



Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin

José CLAUDIO MORELLI MATOS



RESUMO

Esta discussão pretende mostrar pontos relevantes de uma comparação entre a obra de David Hume e de Charles Darwin, no que toca às capacidades cognitivas humanas e de outros animais. Hume tem uma teoria que explica o conhecimento causal em termos de um instinto natural – o hábito. A presença de tal instinto pode ser entendida remetendo-se a uma teoria geral da natureza, onde o mundo é entendido como governado por leis e regularidades constantes, e sem a suposição da interferência de um plano ou desígnio. Isto conduz Hume à aproximação entre a capacidade cognitiva humana e a de outros animais, que também manifestam um aprendizado instintivo do tipo causal. Darwin, por sua vez, menciona uma graduação de diversas capacidades de conhecimento, diferenciando a ação instintiva da ação que resulta de deliberação e inferência; e aponta para o fato de que muitos animais apresentam um grau significativo de comportamento inteligente. Seu mecanismo de evolução por seleção natural pretende explicar essas características, tanto no homem como nos animais. Disso resulta contemporaneamente uma corrente em epistemologia que tem recebido o nome de epistemologia evolutiva, a qual, ao seguir declaradamente Darwin, carece de uma interpretação mais detalhada do pensamento de Hume, que poderia, supõe-se, oferecer elementos para o tratamento de questões epistemológicas tais como a da capacidade para o conhecimento causal.

PALAVRAS-CHAVE • Darwin. Hume. Conhecimento. Epistemologia. Seleção natural.

INTRODUÇÃO

O interesse principal desta discussão é examinar alguns pontos de semelhança conceitual entre David Hume e Charles Darwin, no que toca a alguns temas da teoria do conhecimento, muito particularmente aquele que diz respeito à manifestação de certos poderes ou capacidades da mente humana para o conhecimento das regularidades naturais. Pode-se, desse modo, fazer uma discussão da filosofia de Hume integrada ao debate epistemológico contemporâneo ou, no mínimo, fazer uma leitura contemporânea da filosofia de Hume. Estamos, obviamente, pensando aqui na corrente denominada desde há alguns anos de epistemologia evolutiva, que tem declaradamente a obra de Darwin e o darwinismo, em um panorama mais amplo, como a sua maior fonte de inspiração.

Não é o caso de tentar medir aqui o alcance das afirmações de um dos autores pelos pressupostos ou noções do outro. Cada um deles, tanto Hume como Darwin, pode ser encontrado na origem de uma tradição de leitura, e cada uma dessas obras possui o seu próprio horizonte, sua própria estrutura, o seu próprio conjunto de problemas.

Também não é o caso de atacar aqui um tema que, embora polêmico, está fora de nossa intenção, que é o da crítica que se pode creditar a cada um destes pensadores contra o argumento de que um desígnio ou providência particular opera na natureza; o que já foi feito de modo interessante e perspicaz por Graham Oppy (1996), em um artigo que, mesmo não se referindo ao nosso tema central, pode constituir um reforço ao espírito do que se pretende dizer aqui.

O que queremos tentar mostrar é que, por diversos conceitos e procedimentos mantidos por Hume em sua filosofia, é justo que se considere, em uma razoável medida e do ponto de vista de uma epistemologia da seleção natural, o filósofo com uma atenção mais cuidadosa, em vista de sua proposta naturalista e de sua investigação do conhecimento humano. Isso pode iluminar possibilidades tanto na compreensão de aspectos profundos da filosofia de Hume, quanto na compreensão de aspectos profundos da relação – tão cara aos epistemólogos evolutivos – entre a constituição biológica dos humanos, sua posição no mundo natural e sua capacidade de produzir um conhecimento que expressa, ou tenta explicar, leis naturais.

I TEORIA DO CONHECIMENTO E SELEÇÃO NATURAL

Uma das propostas recentemente formuladas para explicar o conhecimento, que faz uso proveitoso do sucesso dos métodos investigativos empregados nas ciências particulares, é conhecida como epistemologia evolutiva,¹ ou epistemologia da seleção natural, que se desenvolve a partir de uma consideração atenta de certas realizações importantes da ciência moderna, principalmente da teoria da evolução por seleção natural desenvolvida no século XIX por Charles Darwin. É uma das principais feições desta epistemologia é a de considerar a seleção natural como um modelo de explicação fundamental para a compreensão do caráter e do relativo sucesso nas diversas tentativas de produzir conhecimento.

Muitos autores nas últimas décadas têm-se dedicado a pesquisar o conhecimento nos moldes oferecidos pela epistemologia evolutiva. Podemos mencionar aqui a obra

¹ Alguns usam em língua portuguesa o termo “epistemologia evolucionária”, como tradução de “*evolutionary epistemology*”. Optou-se aqui por “epistemologia evolutiva”, o que deveria ser entendido como a mesma coisa; e se concordarmos a respeito da matéria, não há porque alongar-se em disputas sobre palavras.

de Karl Popper (1959, 1975), Donald Campbell (1974), Michael Ruse (1986, 1995) e David Hull (1975), como referências na pesquisa sobre o tema, o qual atingiu tal diversidade que podemos falar, sem receio, de versões diferentes do que seria a epistemologia evolutiva. De modo geral, uma caracterização bastante aceita seria aquela feita por Donald Campbell:

Uma epistemologia evolutiva será, no mínimo, uma epistemologia que toma a cognição como compatível com o estatuto do homem como um produto da evolução biológica e social [...]. Uma tal epistemologia tem sido negligenciada nas tradições filosóficas dominantes” (Campbell, 1974, p. 413).

Assim, as estruturas de conhecimento no ser humano, e as similares em outros seres vivos, são explicadas levando-se em conta o seu desenvolvimento por meio de processos naturais, tais como a seleção natural. É este ponto de vista que aqui está sendo focado, e que Hume, segundo a leitura naturalista, desenvolve na *Investigação acerca do entendimento humano*, assim como Darwin em *A ascendência do homem*. Ao analisar o quanto o ser humano deve à natureza por suas capacidades de conhecimento, procura-se por um caminho que integre as diversas linhas de investigação, em busca de uma visão mais completa do lugar e da relação do ser humano com o mundo natural.

2 NATUREZA E INSTINTO SEGUNDO HUME

Sabe-se que, segundo a teoria desenvolvida por Hume na *Investigação acerca do entendimento humano*, a inferência que constitui o conhecimento causal é resultado da ação do princípio do hábito. Diversos autores reforçam a concepção de que Hume soluciona a questão do conhecimento causal afirmando a superioridade do instinto natural como princípio produtor de conhecimento (cf. Winters, 1995). Uma vez que o sujeito tem a experiência de que dois objetos aparecem regularmente conjugados, um seguindo-se do outro, o entendimento apresenta uma tendência a supor uma conexão entre tais objetos, de modo a conceber o primeiro como causa e o segundo como efeito. Assim, diante da observação do primeiro – a causa – a mente sente um avivamento da idéia de seu correlato – o efeito. E, por meio disso, é possível o raciocínio que nos leva a crer que o fogo causa calor, que o álcool causa embriaguez, bem como tantas outras regularidades causais que inferimos acerca do mundo (EHU, seção 5). Hume afirma que essa expectativa, esse passo da conjunção de objetos ou eventos para a conexão causal, é produzido por um princípio, ou instinto da natureza humana, caracterizado por ele como um “hábito”. Segundo suas palavras: “está mais de acordo com a costumeira

sabedoria da natureza, que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações” (EHU, seção 5, parte 11, § 13). Este instinto é denominado por Hume de costume ou hábito, e a operação vital de que Hume fala é a inferência causal. Já em 1905, Norman Kemp Smith fala do papel das “crenças naturais” para a produção do conhecimento na filosofia de Hume (cf. Smith, 1995).

