura e uma interpretação diferentes?

Edward Craig proporá uma total inversão nas leituras de Hume, mostrando que o eixo de sua filosofia está em questões epistemológicas (em sua teoria da crença). A primazia do epistemológico sobre o analítico e o ontológico, em seu pensamento, se tornaria transparente na medida em que se compreendesse que Hume adota uma postura fortemente naturalista de se conceber o conhecimento humano, em contraste com a parte cognitiva da tradicional concepção de homem como imagem de Deus, que prevalece no século XVIII (a doutrina da imagem de Deus).

A doutrina da imagem de Deus (A Tese da Semelhança)

Ao estudar o pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII em sua obra *The Mind of God and the Works of Man*, de 1987, Edward Craig identifica pelo menos duas grandes visões sobre a natureza essencial do homem: **i)** a primeira conceberia os seres humanos como feitos à imagem e semelhança de Deus e concebidos, portanto, como centelha divina. Esta concepção pode ser resumida na chamada *Tese da Semelhança*; **ii)** uma segunda visão, em total contraste com a primeira, veria os seres humanos de forma menos privilegiada e naturalista, ou seja, como criaturas autônomas, responsáveis por seu próprio desenvolvimento e pela criação de seus próprios valores (uma visão naturalista da existência humana). A defesa da segunda postura – que caracterizaria o trabalho de Hume – exigiria o difícil trabalho de destruição daquela primeira imagem de homem para a construção da nova imagem – tudo isso numa circunstância nada favorável ao novo pensamento.

Um estudo sobre a doutrina da imagem de Deus pode funcionar como uma ferramenta interpretativa para a leitura da obra de Hume. A maneira como Hume teria se posicionado perante essa concepção ajudaria a iluminar detalhes textuais que, do contrário, não seriam totalmente inteligíveis. “Ao combinar uma epistemologia cética com um completo naturalismo, Hume objetiva nada menos que a destruição da doutrina da imagem de Deus e sua substituição por uma antropologia que olha, não para o mundo

divino, mas para o mundo natural, para seus métodos e resultados” (CRAIG, 1987, p. 70). Para a doutrina da imagem de Deus, do século XVIII, difundida principalmente pelos filósofos cristãos e pela teologia cristã ocidental, o homem não poderia ser visto apenas como mais uma coisa entre outras no cosmos. O homem é, antes de tudo, uma criatura divina, feita à sua imagem e semelhança e, como tal, dotado de uma inteligência que é da mesma natureza da inteligência perfeita (ser privilegiado). Uma vez feito à imagem de Deus, o homem deveria esforçar-se, de todos os modos, para assemelhar-se a ele – *Tese da Semelhança*. Os defensores da referida tese acreditam que uma das maneiras de promover esta assimilação a Deus é o cultivo do intelecto humano (da razão), considerado uma centelha divina no homem. O próprio Hume (pela boca de Cleantes, nos *Diálogos*) faz referência à tese de fundo desta doutrina a partir da exposição do argumento do desígnio.

Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes, e que o Autor da Natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e a inteligência humanas (HUME, 1992, p. 30-31).

É preciso considerar, contudo, que o argumento do desígnio não se confunde com a *Tese da Semelhança* nem pode ser resumido a ela. Em linhas gerais podemos dizer que o argumento do desígnio se baseia na tese de um Deus essencialmente criador, construtor. É um argumento *a posteriori* e teleológico, que se utiliza de premissas como a existência de regularidade, ordem e complexidade no mundo para inferir, por analogia, a existência de um ser (Deus) do qual derivam estas qualidades. Inclusive podemos dizer que a força deste argumento reside, em parte, em sua construção *a posteriori*. Talvez por isso Hume não o tenha abandonado antes de uma análise cuidadosa. Marques, em seu artigo “A Crítica de Hume ao Argumento do Desígnio”, levanta sérias dúvidas a esse respeito e nos convida a uma leitura menos rígida sobre a postura tradicional, conforme é também a

indicação de Craig, embora vejamos que este último autor defenderá, posteriormente, que Hume procura sim refutar essa doutrina.