Para Hume, a natureza humana é dotada de disposições e instintos, todos de utilidade para a sobrevivência do ser humano. João Paulo Monteiro afirma acerca do hábito:

Com esse instinto, foi a própria natureza que nos ofereceu a possibilidade de prever as suas próprias regularidades. Mas em que sentido devemos tomar aqui a palavra “sabedoria”? Qual será esse peculiar procedimento da natureza, através do qual se supõe que ela foi capaz de nos oferecer esse instinto, o qual nos permite inferir efeitos semelhantes de causas semelhantes e prever acontecimentos futuros, conseguindo assim sobreviver no mundo em que habitamos? (Monteiro, 1984, p. 113).

O sentido em que se deve tomar a expressão “sabedoria da natureza” está diretamente ligado a uma noção de natureza, ou de ordem natural. É preciso saber de que tipo são as forças ou princípios que governam a natureza, para que se possa apelidá-los de “sabedoria”. Hume atribui a presença do hábito ao modo como é constituída a natureza humana, por isso o chama de instinto natural. Uma vez que a natureza humana é considerada uma pequena parte da natureza em geral, é de se supor que esteja submetida às mesmas regularidades. Encontra-se a discussão da ordenação da natureza na obra de Hume nos *Diálogos sobre a religião natural*. O que Monteiro mostra em sua discussão é que as noções de Hume, presentes nos *Diálogos*, podem de modo legítimo ser transpostas para a discussão a respeito do hábito, e assim fornecer uma explicação de sua presença e de seu sucesso como mecanismo produtor de conhecimento.

3 A TEORIA HUMEANA DA ORDEM NATURAL

Sabemos o quanto Hume se aprofunda na crítica da posição que supõe algum tipo de intenção ou finalidade particular atuando no mundo natural. Seu argumento mostra que não é possível inferir, por argumentos de ordem experimental, nenhum tipo de plano ou intenção, como causa ordenadora da natureza, tal como a observamos. Esta é a base de sua crítica à teologia natural. Mas, sabe-se que, ao mesmo tempo em que tecia tal crítica, Hume desenvolvia amostras de suas próprias posições.

Hume recusa-se a admitir causas finais, na forma de intenção ou desígnio, em parte devido a seu firme compromisso com o método experimental, inspirado em Newton. E, portanto, segundo Monteiro: “uma explicação teleológica do hábito e do sucesso de suas operações, em termos de causas finais, não poderia nunca merecer mais que o desprezo e a ironia de Hume” (Monteiro, 1984, p. 115-6). Em linhas gerais, somos levados a rejeitar logo de saída, e com base na argumentação humeana acerca da ordem natural, uma explicação do hábito em termos de finalidade ou intenção, porque Hume está justamente interessado em romper com esse tipo de explicação, e manifestamente aponta para seus defeitos incontornáveis. Se os *Diálogos* mostrarem que a natureza não se ordena e nem se mantém por meio de qualquer plano ou desígnio, então o mesmo ocorre com cada uma de suas partes, incluindo a natureza humana.

Mas qual seria a alternativa para Hume, ou seja, onde mais se poderia esperar encontrar um sentido viável de “sabedoria da natureza” que fornecesse uma pista de como o ser humano pode ter desenvolvido esse instinto fundamental para seu conhecimento do mundo? A alternativa seria supor que a natureza se ordena segundo regularidades inerentes, sem envolver entidades sobrenaturais. Esta tese, segundo a qual a matéria da qual é constituído o universo possui suas próprias leis de organização, está presente nos próprios *Diálogos*. O princípio de ordem, de que se trata aqui, é aquele segundo o qual a matéria, por seu constante movimento, tende a preservar as formas mais estáveis e a destruir aquelas menos estáveis. E isto se aplica a todas as diversas formas particulares na natureza.

A pergunta formulada nesta parte dos *Diálogos* é: “Haveria um sistema, uma ordem, uma organização das coisas mediante a qual a matéria pudesse preservar essa agitação incessante que lhe parece essencial e, ao mesmo tempo, manter constantes as formas que ela produz?” (DNR, p. 107). O movimento constante na matéria que compõe a natureza poderia plausivelmente produzir um arranjo relativamente estável, a ponto de a natureza manter sua diversidade de formas – mesmo as formas de vida?

A resposta de Hume, representada pela fala do personagem Filo, é afirmativa. O próprio movimento da matéria deveria produzir as mais variadas formas das coisas e, por uma probabilidade resultante do número de formas possíveis em um determinado período de tempo, o mundo deverá, em algum momento, chegar a uma situação observável de ordem e adaptação. Hume afirma que

onde quer que a matéria se equilibre, arranje e ajuste de modo a preservar, apesar do seu contínuo movimento, uma constância nas formas, sua disposição deverá necessariamente apresentar a mesma aparência de ordem e engenho que presentemente observamos (DNR, p. 107-8).

O movimento constante da matéria no universo produz um nível elevado de formas variadas (entenda-se “formas” no sentido geral de estruturas organizadas, como um diamante, uma montanha, uma estrela, ou mesmo uma bactéria ou um tigre). Essa variação deve produzir a estrutura ordenada do mundo natural, segundo Hume, diante da combinação com mais um elemento, a competição determinada pela melhor adaptação:

As partes de cada forma devem manter uma relação entre si e com o todo; e este, por sua vez, estar relacionado com as outras partes do universo, com o meio no qual a forma subsiste, com os materiais de que se serve para reparar o seu desgaste e deterioração, e com toda outra forma que lhe seja útil ou favorável (DNR, p. 108).

A explicação não se refere somente a objetos inanimados, mas também aos seres vivos, como habitantes que são do mundo natural, e sujeitos, portanto, a suas leis e regularidades. Não deve restar dúvida de que Hume esteja referindo aos seres vivos de todos os tipos, incluindo naturalmente o homem, uma vez que este não ocupa posição privilegiada e, por isso, conta com um lugar na lista dos animais conhecidos. Hume possui uma abordagem da natureza humana, em que ela se constitui a partir do modo como se relaciona com outras formas existentes na natureza, com outros humanos em particular, mas em geral com todo o ambiente, não incluindo somente os seres vivos, mas o próprio meio e suas condições. Tal relação, mediada pelas conclusões que o hábito leva o ser humano a inferir, aparece na forma de uma correspondência, ou harmonia, entre o ambiente e o comportamento do indivíduo que o conhece.

O que ainda falta decidir é até que ponto Hume estava disposto a adotar esta noção como válida, ou seja, como parte de sua própria explicação da ordem natural. Será que Hume admitia esta teoria, mesmo conjectural, como parte de sua visão particular acerca do assunto? Parece que a resposta é sim. Uma vez que a explicação pelo desígnio está definitivamente descartada, um pensador como Hume não se poderia dar ao luxo de não ter uma posição a respeito da ordem da natureza (cf. THN, Introdução, p. 4). Mesmo sendo referente a um assunto distanciado da experiência cotidiana, e que por isso conta com um menor número de evidências a seu favor, esta hipótese é a mais plausível diante da dificuldade. Hume admitia diferentes graus de evidência conforme a natureza do assunto, mesmo sabendo que é preciso considerar o caráter hipotético e provisório de boa parte de nossas teorias. Então, pode supor-se que diante das inúmeras alternativas – entre elas a do desígnio – a teoria de uma ordenação por meio da diferenciação e manutenção das formas mais adaptadas, presente na oitava parte dos *Diálogos*, represente uma versão bastante fiel do pensamento de Hume acerca do princípio que explica a diversidade e a ordem natural.

4 O INSTINTO NATURAL NO CONHECIMENTO DO MUNDO

Hume admite que, dada a sua utilidade para a sobrevivência, cabe esperar que seja o hábito, e não a razão, o responsável pelas inferências causais. E se admitirmos a validade da explicação humeana da ordem e diversidade das formas por meio da operação de princípios naturais, estamos em condição de compreender a epistemologia de Hume, ou pelo menos uma parte importante dela, em harmonia com uma idéia genérica de economia ou ordem natural na qual temos o seguinte quadro: o hábito é um instinto que se desenvolveu uma vez que as formas de vida, capazes de prever cada vez melhor as regularidades causais, tendem a ser cada vez mais estáveis em sua relação com as outras formas e com o ambiente em geral. Esta versão cosmológica da seleção do mais estável tem versões contemporâneas, das quais uma das mais conhecidas é a de Dawkins (1979).

Este é o modo pelo qual se pode atribuir sentido à expressão “sabedoria da natureza”, que realmente oferece uma explicação plausível para a presença do hábito, de acordo com o que Hume afirma na *Investigação*. Mais que isso, atribuir a Hume uma epistemologia, na qual o poder de conhecer resulta de causas naturais, faz com que se possa harmonizar a compreensão de diferentes obras, como a *Investigação* e os *Diálogos*, sob o alcance de uma mesma compreensão da natureza em geral, e da natureza humana em particular. Tudo isso serve para que se possam considerar os aspectos positivos da filosofia desse autor, e não cair no erro de considerá-lo meramente como um cético.

É preciso, portanto, abandonar o mito de um Hume puramente cético, e que se recusava a admitir hipóteses e conjecturas. O raciocínio experimental é admitidamente o método mais caro a Hume no estudo da natureza humana (cf. Noxon, 1973, p. 13-6). E embora ele estivesse pronto a admitir suas limitações, e submeter-se ao poder da natureza sobre a razão, como no caso do conhecimento causal, mesmo assim entendia que é preciso render-se à hipótese mais plausível.

Obviamente, no caso de Hume a expressão “epistemologia evolutiva” é inadequada, pelo fato de que Hume não possuía um conceito de evolução dos seres vivos. Mesmo porque as idéias evolucionistas só puderam consolidar-se no século XIX, depois que dados suficientes apareceram para corroborá-las. Ao discutir a questão de que as conclusões experimentais devem adequar-se ao tipo e número de evidência disponível, o próprio Hume desautoriza a formulação de hipóteses sem base experimental. Tal é o caso, para ele, do assunto da evolução, que não podia ser mais do que uma especulação, até que evidências importantes pudessem ser levadas a público. Sobre sua atitude de não admitir a evolução, pode-se acrescentar a conhecida passagem da *Investigação*:

Raciocinava corretamente o príncipe indiano que se recusou a acreditar nos primeiros relatos dos efeitos do congelamento; e seria naturalmente necessário um testemunho muito poderoso para fazê-lo admitir fatos que decorrem de uma condição da natureza com a qual ele não estava familiarizado, e que apresentava tão pouca analogia com os acontecimentos dos quais tinha tido experiência constante e uniforme (EHU, seção 10, parte I, § 10).

Não era uma deformidade e nem excessiva ortodoxia intelectual considerar a tese fixista mais plausível do que a transformista, no tempo de Hume. Este era o resultado da aplicação rigorosa do mesmo método experimental que determinou a possibilidade de desenvolver a teoria acerca da natureza humana, levando em conta princípios naturais tais como o hábito. Embora alguns estudiosos contemporâneos de Hume já considerassem o transformismo das espécies como uma possibilidade, a noção de espécie como categoria definida e, portanto, fixa era tão arraigada que a evolução permanecia uma idéia conjectural demais para demandar qualquer compromisso.

De qualquer modo, sempre permanece um traço imensamente relevante dessa epistemologia – a ser posto em confronto com as perspectivas atuais – o fato de que Hume define uma parte crucial dos processos cognitivos do ser humano em termos da relação deste com o ambiente, no qual, para ele, as crenças causais produzidas pelo hábito possuem um papel na sobrevivência e bem estar de seu portador. Veja-se, por exemplo, o papel da experiência de conjunções repetidas de eventos na formação da crença causal.

Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a idéia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e dos nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar os meios aos fins ou empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau (EHU, seção 5, parte II, § 12).

O ser humano, por meio do conhecimento de questões de fato não imediatamente observadas, pode planejar sua ação futura: é o que afirma Hume aqui. E planejando sua ação, pode economizar uma preciosa quantidade de energia, além de sobressair-se na disputa pelos recursos disponíveis no ambiente. Em outras palavras, devido ao sucesso do hábito, a natureza humana atinge um grau relativamente alto de estabilidade. Todas estas observações dependem do aspecto ecológico envolvido na teoria humeana do conhecimento causal (cf. Monteiro, 1984). Entenda-se o termo “ecológico” no sentido de uma relação do ser vivo com o ambiente e com os outros seres vivos com os quais ele interage. Essa relação acaba por interferir nas características e no comportamento do ser vivo.

5 HUME E O CONHECIMENTO ANIMAL

Um outro aspecto importante da compreensão do conhecimento como parte da natureza humana aparece, por exemplo, na seção 9 da *Investigação*, intitulada “Da razão dos animais”. Ali Hume afirma que “todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se em uma espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes” (EHU, seção 9, § 1). Por isso, dada uma relação causal entre dois eventos, que leva a uma conclusão na forma de regularidade, todo caso análogo é uma confirmação dessa relação e, conseqüentemente, dessa regularidade. Na medida em que podemos estender a analogia a um número maior de casos semelhantes, isto só confirma e dá mais força à conclusão que baseamos em tal analogia. Cada caso conta como uma evidência adicional daquela regularidade, ou regra, que o raciocínio experimental espera estabelecer. Por causa disso, segundo Hume, “qualquer teoria que explique as operações do entendimento, ou a origem e conexão das paixões no homem, adquirirá autoridade adicional se descobrirmos que a mesma teoria é necessária para explicar os mesmos fenômenos em todos os outros animais” (EHU, seção 9, § 1). Afirmação importante, na medida em que supõe que o estudo da natureza humana está conectado com o estudo da natureza de outros animais. Qualquer teoria importante para explicar a vida animal em geral é, assim, importante para explicar a vida humana. Uma posição que está em pleno acordo com o lugar que, segundo Hume, o ser humano ocupa na natureza: não como um modelo do criador e, portanto, o ponto máximo de um plano intencional, mas sim como um resultado das mesmas leis naturais a que estão sujeitos os outros seres vivos.

Hume pretende mostrar, na seção 9 da *Investigação*, a validade da seguinte noção: “parece evidente que os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência, e inferem que os mesmos acontecimentos irão sempre seguir-se das mesmas causas” (EHU, seção 9, § 2); o que implica a suposição de uma capacidade cognitiva nos animais e supõe uma escala, mesmo que muito provisória e geral, de diferentes graus de atividade epistêmica. Hume afirma que outros animais aprendem com a experiência, assim como faz o ser humano, e é no mínimo digno de nota que, em uma obra acerca do entendimento humano, Hume tenha dedicado uma seção à inteligência e ao aprendizado tal como ocorre em outros animais.

Ele supõe, assim, a existência de um princípio natural que permite aos animais desenvolverem conhecimento causal. Por esse princípio, eles se familiarizam com as propriedades mais óbvias dos objetos externos e, desde seu nascimento, vão gradualmente acumulando conhecimento sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das alturas, das profundezas etc. e dos efeitos que resultam da atuação dessas coisas (EHU, seção 9, § 2).