O problema com essa suposição é que é difícil conciliá-la com o fato de que, no período após a publicação do livro de Hume, e avançando consideravelmente pelo século XIX, o argumento do desígnio continuou a difundir-se e a exercer uma influência cada vez mais importante na visão de mundo não apenas de leigos, mas dos próprios cientistas, que deveriam ser os primeiros a reconhecer uma argumentação conclusiva e a aceitar suas consequências (MARQUES, 2005, p. 131).

Para Marques, a persistência do argumento do desígnio chama a atenção, já que são vários os exemplos de religiosos, e mesmo de cientistas, que professam a crença no desígnio divino. A influência do argumento teria sido exercida até mesmo sobre mentes sofisticadas, como as de Paley e do próprio Darwin. Na Inglaterra “ele constituía o arcabouço teórico que dava sustentação a toda a atividade teórica sobre a biologia e a história natural” (MARQUES, 2005, p. 133). A persistência do argumento em meios respeitáveis exigiria uma análise mais cuidadosa. Há indícios, nos *Diálogos*, de que Hume nem mesmo teria reivindicado para si a refutação ao argumento. Por quê? Não se sabe exatamente – talvez para disfarçar suas convicções, ou porque talvez Hume realmente não tivesse alternativas àquele argumento (MARQUES, 2005, p. 131-147).

A *Tese da Semelhança*, por outro lado, está fundamentada não na evidência de um mundo físico, regular e ordenado, mas em uma semelhança que certamente não é física, mas moral, espiritual, racional entre Deus e o homem. É formulada com base em um argumento *a priori* de que a consciência humana é uma espécie de tribunal interior e inferior. Por conta do pecado o homem não é “imagem perfeita de Deus”, mas “imagem deformada de Deus”. Que consequências podemos retirar desta tese? Que incidência pode ter sobre o pensamento de Hume – principalmente do ponto de vista epistemológico? Isso pode ser significativo para a compreensão da obra de Hume, primeiro porque o autor se depara com uma concepção de razão – predominante nesse período – que incorpora essa doutrina da imagem de Deus. Seria difícil compreender o que Hume está entendendo por razão, ou que importância este conceito teria em seu pensamento, sem antes compreender em que circunstâncias o autor apresenta os princípios de sua filosofia. Dizer que a filosofia de Hume é irracionalista perde todo o sentido quando desconsideramos a ideia de racionalidade do século XVIII da qual Hume discorda. Isso serviria como instrumento para a compreensão de outros conceitos (hábito, imaginação, crença etc.) e outras

concepções defendidas por Hume.

O sentido de ‘razão’ na epistemologia de Hume e a destruição da doutrina da imagem de Deus

A ‘razão’ da *Tese da Semelhança* não poderia ser o conceito de razão presente na obra de Hume, principalmente se consideramos a possibilidade de conhecimento infalível associado a ela. O que também não significa que Hume tenha rejeitado inteiramente o conceito de razão e professado alguma forma de irracionalismo. Monteiro (2003, p. 43) fala em termos de uma “operação humiana de humilhação da razão”, contudo o comentador faz questão de observar que isso não pode ser encarado como irracionalismo. A atitude de Hume pode ser expressa em termos de uma identificação dos limites dessa faculdade e de seu lugar excessivo no esquema geral da cognição humana na tradição filosófica. Por isso, Monteiro adverte: “aqui é importante insistir que seu conceito do núcleo central dessa faculdade não era fundamentalmente diferente da de seus contemporâneos e antecessores” (MONTEIRO, 2003, p. 43). Hume vê o homem como um ser natural, como qualquer outro ser vivo no universo (sem privilégios), no máximo como um animal superior ao lado de animais inferiores. Essa tese parece ser confirmada também por suas análises sobre a religião em *História Natural da Religião*, em que faz uma reflexão sobre os princípios que dão origem à crença religiosa. Também a crença religiosa é produto da natureza humana e, desta forma, suas causas e suas origens deveriam ser procuradas no próprio homem e não em um ser divino, sobrenatural³.

A crença em um poder invisível e inteligente tem sido amplamente difundida entre a raça humana, em todos os lugares e em todas as épocas, mas talvez não tenha sido tão universal a ponto de não admitir exceção nenhuma (...). Parece, portanto, que esse preconceito não surge de um instinto original ou de uma impressão primária da natureza humana (...). Os primeiros princípios religiosos devem ser secundários, a tal ponto que facilmente podem ser pervertidos por diversos acidentes e causas, e, em certos casos, até sua operação pode ser completamente impedida por um extraordinário concurso de circunstâncias (HNR. 21-22).

³ Em uma nota à tradução de *História Natural da Religião*, Conte alerta o leitor para o caráter enganoso da Introdução dessa obra, afirmando que pode ser confuso o fato de Hume admitir aí algo que questiona profundamente nos *Diálogos*. Por isso, Conte afirma que “Uma resposta plausível e que tem sido defendida por alguns de seus principais intérpretes é esta: embora a *História natural da religião*, da mesma forma que os *Diálogos sobre a religião natural*, contenha os mais sinceros ataques de Hume contra a crença religiosa, ele, não obstante, evitou ser muito direto em sua abordagem, mantendo, em alguns casos, argumentos que, na realidade, destrói em outros escritos” (CONTE, 2005, p. 127). Para mais detalhes veja, também, Noxon (1973, p. 173).

Não é possível refutar a doutrina da imagem de Deus do ponto de vista epistemológico, já que ela não é articulada em termos de conhecimento humano. Soma-se a isso outra dificuldade, qual seja, compreender a verdadeira postura de Hume em relação a ela, em vista das passagens complexas de seus *Diálogos*. Até que ponto Hume teria, realmente, refutado esta concepção em seus escritos? Quando lemos os escritos de Hume nos deparamos, por um lado, com indicações explícitas de uma preocupação com a *Tese da Semelhança*, contudo há também, por outro lado, sinais indiretos, conceitos e ênfases que nos permitiriam defender que a *Tese da Semelhança* não era realmente seu objetivo primeiro. O que sabemos é que a tese da destruição da doutrina da imagem de Deus realmente não é apresentada de forma explícita em seus textos. O texto dos *Diálogos*, onde as principais referências a essa tese aparecem, é complexo. É possível encontrar argumentos tanto para negar a tese quanto para defendê-la. Em T. 3.1.1.4, por exemplo, Hume afirma que Deus e o homem são semelhantes no que diz respeito à razão e à moralidade. Já nos *Diálogos* se pergunta se haveria alguma razão, independente da revelação, para aceitarmos a *Tese da Semelhança*. O personagem Filo afirma (na segunda parte da referida obra) que “a causa original deste universo (qualquer que ela seja) nós a denominamos *Deus*” (HUME, 1992, p. 29; itálico do autor). Contudo, logo adiante afirma “jamais devemos imaginar que compreendemos os atributos desse Ser divino, ou supor que suas perfeições têm alguma analogia ou semelhança com as perfeições da criatura humana” (HUME, 1992, p. 29). Em outra ocasião, pela boca de Cleantes, afirma o argumento do desígnio (conforme vimos anteriormente) e complementa: “por meio deste argumento (...) chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e inteligência humana” (HUME, 1992, p. 31). Mas fica difícil entender por que, logo depois, Demea volta a afirmar: “não posso aceitar sua conclusão sobre a semelhança da Divindade com o ser humano” (HUME, 1992, p. 31). Mas, independentemente das dúvidas quanto à verdadeira postura de Hume frente à *Tese da Semelhança*, é possível sustentar que a questão central para a nova leitura de Hume é que a doutrina da imagem de Deus parecia um sério obstáculo para seu empreendimento de uma ciência da natureza humana e precisaria ser refutada.