Devido a esse princípio, os animais produzem um conhecimento de seu ambiente e das diferentes partes que o compõem: “fogo, água, pedras, alturas, profundezas”; conhecimento que se compõe de regularidades causais, do mesmo modo como ocorre com os seres humanos. Estas regularidades formam um sistema de realidades que ultrapassa o imediatamente observado, e que se situa no domínio das crenças e expectativas. As mesmas crenças e expectativas que tiram seu valor para a sobrevivência do fato de modelarem o comportamento dos indivíduos que as possuem.

Hume fortalece sua argumentação com alguns exemplos que, como será discutido mais adiante, assemelham-se aos utilizados por Darwin em sua obra *A ascendência do homem*, mais de um século depois, para relacionar a inteligência dos homens e dos animais. No caso de Hume, a argumentação em favor do comportamento cognitivo dos animais leva-o a perguntar:

Não é a experiência que faz um cão temer a dor quando o ameaçamos ou erguemos o chicote para surrá-lo? E não é igualmente a experiência que o faz até mesmo responder a seu nome e inferir, a partir desse som arbitrário, que referimo-nos a ele e não a algum outro de seus companheiros, e que o estamos chamando quando pronunciamos esse som de uma certa maneira e com uma certa inflexão? (EHU, seção 9, § 3).

Perceba-se que Hume utiliza o termo “inferir”, ou seja, tirar uma conclusão que ultrapassa o limite dos casos efetivamente observados.

Alguém poderia talvez objetar que, nos animais, o comportamento que se assemelha ao comportamento inteligente é na verdade resultado unicamente da memória de eventos passados, não havendo atividade cognitiva no sentido de descoberta de regularidades. Assim, o animal agiria com base unicamente na evidência imediata ou na memória. Mas uma vez que, segundo Hume, o conhecimento causal no homem também pouco deriva da faculdade da razão – que é aquela que tem a reputação de nos distinguir dos animais – por que imaginar que o homem é o único capaz desse comportamento? Hume, de fato, é claro ao mostrar que está falando aqui de conhecimento de regularidades do tipo causal, e não meramente de memória e observação. Ao comentar seus exemplos, ele afirma:

Em todos esses casos observamos que o animal infere algum fato além daquilo que impressiona imediatamente seus sentidos, e que essa inferência funda-se completamente na experiência passada, pela qual a criatura espera do objeto presente as mesmas conseqüências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes (EHU, seção 9, § 4).

Claramente, o que Hume está afirmando é que os animais fazem inferências acerca do ambiente em que estão situados. Poder-se-ia acrescentar que tais inferências apresentam um sucesso relativo elevado o bastante para que os animais que as realizam possam manter-se na natureza como formas estáveis. Esse modelo explicativo deve refletir o ponto de vista de Hume, uma vez que não se pode supor o absurdo de que as leis e princípios observados na natureza moldem o comportamento cognitivo apenas do ser humano, sem atuar também nos outros animais que apresentam comportamento semelhante.

Não há alternativa a não ser admitir que o princípio causador das inferências realizadas pelos animais seja similar ao princípio que as causa no ser humano. Ainda mais porque “é impossível que essa inferência do animal esteja fundada em algum processo de argumento ou raciocínio que o leve a concluir que resultados semelhantes devam seguir-se de objetos semelhantes” (EHU, seção 9, § 5). Aqui dá-se exatamente o mesmo que no caso do raciocínio causal do ser humano. Além de a razão não ser capaz de justificar o estabelecimento da conexão necessária entre os eventos que aparecem na experiência constantemente conjugados, se houvesse um argumento que pudesse levar a tirar tal conclusão, este seria demasiado complexo para chegar a ser formulado pelo entendimento de um animal.

Uma vez que possui uma importante função para a sobrevivência, o aprendizado a partir da experiência deve estar apoiado em um princípio que seja relativamente bem-sucedido e que não dependa das vacilações a que a razão está sujeita. A razão, como instrumento de sobrevivência, é considerada por Hume como demasiado fraca e incerta, se comparada com os princípios fornecidos aos animais e ao homem pela “saboria da natureza”. Afirma ele:

A natureza deve ter provido algum outro princípio, de aplicação mais imediata e mais geral; e, de fato, uma operação de tamanha importância para a vida, como a operação de inferir efeitos a partir de causas, não poderia estar confiada ao processo incerto do raciocínio e da argumentação (EHU, seção 9, § 5).

Vemos aqui que a continuidade entre as estruturas cognitivas no homem e nos outros animais é reafirmada. A necessidade de sobreviver e de adaptar-se ao ambiente exige que o ser vivo tenha condições de prever regularidades na forma de relações causais. Só assim as impressões de eventos e objetos presentes podem ser indício de eventos e objetos futuros ou distantes.

Alguém que esteja tomando este assunto de uma perspectiva evolutiva poderia, neste ponto da discussão, afirmar que a razão é uma capacidade de aparecimento muito tardio, e de longo e demorado desenvolvimento em uma espécie. Portanto, um animal

não poderia sobreviver por muito tempo, se fosse depender dela para conhecer o ambiente em que está situado. Ainda mais porque a maioria dos animais no planeta nem sequer apresenta tal capacidade. É, com efeito, interessante que o título desta seção seja “Da razão dos animais”, sendo que Hume apressa-se em afirmar que o conhecimento causal não depende, nem nos homens e nem nos animais que o manifestam, da razão, e sim do instinto natural.

Como Hume não está tratando do tema em termos evolutivos, o argumento do desenvolvimento tardio pode ser entendido de um outro ponto de vista. Ao invés de falar em espécie, pode-se falar na vida de um indivíduo. Ou seja, nos anos iniciais da vida, o indivíduo não desenvolveu ainda a sua capacidade de raciocínio e argumentação e, mesmo assim, tem a necessidade de adaptar-se ao ambiente por meio do conhecimento derivado da experiência. Por isso, é mais adequado que este conhecimento não dependa da razão, e sim de um outro mecanismo ou princípio, que se manifeste desde o início da vida, e permita ao jovem – humano ou animal – conhecer as regularidades do mundo que o rodeia.

Sabemos que, segundo Hume, o princípio é inato e resulta da ação de leis naturais, conforme o que foi discutido anteriormente. Trata-se do já mencionado princípio do hábito ou costume. “É simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos *crença*” (EHU, seção 9, § 5). Pelo mesmo tipo de exame que o levou a concluir que o instinto chamado por ele de hábito produz o conhecimento na forma de crença causal, Hume conclui que esse instinto é compartilhado por nós com os outros animais que, em maior ou menor grau, aprendem a partir da experiência. Assim, o ser humano aparece integrado à natureza, submetido – como os outros animais – ao mesmo tipo de leis e princípios que, no caso destes últimos, produziu toda uma série de mecanismos de sobrevivência e adaptação.

Conforme Hume afirma acerca dos animais, existem

muitas coisas que obtêm originalmente da mão da natureza, coisas que excedem em muito a quota de habilidades que possuem em ocasiões ordinárias e que pouco ou nada se aperfeiçoam mesmo pela mais longa prática e experiência. A essas coisas denominamos *instintos*, e dedicamo-lhes nossa admiração como algo de extraordinário e inexplicável (EHU, seção 9, § 6).