Ao conceber a ciência da natureza humana nos moldes da ciência física newtoniana, Hume vê a mente humana também como parte da natureza. Contrariamente ao que diz a doutrina da imagem de Deus, Hume defende, antes, uma semelhança entre o homem e os outros animais. Ele diz abertamente (em EHU. 9) que a razão é uma

faculdade similar em humanos e em animais. Craig complementa: “Se o homem é tanto sobrenatural quanto um objeto natural, tanto cidadão do céu como da Terra, e se (...) é primeiramente sua razão que o tornava assim, então querer colocar em funcionamento aquela faculdade sobre leis naturais era a mais fútil e pior das blasfêmias” (CRAIG, 1987, p. 74). Esta filosofia foi concebida contra o fundamento da *Tese da Semelhança*. Hume não teria nenhum receio de cometer tais “futilidades e blasfêmias”. Com base nisto entendemos que o naturalismo humiano pode ser expresso em termos de um “mecanismo mundano”, um “mecanismo natural”, tanto que para Hume a imaginação e não a razão deveria ser vista como a faculdade verdadeiramente responsável pela produção de nossas crenças. A imaginação (quando atua com base em princípios regulares e permanentes) seria a faculdade que “tomaria o lugar daquela razão do iluminismo”.

Realismo e agnosticismo e a primazia da epistemologia sobre questões ontológicas e analíticas

Pretendemos, com toda esta discussão apresentada anteriormente, apresentar a tese alternativa de que as questões epistemológicas sempre têm prioridade na filosofia de Hume, ou seja, que sua teoria da crença se sobrepõe a sua teoria das ideias. Para uma análise sobre esta questão analisemos agora a versão cognitiva da *Tese da Semelhança* e seus três componentes básicos: o epistemológico, o ontológico e o analítico, dispostos da seguinte maneira:

Ela tem, no seu centro, uma epistemologia, uma visão sobre o tipo de conhecimento possível para seres humanos, (...) tende [também] a fazer certas afirmações ontológicas, crenças sobre o modo como a realidade é (...). Além destas duas áreas gerais da filosofia consideradas, devemos ter em mente uma terceira (...) que pode ser chamada conceitual ou analítica: a investigação sobre o conteúdo de nosso pensamento ou o significado das expressões de nossa linguagem (CRAIG, 1987, p. 75).

Na filosofia de Hume estes três componentes parecem não estar dispostos da mesma maneira como aparecem na concepção tradicionalmente conhecida no século XVIII. O empreendimento humiano exigiria uma total inversão naquela disposição, colocando questões epistemológicas acima de interesses ontológicos e analíticos (ou conceituais). Além disso, a postura agnóstica de Hume não permitiria que sua epistemologia fizesse afirmações ontológicas (positivas ou negativas) aos moldes da *Tese da Semelhança*. O principal propósito de Hume parecia ser o de expor a vagueza da antiga

concepção e mostrar que seu real interesse estava no modo como os seres humanos, com suas limitações cognitivas, obtêm suas crenças. Questões ontológicas e analíticas seriam subservientes a esse propósito; estariam a serviço da realização desse empreendimento básico. O componente analítico é subserviente ao componente epistemológico no sentido de que, embora Hume faça uso dele em suas obras, ele não o considera estritamente necessário para o estabelecimento de questões epistemológicas; pode abrir mão da teoria das ideias sem grande prejuízo para toda a estrutura de sua teoria da crença. Em determinados casos, o maior prejuízo parece estar realmente na adoção de alguns princípios da teoria das ideias sem qualquer tipo de restrição. A respeito desta leitura restritiva e da adoção de critérios rígidos, como o princípio da cópia, para garantir legitimidade às ideias, Silva afirma que Hume “estaria – mesmo em se aceitando que sua inclinação anti-metafísica fosse louvável – eliminando não apenas ideias metafisicamente bizarras, mas igualmente noções científicas decididamente dignas de crédito” (SILVA, 2004, p. 390). Tudo isso mostraria também a distância que há entre Hume e as posições dos positivistas lógicos do século XX que, por darem ênfase ao aspecto analítico de sua filosofia, teriam equivocadamente adotado Hume como um de seus mais ilustres predecessores.