O resultado da ação do hábito, tanto nos humanos como nos animais, são expectativas que vão moldar o comportamento com vistas, no mínimo, a um maior desempenho do indivíduo em sua luta pela vida. Para ser preciso, e utilizando uma termino-

logia mais recente, não se trata exatamente de que o conhecimento causal se baseie em expectativas inatas. Seria mais adequado afirmar que, de acordo com Hume, o hábito é um instinto formador de expectativas. Estas expectativas, adquiridas, são o resultado de um instinto inato.

Para chegar a esse modelo da epistemologia de Hume, em que mecanismos naturais instintivos concorrem na produção de crenças, foram considerados basicamente três temas de sua filosofia. Primeiro, a teoria humeana da ordem da natureza, presente nos *Diálogos sobre a religião natural*, segundo a qual a ordem e a adaptação das variadas formas resulta do concurso de princípios inerentes à própria natureza. Segundo, a teoria humeana do conhecimento causal, na qual um instinto natural – o hábito – é apontado como o produtor das expectativas, ou crenças em questões de fato, que a razão é incapaz de produzir. E terceiro, a analogia do conhecimento no homem e nos outros animais, mostrando a extensão, por assim dizer, biológica do instinto natural que produz o conhecimento derivado da experiência.

Toda a argumentação foi baseada em um ponto de vista naturalista, segundo o qual o projeto de Hume de um estudo experimental da natureza humana supõe a unidade entre o homem e a natureza, o que às vezes implica em diminuir e desmistificar o pretense alcance da razão formal, sem deixar de admitir a possibilidade de um conhecimento hipotético da natureza (cf. Smith, 1966). Este naturalismo não equivale a reduzir a compreensão do mundo ao discurso científico, mas, certamente, envolve uma relação próxima entre a filosofia e os resultados e métodos da ciência experimental.

6 A TEORIA DARWINIANA DA SELEÇÃO NATURAL

Charles Darwin, em sua obra *A origem das espécies* (1859), desenvolveu uma complexa estrutura argumentativa, combinando relatos de observações com hipóteses e suas conseqüências. Como ele mesmo afirmou em sua conclusão, “todo este volume é um longo argumento” (Darwin, 1952 [1859], p. 230), cuja intenção é convencer a comunidade intelectual de seu tempo de duas concepções fundamentais da história da vida.

As duas concepções que Darwin pretendeu provar em seu livro são, primeiro, a de que as diversas espécies atuais descendem de umas poucas outras espécies que existiam no passado, ou seja, de que as espécies podem evoluir, dando origem a novas espécies distintas. E segundo, que a explicação para este fenômeno é o mecanismo de reprodução com variação e sobrevivência do mais adaptado, chamado por ele e pela posteridade de seleção natural (cf. Gould, 1999).

Como resultado dos processos de reprodução dos seres vivos, deve haver competição por alimento, espaço e outros recursos. Nessa competição, qualquer pequena

variação favorável representa uma melhor adaptação, e uma melhor chance de perpetuação do ser vivo. Darwin foi original ao compreender que o princípio de luta pela vida pode não ser somente uma força limitadora, mas também uma força mantenedora da estabilidade dos seres e reuniu suas conclusões em um longo argumento, que muitos autores comparam com uma “demonstração geométrica” (Flew, 1978, p. 8). Muito mais que isso, Darwin entendeu que o processo de crescente variedade e imensa diversidade observada no mundo natural pode ter o próprio princípio de seleção como sua causa. Ele tentou reunir o maior número de dados de que foi capaz, incluindo informações sobre o registro geológico da Terra, e dar a esses dados uma explicação compatível com sua hipótese fundada na seleção natural.

A seleção natural opera uma vez que os indivíduos manifestam a cada geração pequenas variações, e algumas das variações podem depois ser transmitidas hereditariamente. Segundo suas palavras: a “preservação de diferenças e variações individuais favoráveis, e a destruição daquelas que são nocivas, eu tenho chamado de seleção natural, ou a sobrevivência dos mais adaptados” (Darwin, 1952 [1859], p. 40). Os dois elementos fundamentais desta equação são a variação e a seleção. No caso da variação, o que ocorre é que os seres formados mais ou menos na mesma época e no mesmo meio ambiente possuem, uns em relação aos outros, pequenas diferenças. No caso dos seres vivos, pode-se adiantar que a maior parte dessas variações decorre da reprodução sexuada. E no caso da seleção, o que se tem é uma disputa entre os indivíduos, no qual aquelas variações que oferecem uma pequena vantagem adaptativa tendem a ser perpetuadas. O resultado é um processo de seleção exercido, em grande parte, por uma pressão do próprio ambiente.

Outra coisa que se poderia perguntar é: como ocorre a variação? Segundo Darwin:

Ninguém supõe que todos os indivíduos da mesma espécie são lançados no mesmo molde. Estas diferenças individuais são da maior importância para nós, pois elas são freqüentemente herdadas, como deve ser familiar a todos; e elas assim fornecem materiais para a seleção natural agir e acumular, do mesmo modo como o homem acumula em uma dada direção, diferenças individuais em seus produtos domésticos (Darwin, 1952 [1859], p. 24).

As variações herdadas são a fonte do material que será submetido à seleção natural. Pode-se adiantar que a reprodução sexuada é um dos principais fatores que promovem variações nas características físicas dos seres vivos.

A seleção natural é uma regularidade que atua de maneira bastante ampla, influenciando nas diversas características das formas a ela submetidas. Em um dos comentários que Darwin dedica ao modo de atuação desse mecanismo, ele afirma:

Pode-se metaforicamente dizer que a seleção natural está diariamente escrutinando através do mundo as mais tênues variações, rejeitando aquelas que são más e adicionando todas as que são boas, silenciosa e insensivelmente operando, quando e onde quer que apareça oportunidade, para o aperfeiçoamento de todo ser orgânico na relação com suas condições orgânicas e inorgânicas de vida (Darwin, 1952 [1859], p. 42).

Acerca desta passagem, deve-se ressaltar o uso da expressão “metaforicamente”, no sentido de que a seleção natural não tem uma direção definida, como um plano pré-ordenado, ou uma teleologia. Dadas as condições iniciais de variação, luta pela sobrevivência e seleção, o resultado em termos da diversidade de formas não pode ser considerado um progresso para um estado melhor e mais perfeito. Não se pode inferir perfectibilidade nenhuma e nenhum plano para um objetivo definido. Pode ser considerado apenas o efeito de uma regularidade ou lei geral da natureza, inerente à ordenação de certos elementos complexos do mundo material.

A seleção natural darwiniana pretende explicar a história da vida, de modo que as leis e regularidades sejam unicamente aquelas presentes de modo constatável na natureza, sem apelar para entidades sobrenaturais. Por isso, a evolução que resulta desta sobrevivência do mais apto não vai, necessariamente, em direção a um estado melhor, mais ordenado ou mais perfeito. É meramente o resultado de variações que, surgidas sem intenção – ou aleatoriamente, se alguém preferir – podem, contudo, representar uma parte decisiva na perpetuação ou perecimento dos seres que as apresentam. Isto é exemplificado pelo fato de serem possíveis tanto variações favoráveis, como variações inócuas ou mesmo letais para seu portador.

Darwin chega a afirmar acerca desta questão da intencionalidade:

Tem sido dito que falo de seleção natural como um poder ativo ou deidade; mas quem objeta a um autor que fala da atração da gravidade como regulando os movimentos dos planetas? Todos sabem o que está significado e o que está implicado em tais expressões metafóricas; e elas são quase necessárias para a brevidade. Novamente, é difícil tentar personificar a palavra Natureza; mas quero dizer por natureza, apenas a ação agregada e produto de leis naturais, e por leis a seqüência de eventos tal como verificada por nós (Darwin, 1952 [1859], p. 40).

Declaração que esclarece em parte o modo como Darwin entende sua própria teoria, e seu poder de explicação dos fatos. Segundo ele, a natureza é uma totalidade composta de leis e regularidades, as quais o cientista tenta explicar, formulando-as em termos de teorias e hipóteses. Ao tratar de tais leis e regularidades, muitas vezes o

investigador é levado a utilizar uma linguagem antropomórfica. Ou seja, “estas formas construídas elaboradamente, tão diferentes entre si, e dependentes uma da outra de modo tão complexo, foram todas produzidas por leis agindo em torno de nós” (Darwin, 1952 [1859], p. 243). Nesse sentido, a linguagem empregada em *A origem das espécies* deve ser entendida como um recurso de que o investigador se serve para fazer-se entender, nunca como a expressão de uma concepção teleológica das leis da natureza.

Temos aqui alguns pontos que são de grande interesse para a comparação com a teoria da ordem natural de Hume, que sabemos ter aparecido como resposta a explicações apoiadas na divindade. A definição de natureza como algo governado por leis, e, por sua vez, a de leis como algo estabelecido pela investigação, põe de lado a pretensão que alguém poderia ter de atribuir à seleção natural, como princípio explicativo, um elemento de intenção, plano ou desígnio, uma vez que a natureza é governada segundo suas regularidades inerentes. Sem demorar demais neste ponto, o que se pode dizer é que, a partir de Darwin, os estudiosos da vida podem voltar-se para uma explicação abrangente da natureza – em especial dos seres vivos – sem ter que recorrer a alguma entidade cuja existência não esteja apoiada, em alguma medida, pela evidência. Ou seja, podem descartar o uso de causas tais como força vital, substância e mesmo, por assim dizer, a divindade na maior parte de suas pesquisas.

7 DARWIN ACERCA DOS PODERES MENTAIS DO HOMEM

Além de considerações sobre as espécies vivas em geral, Darwin também desenvolveu estudos que tentam explicar o homem como integrante do mundo natural. Com base nas conclusões tiradas de *A origem das espécies*, ele está em condições de aprofundar-se mais no estudo da natureza humana. Como seu objetivo é entender o ser humano como um personagem do reino animal, o método para o estudo é a análise comparativa entre os diversos elementos do comportamento humano e o de outros animais. Assim, Darwin pode pretender construir um estudo experimental da natureza humana, que tem como objetivo situar o homem como resultado do mesmo processo de seleção natural que se aplica às outras espécies vivas.

Segundo Darwin, “o homem deve ser incluído junto com os outros seres orgânicos em qualquer conclusão geral a respeito de sua forma de aparição nesta Terra” (Darwin, 1952 [1871], p. 253). Em sua obra acima citada, *A ascendência do homem*, apresenta as conclusões sobre a origem por seleção natural do ser humano, de suas capacidades e características. Naturalmente, entre tais características, Darwin dedica atenção à capacidade humana de linguagem e de conhecimento. Muito de sua argumentação ba-

seia-se em comparações dos poderes ou capacidades cognitivas do homem e de outros animais. Segundo ele:

Apenas poucas pessoas atualmente negam que os animais possuam algum poder de raciocínio. Os animais podem constantemente ser vistos ao parar, deliberar e resolver. É um fato significativo o de que quanto mais os hábitos de um animal particular são estudados por um naturalista, mais ele os atribui à razão e menos a instintos inatos (Darwin, 1952 [1871], p. 292).

Esta afirmação deve ser entendida em termos de que uma parte significativa do comportamento animal resulta de algum tipo de aprendizado a partir da experiência. Pode-se, assim, entender a palavra “razão”, utilizada aqui por Darwin, como um comportamento epistêmico adquirido, e não herdado. Esta modificação do comportamento animal, baseada na apreensão de regularidades simples do ambiente, também é denominada “razão” por Hume, na seção 9 da *Investigação acerca do entendimento humano*. Conforme foi visto, Hume dedica essa seção a uma comparação entre as conclusões causais realizadas por homens e por alguns animais. A conclusão de Hume, ali, aponta para uma diferença de grau, e não de natureza, entre a capacidade humana e a animal para aprender com a experiência.

Darwin, em *A ascendência do homem*, parte da admissão fundamental de que homens e animais compartilham uma série de instintos naturais, e também a capacidade de aprender e, por isso, modificar seu comportamento a partir da experiência adquirida. Esta atribuição de capacidade epistêmica a outros animais sugere uma diferença unicamente gradativa entre a razão humana e a “razão” animal. E isso, mesmo que de um modo indireto, complica a discussão acerca da distinção entre o ser humano e os outros seres vivos, porque muitos pensadores atribuem um modo de ser especial à razão humana e, conseqüentemente, afirmam algo equivalente a que só uma mente poderia ser causa da mente, ou que só a razão poderia originar a razão.

Novamente, Darwin abre espaço para a polêmica ao afirmar que a seleção natural é a causa da mente, o que estaria provado pela continuidade observável entre a capacidade humana e a capacidade animal, em uma escala de inteligência. Conforme ele afirma, “não há uma diferença fundamental entre o homem e os mamíferos superiores em suas faculdades mentais” (Darwin, 1952 [1871], p. 287). Se a diferença não é fundamental, mas acidental, como alguém poderia qualificar, não pode ser tão marcante que tome a razão humana como pertencente a outro domínio. A inteligência, ou as faculdades mentais do homem, assemelham-se às dos animais superiores, proibindo qualquer atribuição de um lugar privilegiado do ser humano por causa delas.

É um ponto conhecido o de que os animais são dotados de capacidades inatas chamadas instintos. Uma oposição comum ao estudar o comportamento dos animais é entre as ações resultantes de aprendizado adquirido, de um lado, e as ações instintivas, de outro. Darwin supõe que tais instintos venham a ser formados “através da seleção natural de variações de ações instintivas mais simples” (Darwin, 1952 [1871], p. 288).

Deve-se assinalar que a distinção entre os efeitos da inteligência e os efeitos dos instintos não é uma distinção absolutamente clara e fácil de estabelecer, dada a plasticidade desses princípios da natureza humana e animal. Em geral, o que se pode afirmar é que ambos contribuem para moldar o comportamento e, mais que isso, há para Darwin certa influência mútua entre instinto e inteligência, na produção dos comportamentos observáveis, tanto no caso dos animais como no do homem.

Darwin enumera uma série de poderes ou faculdades mentais de que o ser humano é dotado, e que os animais compartilham com ele, em maior ou menor grau. Entre eles encontram-se a capacidade de imitação, a curiosidade e a imaginação. Mas possivelmente, as observações mais interessantes de Darwin sejam dirigidas ao que ele denomina com o termo “razão”. Conforme suas palavras: “de todas as faculdades da mente humana, será, eu presumo, admitido que a razão encontra-se no topo. Apenas poucas pessoas atualmente disputam que os animais possuem algum poder de raciocínio” (Darwin, 1952 [1871], p. 292). Assim, do ponto de vista do que é relevante para um epistemólogo, Darwin considera a razão como um resultado da seleção natural, cuja ocorrência pode ser constatada em sua expressão máxima no ser humano, mas que também se encontra em outros animais. Pode-se aqui definir, em linhas bastante gerais, a razão, como uma capacidade de lidar com idéias, tirar conclusões e, como resultado, manifestar conhecimento acerca do ambiente e de suas regularidades.