O que dizer das relações entre ontologia e epistemologia na obra de Hume? Hume parece defender uma espécie de *agnosticismo ontológico*. Isso significa que Hume não faz afirmações dogmáticas sobre existências. A melhor posição sobre aquilo que não pode ser conhecido é um certo agnosticismo – postura que Hume teria prudentemente adotado diante das dificuldades impostas pelo nível ontológico. Este suposto agnosticismo ontológico se dá pelo reconhecimento das limitações do entendimento humano nas análises céticas e naturalistas da epistemologia humiana. O reconhecimento destas limitações é expresso nos pressupostos epistemológicos assumidos por sua filosofia (princípios da natureza humana).

Ele [Hume] está antes de tudo concentrado em questões epistemológicas, ou seja, com o fundamento e a gênese de nossas crenças. Seu interesse por considerações conceituais ou analíticas – a teoria das ideias como um instrumental para a descoberta do conteúdo de nossos pensamentos – é subordinada a esse propósito. O mesmo é verdade com relação a suas afirmações ontológicas: ele as faz apenas quando são exigidas por sua epistemologia (CRAIG, 1987, p. 76).

O aspecto negativo de seu programa exige um grau de agnosticismo sobre a natureza da realidade: a epistemologia nos informa sobre os limites do cognoscível e não

nos comprometemos com afirmações adicionais sobre o que a realidade é ou não é (corpos externos, poderes causais, mentes contínuas etc.). Já o lado positivo de seu empreendimento segue quase a mesma tendência. “Ele está preocupado apenas com o que é real *na medida em que* isso é necessário para a explicação de nossas crenças, para cuja tarefa Hume não precisa de mais equipamentos do que as mentes e suas impressões” (CRAIG, 1987, p. 108-109; itálicos nossos). Várias são as passagens em que Hume demonstra seu agnosticismo. Nos limitaremos aqui a lembrar aquela que talvez seja a sua mais conhecida e clara afirmação de que admite a existência de poderes causais reais. “Estou, de fato, pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se desejamos chamá-las de *poder* ou *eficácia*, isso tem pouca consequência para o mundo” (T. 1.3.14.27, itálicos do autor).

A interpretação positivista da filosofia de Hume, que teria feito uma “desastrosa assimilação” de seu pensamento, vê tais passagens como expressões irônicas da tese ontológica negativa de que não há tais qualidades. O que a interpretação positivista não percebe é que quando, por exemplo, Hume faz uma investigação sobre o que é a causa “ele fala sobre a *crença* de que há causas e as circunstâncias sobre as quais esta crença é sustentada” (CRAIG, 1987, p. 110; itálico do autor). Esta é a única coisa que pode ser investigada (nossas crenças); questões metafísicas sobre o que *há* ou *não há*, estão além do alcance da investigação humana. Podem até existir realmente, mas esta não é a questão fundamental de Hume. O que interessa a ele é *o modo como podemos saber algo sobre estas coisas*. A isso chamamos “noção relativa” sobre estas existências.

Falando como um realista empírico [Hume] diria que há objetos espaço-temporais, causas, substâncias, mas os investiga falando sobre o modo como nossa sensibilidade e nosso entendimento devem funcionar. Assim, quando Hume se pergunta o que é um X e dá início a uma resposta antes de aconselhar um resignado agnosticismo, devemos lembrar que há uma cláusula tácita exigindo mais ou menos o seguinte: ‘na medida em que X diz respeito à mente humana, ou pode ser conhecido (...) pela mente humana’ (CRAIG, 1987, p. 110).