Observando as considerações de Darwin acerca da capacidade racional, percebe-se uma aproximação bastante grande com o que foi afirmado por Hume na *Investigação acerca do entendimento humano*. Sempre mantendo a linha da comparação entre o homem e os outros animais, Darwin chega a afirmar coisas muito similares às que Hume afirmou um século antes. No caso de Hume, deve-se lembrar que o conhecimento causal é atribuído a um instinto natural. Essa atribuição é feita após uma argumentação que inviabiliza a razão formal como uma possível produtora do conhecimento causal. Hume chama tal instinto com o nome de hábito ou costume.

Diferentemente do que este nome escolhido por Hume poderia levar a pensar, este instinto é herdado, ou inato, nos seres humanos. Mais que isso, é em alguma medida compartilhado pelo ser humano com outros animais, como se pode concluir – é o que afirma Hume – pelo fato de que outros animais manifestamente possuem ou produzem conhecimento causal a partir da experiência. Na teoria de Hume, a experiência repetida representa um papel importante na produção do conhecimento causal,

pois é ela que conduz à expectativa, ou crença, em uma conexão entre objetos (cf. EHU, seções 4, 5 e 9).

Darwin, por sua vez, faz a seguinte colocação acerca da relação já mencionada entre razão e instinto: “Sem dúvida, é freqüentemente difícil distinguir entre o poder da razão e o do instinto” (Darwin, 1952 [1871], p. 292). Mas a pergunta que se faz aqui é: a que tipo de comportamento Darwin estaria referindo-se quando ressalta a dificuldade de atribuí-lo ao instinto ou à razão? O comportamento de que Darwin fala é o aprendido a partir da experiência, ou seja, a aquisição de conhecimento de questões de fato, tal como ocorre nos animais e no homem. “Podemos julgar apenas a partir das circunstâncias sob as quais as ações são executadas, se elas são devidas ao instinto, à razão ou à mera associação de idéias: este último princípio, contudo, é intimamente conectado com a razão” (Darwin, 1952 [1871], p. 292). Aqui aparece um ponto importante do assunto, que precisa ser esclarecido. Darwin pretende atribuir uma causa compreensível à capacidade dos animais e humanos de aprender a partir da experiência. Aponta como causas possíveis o instinto, a razão e a associação de idéias. Mas, por outro lado, não se aprofunda em definições precisas destes termos.

Uma vez que se está tentando uma aproximação entre a posição de Hume na *Investigação* e a de Darwin em *A ascendência do homem*, é preciso imaginar o que este último autor pretende dizer com estes termos, quanto à sua aplicabilidade em uma teoria do conhecimento experimental. No caso dos instintos, pode-se afirmar que são tendências inatas inerentes a certo tipo de comportamento. Segundo Darwin, quando uma ação é executada “sem experiência, e quando executada por muitos indivíduos da mesma maneira, sem o seu conhecimento de com qual propósito ela é executada, é usualmente considerada instintiva” (Darwin, 1952 [1859], p. 119). O instinto molda o comportamento de uma maneira tal que não é adquirido por aprendizado, ou aperfeiçoado pela prática. O comportamento instintivo aparece geralmente, já em sua forma mais plena, desde a primeira ocasião.

O caso é diferente quando o comportamento é resultante da capacidade racional ou da comparação de idéias. Darwin afirma que aqui se revelam as diferenças de grau e de complexidade entre o homem e os animais. Na verdade, podem-se detectar diferenças mesmo entre um homem de intelecto cultivado e desenvolvido e um homem em estado selvagem.

Imagine-se o exemplo de um cão e de um selvagem, no qual ambos aprenderam, a partir de repetidas experiências, a encontrar água no deserto, dirigindo-se a depressões no terreno.

O selvagem e o cão freqüentemente encontraram água em um nível mais baixo, e a coincidência sob tais circunstâncias tornou-se associada em suas mentes.

Um homem cultivado elaboraria talvez alguma proposição geral sobre o assunto; mas por tudo o que nós sabemos sobre os selvagens é extremamente duvidoso que eles fizessem o mesmo, o cão certamente não o faria (Darwin, 1952 [1871], p. 293).

Aqui parece residir esta aparente diferença entre o que Darwin entende por comportamento racional e por comportamento baseado no que ele chama de “mera associação de idéias”. É que o comportamento racional, embora igualmente baseado na experiência, expressa-se na forma de uma proposição ou lei geral, tal como uma teoria, por exemplo. Isso é algo que um animal, ou um homem em estado selvagem, não está em condições de formular.

A diferença de grau apresenta-se aqui de maneira clara, o grau máximo da inteligência é representado pela capacidade de expressar o conhecimento a partir de “proposições gerais”, para empregar a expressão de Darwin.

O selvagem certamente nem saberia nem se importaria com a *lei* segundo a qual os movimentos desejados são efetuados; seu ato ainda seria guiado por um rude processo de raciocínio, tão seguramente como um filósofo em sua mais longa cadeia de deduções. Esta é, sem dúvida, a diferença entre ele e um dos animais superiores, que ele tomaria nota das mais tênues circunstâncias e condições, e observaria qualquer conexão entre elas após muito menos experiência (Darwin, 1952 [1871], p. 293).

Vemos que a expressão “associação de idéias” em Darwin refere-se à capacidade de um indivíduo de aprender algo, ou seja, de tirar uma conclusão, tomando por base a repetição de experiências semelhantes. E que uma maior capacidade, ou poder mental, tem como resultado a formulação de uma lei geral que expressa tal conclusão, como faz o homem culto, por exemplo.

Cabe ressaltar que a terminologia de Darwin pode ser considerada imprecisa, em certa medida, ao referir-se a essas operações mentais. Além disso, a terminologia difere daquela empregada por Hume em sua teoria do conhecimento. Mesmo assim, acerca do assunto em questão, os dois autores parecem guardar uma similaridade de opiniões, no sentido de que ambos tomam como ponto de partida de suas conclusões dois elementos em comum. O primeiro é a comparação entre a aquisição de conhecimentos com base na experiência, em animais e em seres humanos. E o segundo, o papel da repetição na formulação desse conhecimento.

Na verdade, a semelhança entre a posição dos dois autores, no fim de contas, não deve ser exagerada. Hume está interessado no fundamento das inferências causais, e

chega à conclusão de que essas inferências não derivam da razão formal, mas sim de um instinto natural. Esse instinto, fundamental como é para a sobrevivência, é encontrado também, em grau menos desenvolvido, em outros animais, que se reconhece serem capazes de aprender com a experiência, sem por isso poderem formular suas conclusões na forma de uma proposição geral, ou teoria. Hume encontra o instinto em suas pesquisas e, por isso, pode mostrar que o conhecimento causal não depende necessariamente da razão.

Darwin, por sua vez, está interessado nas origens biológicas dos poderes mentais do homem e pretende mostrar que mesmo a razão, a faculdade mais tipicamente humana, é, em certa medida, compartilhada com os animais. Embora não defina expressamente o que pretende dizer com a palavra “razão”, Darwin relaciona este comportamento com o que ele chama de “associação de idéias”, ou seja, tirar conclusões a partir da experiência repetida. Não há exatamente uma teoria do conhecimento em Darwin, como há em Hume. O que há é uma argumentação que possui implicações para a teoria do conhecimento, mesmo que tal argumentação dirija-se intencionalmente a outro propósito. O tema de Darwin, ao falar de razão e de conhecimento experimental, não é epistemológico, e sim biológico; o que se deve levar em conta. Além disso, ele nunca chega ao ponto de afirmar que o conhecimento causal deriva de um instinto, como faz Hume. Darwin parece manter uma posição acerca da razão humana segundo a qual, mesmo que admita uma diferença simplesmente gradual, e não de natureza, entre a razão humana e a animal, ainda assim, pretende atribuir algum peso a tal capacidade na produção de conclusões causais.