Hume é enfático quanto a isso, como na passagem em que diz que “como a conjunção constante de objetos constitui a verdadeira essência da relação de causa e efeito, matéria e movimento podem frequentemente ser considerados como as causas do pensamento, *na medida em que temos alguma noção dessa relação*” (T.1.4.5.33; itálicos nossos). Algo parecido ocorre nas considerações de Hume sobre a mente e sobre a crença

nos corpos. Para as questões sobre a mente também vale o princípio interpretativo ‘na medida em que temos alguma noção’. Com relação à mente, Hume também pode dizer, como faz na introdução do *Tratado*, que podemos descobrir as leis que governam os fenômenos da natureza humana, mas não podemos alcançar a profunda realidade por trás destas leis, as qualidades últimas e originais da mente humana, o que seria uma atitude presunçosa e quimérica (T. Introdução. 8.). Isso não significa que para Hume “não exista mente para além das percepções, mas que nós não podemos saber nada sobre ela” (CRAIG, 1987, p. 116). A questão de Hume é saber o que é a mente *na medida em que é investigada por nós*. O mesmo critério Hume teria aplicado à análise de outros temas centrais de sua epistemologia como ‘poderes causais’, ‘corpos externos’, etc., mostrando a supremacia das questões epistemológicas.

A construção da imagem natural de homem e a razão numa perspectiva naturalista

Esta temática lança luz sobre duas concepções comumente atribuídas a Hume por aqueles que costumam lê-lo a partir da concepção racionalista tradicional: **i)** a de que a razão que Hume estaria criticando seria a razão dedutiva e que, para ele, não haveria outro tipo de razão (que não há racionalidade na filosofia de Hume); **ii)** a de que o autor teria confundido problemas lógicos e psicológicos; teria confundido a justificação das crenças com a explicação causal destas crenças⁴. Para corrigir o primeiro erro é preciso considerar que, quando Hume fala de razão, está pensando na concepção historicamente existente de razão. Ele procurou mostrar que *este tipo* de razão (a razão como centelha divina) “não tem praticamente nenhuma aplicação ao pensamento humano” (CRAIG, 1987, p. 77). Já vimos como Hume está diante de uma exigência da filosofia dominante da época – a doutrina da imagem de Deus, tomada em sua versão cognitiva. Segundo esta visão, “a razão é um elemento divino no homem e, assim, deve ser pensada em termos de que pode plausivelmente produzir infalibilidade (CRAIG, 1987, p. 79). Mas ‘infalibilidade’ aqui nada tem a ver com o rigor da razão dedutiva, conforme concebemos atualmente. Significa antes uma apreensão e uma compreensão direta (imediate) das coisas por conta da

⁴ Goodman (1954) discute exemplarmente este ponto ao debater a questão da origem e da validade das inferências indutivas na epistemologia de Hume. Em suas análises, Craig parece estar pensando num escopo mais abrangente do que apenas o das inferências indutivas, como fizera Goodman. Contudo, o modelo da discussão de Goodman poderia, perfeitamente, ser aplicado aos outros âmbitos a que a tradição atribui a suposta confusão entre aspectos lógicos e psicológicos, por parte de Hume.

natureza quase divina da razão humana. Se compreendermos esse sentido de razão do século XVIII compreenderemos também por que aqueles que adotam as teses daquele ideal não entendem que pudesse haver alguma explicação de como esta faculdade funciona, ou algo como um mecanismo por meio do qual ela age – como sabemos que há em Hume. Por conceberem a razão no homem basicamente como a mesma faculdade presente em Deus, rejeitam a ideia de que ela poderia funcionar como um mecanismo, através de um processo inferencial. Razão, para eles, é *uma direta compreensão dos objetos* – uma faculdade perfeita e completa. “Supor o contrário seria sustentar que o poder de pensamento de Deus era dependente de certas leis da natureza” (CRAIG, 1989, p. 89-90).