CONCLUSÃO

O que se pode tirar como conclusão, entre outras coisas, é que, enquanto historiador natural, Darwin mantém idéias epistemológicas da tradição corrente em sua época, dentre as quais não se encontrava o naturalismo epistemológico de Hume. O pensamento de Hume é nitidamente uma reação à corrente tradicional que considerava a razão especulativa como o principal elemento na produção do conhecimento. A teoria do hábito como formador das crenças causais não tinha sido reconhecida, de maneira ampla, pela comunidade intelectual de que Darwin fazia parte,² muito embora se possa conjecturar que o autor de *A origem das espécies* seria simpático à interpretação natura-

² John Stuart Mill, contemporâneo de Darwin, em seu livro *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*, escreveu um capítulo no qual tenta refutar a tese de Hume, mostrando que é impossível que o raciocínio causal derive de um instinto (cf. Mill, 1989, cap. XVI).

lista que se tem feito mais atualmente da teoria humeana do conhecimento – sobretudo a respeito do conhecimento basear-se em princípios naturais.

Independentemente do que se possa conjecturar, diversos estudiosos utilizaram a pesquisa de Darwin como um panorama conceitual a partir do qual entender a teoria do conhecimento, em sua relação com a seleção natural. O lugar do homem no mundo natural, tal como Darwin pretendia vê-lo, foi, assim, o ponto de partida declarado de muitas das atualmente denominadas epistemologias evolutivas, ou da seleção natural. Fora isso, a interpretação exclusivamente biológica da seleção natural, frente a uma mais ampla interpretação cosmológica, ainda é um ponto de controvérsia. Parece que o próprio Darwin não pretendia ser tão rígido a esse respeito, visto que não nega expressamente, em nenhum momento, a possibilidade de se aplicar a seleção natural a outros domínios. Pelo contrário, é possível que Darwin entresse a aplicabilidade do modelo de seleção natural para a explicação de questões fora do assunto das espécies vivas.

Isso tudo concorda com a consideração do poder lógico de explicação do mecanismo de seleção natural (variação cega e retenção seletiva), na forma de um argumento dedutivo válido. Daniel Dennett reforça este pensamento ao descrever o modelo explicativo de Darwin como um algoritmo, composto de inúmeras etapas irracionais, cujo resultado, em um espaço suficiente de tempo, é a diversidade e a adaptação observadas na natureza, um algoritmo para produzir adaptação e diversidade, que poderia ser aplicado, com os devidos ajustes, a outros domínios explicativos como, por exemplo, a cultura (cf. Dennett, 1998, p. 49-63). Uma vez que se tem variação, e luta pela sobrevivência entre as variadas ou diversas formas produzidas, o resultado é um processo de eliminação das menos estáveis, a que se dá o nome apropriado de seleção natural.

Hume, epistemologicamente falando, leva a postura naturalista mais longe do que Darwin, pois ataca frontalmente a razão especulativa, que Darwin procura não exatamente preservar, mas abster-se da polêmica, contornando o problema. Hume declara que, mesmo no ser humano, o conhecimento de fatos, moldado pela relação de causalidade, é instintivo, e o papel da razão restringe-se às relações de idéias, como ocorre na matemática e na geometria. Darwin apresenta ainda uma noção, mesmo que tácita, de uma razão produtora de conhecimento acerca do mundo, presente unicamente no ser humano. Mesmo assim, pode-se concluir que a intenção de explicar a complexidade de fenômenos da natureza humana, entre eles o conhecimento, é manifesta de forma semelhante nos dois autores; ou seja, a intenção de situar o ser humano em uma situação de aproximação com os outros seres vivos, com os que estão sujeitos à atuação de um conjunto de princípios e de leis naturais, sem que nenhum dos princípios autorize ninguém, em alguma medida, a inferir finalidade, intenção ou plano operando na natureza.

Assim, tanto Hume quanto Darwin tentam explicar a complexidade do comportamento cognitivo do ser humano, como resultante das mesmas regularidades que modelam as características dos outros seres vivos. Finalmente, este ponto de vista mantido por Hume e Darwin, embora conservando particularidades em cada caso, não pode ser negligenciado na discussão contemporânea acerca do conhecimento manifestado pelo homem e por outros animais, e que resulta da experiência, e tampouco na discussão das causas biológicas desse conhecimento.☉

José CLAUDIO MORELLI MATOS

Professor doutor da Faculdade de Educação,
Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil.
doutortodd@gmail.com

ABSTRACT

This discussion intends to show some relevant elements, in order to establish a comparison between the works of David Hume and Charles Darwin concerning human and other animal's cognitive capacities. Hume develops a theory to explain causal knowledge in terms of a natural instinct – habit. The presence of this instinct can be understood by reference to a general theory of nature that conceives the world governed by constant laws and regularities, without any supposition of interference of an external design or intention. This leads Hume in the way of an approximation between human cognitive capacities and the cognitive capacities of other animals, which also reveals instinctive learning of causal type. Darwin, on his turn, offers a graduation of many capacities of knowledge, distinguishing instinctive action from action resulting from deliberation and inference, and points to the fact that many animals have a significant degree of intelligent behavior. Darwinian mechanism of evolution by natural selection wants to explain this character, in humans as much as in animals. From that results the contemporary fashion in epistemology called evolutionary epistemology that, by following Darwin, lacks a more detailed interpretation of Hume's teaching that could, we suppose, offer elements to the treatment of questions such as the capacity of causal knowledge.

KEYWORDS • Darwin. Hume. Knowledge. Epistemology. Natural selection.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPBELL, D. Evolutionary epistemology. In: SCHILP, P. (Ed.). *The philosophy of Karl R. Popper*. La Salle: Open Court, 1974. v. 1, p. 412-63. (Library of Living Philosophers).
- DARWIN, C. *The origin of species*. Chicago/London: William Benton Publisher, 1952 [1859].
- _____. *The descent of man*. Chicago/London: William Benton Publisher, 1952 [1871].
- DAWKINS, R. *O gene egoísta*. São Paulo: Edusp, 1979.
- DENNETT, D. *A perigosa idéia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

- FLEW, A. *A rational animal and other philosophical essays on the nature of man*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- GOULD, S. J. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. Tradução M. Martinez. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HULL, D. *Filosofia da ciência biológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000 [1739]. (THN)
- _____. *Enquiries concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1748]. (EHU)
- _____. *Dialogues concerning natural religion*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1970 [1752]. (DNR)
- MILL, S. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Os Pensadores).
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984.
- NOXON, J. *Hume's philosophical development: a study of his methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- OPPY, G. Hume and the argument for biological design. *Biology and Philosophy*, 11, 4, p. 519-34, 1996.
- POPPER, K. *Logic of scientific discovery*. London: Hutchinson, 1959.
- _____. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: Itatiaia, 1975 [1972].
- RUSE, M. *Taking Darwin seriously*. Oxford: Blackwell, 1986.
- _____. *Evolutionary naturalism: selected essays*. London: Routledge, 1995.
- SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of Karl R. Popper*. La Salle: Open Court, 1974. v. 1. (Library of Living Philosophers).
- SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. New York: St. Martin's Press, 1966.
- _____. The naturalism of David Hume (I & II). In: TWEYMAN, S. (Ed.). *David Hume: critical assessments*. London: Routledge, 1995 [1905]. p. 207-39.
- TWEYMAN, S. (Ed.). *David Hume: critical assessments*. London: Routledge, 1995.
- WINTERS, B. *Hume's argument for the superiority of natural instinct*. In: TWEYMAN, S. (Ed.). *David Hume: critical assessments*. London: Routledge, 1995. p. 262-70.