Não causa surpresa o fato de Hume não ter inibições para fazer suas críticas à razão do século XVIII. A doutrina da imagem de Deus não estava em sua bagagem; ele não aceitava a ideia de certeza quase divina do conhecimento humano. Ele se concentrou naqueles processos inferenciais pelos quais a maioria das crenças de fato são geradas. Sua intenção era fundar uma ciência experimental do homem; e esta ciência só poderia florescer se a *Tese da Semelhança* perdesse sua importância. “O modo como ele lida com estes tipos de inferência é completamente naturalista” (CRAIG, 1987, p. 80-81). Para completar a compreensão do sentido de razão na filosofia de Hume é preciso considerar, também, que seu ceticismo tem dois aspectos diferentes: em primeiro lugar, nos mostra que há, realmente, um sentido em que razão seria infalível e incorrigível, conforme defenderia a concepção tradicional, contudo, com um escopo bastante limitado. Mas há, também, outro aspecto que talvez seja menos evidente nos escritos de Hume.

Quando subtraímos o conceito de razão, como exigido pelo *ideal do insight*, resta ainda um fraco (...) conceito de ser razoável ou racional (...), aqui o ceticismo de Hume consiste na crença de que a única coisa que pode ser feita com *este* conceito de razão é naturalizá-lo, dar uma explicação dele em termos de funcionamento saudável normal dos mecanismos de produção de crenças (CRAIG, 1987, p. 81; *itálico do autor*).

Isso caracteriza o ceticismo mitigado de Hume. É por isso que o primeiro passo de seu trabalho consiste em mostrar os limites da razão e o lugar que lhe competia na estrutura do conhecimento humano. Uma vez esclarecido isso, poder-se-ia dar o segundo passo na direção de uma proposta alternativa; mostrar que, uma vez destronada aquela razão, ainda permanece, em sua filosofia, uma noção de racionalidade – uma racionalidade naturalizada. O racional seria explicado com base no funcionamento adequado dos

mecanismos de produção de crença (neste nível ainda seríamos capazes de estabelecer distinções entre crenças). Contrariamente ao que teriam defendido as interpretações favoráveis ao antigo ideal, as críticas de Hume à razão daquele período não indicam que, para ele, a razão não seja importante e não tenha um espaço em seu projeto filosófico.

Ao produzir estas características aparentemente anômalas em seu conceito de razão, Hume não está criando um monstro, mas exibindo a precisão de seus instintos profundamente filosóficos. Deve-se sempre lembrar, é claro, que esta é a doutrina da razão na qual seu ceticismo está focado; ele é bastante feliz ao utilizar a palavra ‘razão’ em sua própria tentativa positiva de uma ciência da mente – embora aqui seja uma criação completamente diferente (CRAIG, 1987, p. 90).

Ao discutir tema parecido em seu *Novos Estudos Humianos*, Monteiro afirma que Hume “usou o termo ‘razão’ tal como o encontrou na linguagem comum, e ao propor substituir a razão pelo hábito (...) não deu qualquer indicação de estar usando o segundo destes termos de alguma outra maneira” (MONTEIRO, 2003, p. 42). Isso equivale ao que Craig entende como processo de naturalização da função comumente atribuída à razão. Assim como Craig, Monteiro entende que a razão que Hume está criticando é a ‘razão’ estabelecida no século XVIII, mas os autores diferem no ponto em que, para Monteiro as críticas de Hume se direcionam à razão clássica, que comumente se considera razão dedutiva (à qual Hume atribuía o conhecimento das relações de ideias). Monteiro chega mesmo a lembrar que “há muitos filósofos que estabelecem um contraste entre esse tipo de razão [dedutiva] e a razão histórica, mas isso se passa em outro plano de reflexão” (MONTEIRO, 2003, p. 42). É exatamente este outro plano de reflexão que Craig está seguindo. Sua proposta, como vimos neste artigo, parece ser ainda mais desafiadora que a de Monteiro.

Conclusão

Estas discussões sugerem que Hume adota uma postura alternativa quando realiza suas análises a respeito da razão dedutiva, considerando que, embora inferior a mecanismos naturais de funcionamento da mente, ela continua tendo uma função importante (mesmo que restrita) dentro de seu projeto filosófico. Hume pretende tornar inteligível, em seu contexto histórico, que há outro sentido de “ser racional”, num nível naturalizado, que não pressupõe mais aquela infalibilidade da doutrina da imagem de Deus. O autor prefere falar em termos de um mecanismo natural, de acordo com sua teoria

quase newtoniana do funcionamento da mente, à qual ele frequentemente dá o título geral de ‘imaginação’ – que outros poderiam preferir chamar ‘razão’. A razão da *Tese da Semelhança* não pode ser um mecanismo, não pode ser natural, não comporta limites, é infalível. Tudo isso, não por ser razão dedutiva, mas por ser similar à *mente de Deus*.

Quanto à discussão sobre o naturalismo apresentadas aqui, há quem alegue que Hume confunde questões lógicas com questões epistemológicas e a justificação da crença com a gênese da crença em sua filosofia. Entendemos que, na verdade, não haveria nenhuma confusão. Hume compreende a distinção entre lógica e psicologia. Onde alguns filósofos veem operações da razão como uma centelha divina funcionando no homem, Hume não vê nada mais que “um mecanismo mundano e seus efeitos naturais na mente” (CRAIG, 1987, p. 85). Hume sabe que a psicologia é incapaz de oferecer exatamente o mesmo tipo de justificação que a lógica oferece. Nos capítulos 4 e 5 da *Investigação*, por exemplo, ele mostra que a razão é incapaz de dar uma justificação para o fato de que em nossas inferências causais ultrapassamos os casos de que tivemos experiência, contudo, não sugere que a imaginação possa fornecer-nos o tipo de justificação que a razão, supostamente, forneceria; ao invés disso, ele explica por que a falta de certeza absoluta resulta no enfraquecimento da crença como tal.

O procedimento padrão de Hume parece ser sempre o mesmo: dados certos tipos de crenças (causais, nos corpos externos, na continuidade do eu), primeiramente busca mostrar que não podem ser produzidas em nós pela razão. O segundo passo consiste em esclarecer como são de fato produzidas – em geral, por um mecanismo natural, ao qual ele chama de ‘imaginação’. Este *procedimento padrão* de Hume mostra que, ao invés de uma confusão entre lógica e psicologia, Hume estaria antes propondo que estes dois âmbitos estão muito mais próximos, em sua filosofia, do que poderíamos imaginar.

REFERÊNCIAS

CONTE, J. Apresentação e Notas do Tradutor. In.: HUME, D. *História Natural da Religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2005 [1757].

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

GOODMAN, N. The New Riddle of Induction. In.: *Fact, Fiction and Forecast*. 4a ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000 [1739], (Reimpressão corrigida, 2005.)

David Hume e a concepção de razão em uma perspectiva naturalista: uma análise de Edward Craig a partir da *Tese da Semelhança* | Claudiney José de Sousa

HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.): Oxford University Press, 1999 [1748].

HUME, D. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo, Martins Fontes, 1992 [1779].

HUME, D. *História Natural da Religião*. Trad.: Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2005 [1757].

MARQUES, J. O. A Crítica de Hume ao Argumento do Desígnio. In.: GUIMARÃES, L. (org.), *Ensaio Sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

MONTEIRO, J. P. *Novos Estudos Humianos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

NOXON, J. *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

SILVA, M. R. O Problema de uma Teoria do Significado em Hume. *Síntese*, v. 31, n. 101, p. 389-404, 2004.