

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA

ISSN: 2176-5960

maio - agosto de 2017

número 23

O PROJETO NATURALISTA DE DAVID HUME À LUZ DA EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA: WILLARD QUINE E PHILIP KITCHER

Claudiney José de Sousa
Doutor em Filosofia
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: A partir de comparações entre a epistemologia de Hume e os trabalhos de naturalistas contemporâneos, como Willard O. Quine e Philip Kitcher, procuraremos destacar, neste artigo, em que sentido seria possível identificar a revolução epistemológica empreendida por Hume, em seu estudo da natureza humana, como uma espécie de naturalismo, que anteciparia as discussões recentes do tema. A partir dessas discussões, acreditamos poder apresentar mais claramente a sugestão de que, embora Hume não defenda explicitamente este modo de conceber a empresa filosófica, seu projeto filosófico pode, em alguma medida, ser encarado como um programa naturalista, que antecede e inspira o que hoje conhecemos como naturalismo epistemológico.

PALAVRAS-CHAVE: Crenças. Naturalismo epistemológico. Naturalismo radical. Naturalismo tradicional.

ABSTRACT: From the comparisons between Hume's epistemology and the works of contemporary naturalists, such as Willard O. Quine and Philip Kitcher, we will attempt to highlight, in this paper, the sense in which it would be possible to identify the epistemological revolution undertaken by Hume in his study of human nature, as a kind of naturalism that would anticipate recent discussions on the theme. From these discussions, we believe we can present more clearly the suggestion that, although Hume does not explicitly advocate this way of conceiving the philosophical enterprise, his philosophical project can, to some extent, be seen as a naturalistic program that precedes and inspires what today we know as epistemological naturalism.

KEYWORDS: Beliefs. Epistemological naturalism. Radical naturalism. Traditional naturalism.

1. Introdução

A interpretação naturalista da epistemologia de Hume defende que, influenciado pelas grandes realizações científicas de sua época, o autor teria empreendido um estudo análogo no que diz respeito à natureza humana, ou seja, construído uma ciência da natureza humana sob a base segura da observação e do método de raciocínio experimental. O próprio subtítulo que Hume escolheu para o *Tratado da Natureza Humana*¹ (“Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”) já teria revelado suas pretensões sobre as relações entre ciência e filosofia. Assim como na ciência da natureza física, Hume pretendia construir uma sólida visão da natureza humana com igual rigor e precisão, a partir de alguns poucos princípios que pudessem exprimir leis para regular todo o funcionamento da mente humana. Esse funcionamento seria regulado por leis tais como as de associação de ideias, do hábito, das crenças involuntárias, dos instintos naturais etc. Então, se esta interpretação estiver correta, parece possível defender que o autor não estava empenhado apenas em mostrar como o conhecimento (das questões de fato) é impossível, mas apenas que é impossível pelas vias que tradicionalmente se acreditava que seria possível. Os conhecimentos sobre questões de fato são possíveis e podem ser justificados por outras vias; podem ser justificados, por exemplo, de modo naturalista, com base no modelo do método fornecido pela ciência da natureza física.

Podemos nos perguntar: até que ponto este modelo se mostrará apropriado para a fundamentação e justificação do conhecimento empírico e de nossas crenças? Veremos que esta e outras questões farão com que surjam divergências entre os proponentes da própria interpretação naturalista da epistemologia de Hume. Por isso, este artigo tem como um de seus propósitos avaliar essa divergência, visando lançar alguma luz sobre a complexa relação entre filosofia e ciência na concepção de Hume e dos naturalistas contemporâneos. Iniciaremos a discussão propondo um confronto entre as concepções de Quine e as dos empiristas britânicos clássicos quanto ao alcance e as possibilidades do empreendimento epistemológico naturalizado. Nosso objetivo, neste primeiro momento, é analisar os equívocos das críticas de Quine ao chamado

¹ A partir daqui utilizaremos apenas ‘*Tratado*’ para nos referirmos a esta obra. As citações e referências foram retiradas da edição de David Fate Norton and Mary J. Norton, de 2005, e seguirão o seguinte modelo: T.[livro].[parte].[seção].[parágrafo].

“empirismo primevo”. Mostraremos, em seguida, como Philip Kitcher nos permite vislumbrar uma epistemologia naturalizada na filosofia de Hume com sua proposta de que atualmente as epistemologias naturalistas confrontam-se às questões tradicionais sobre o conhecimento e rejeitam enfoques pós-fregeanos. Kitcher procura mostrar, com sua tese normativista, que estaríamos assistindo, nas discussões contemporâneas, a um “retorno dos naturalistas clássicos”.

2. Teoria das ideias, crença e hábito: divergências de interpretação.

Um detalhe que geralmente tem chamado a atenção dos intérpretes da filosofia de Hume (sejam da interpretação cética ou da naturalista) é o modo como ele conclui a discussão sobre a origem de nossas ideias na *Investigação sobre o Entendimento Humano*². O autor parece sugerir que a principal aplicação do princípio da cópia estaria na possibilidade de utilizá-lo na identificação de termos filosóficos sem significado preciso. Afirma que, para estabelecermos o “significado preciso” (EHU. 2.9) de um termo, temos de verificar a origem da ideia que ele se propõe a designar; procurar saber de que impressão esta ideia se origina. Ele indica que isso seria particularmente importante no caso das ideias abstratas, mas sabemos como o autor parece reivindicar esse princípio nas discussões de vários temas de suas obras – especialmente na discussão das crenças e da ideia de conexão necessária. Dada essa 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.

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)

Isso parece, à primeira vista, confirmar a concepção de que o objetivo principal do autor, com sua teoria das percepções, seria o estabelecimento de uma espécie de

² A partir daqui utilizaremos apenas *Investigação* para nos referirmos a esta obra. As citações e referências foram retiradas da edição de Tom L. Beauchamp, de 1999, e seguirão o seguinte modelo: EHU.[seção].[parágrafo].

critério de significado. Esse critério poderia ser aplicado ao próprio desenvolvimento de seu pensamento, seja para mostrar, como afirma Quine (1980, p. 20) que um “enunciado significativo é equivalente a algum constructo lógico sobre termos que se referem à experiência imediata”, para promover uma distinção entre crenças, com base no critério de vivacidade (T.1.3.7-13 e EHU. 5) ou na busca da impressão correspondente à ideia de conexão necessária (T.1.3.14 e EHU. 7). Cabe lembrar, contudo, que alguns comentadores contemporâneos, principalmente aqueles que defendem que a epistemologia de Hume estava comprometida também com uma forma de naturalismo normativo (Kemp Smith, Edward Craig, Philip Kitcher, etc), ressaltam o caráter limitado e anacrônico dessa leitura da teoria das percepções. Estes autores entendem que a visão de um Hume comprometido com uma espécie de filosofia analítica pioneira excluiria a legitimidade de uma interpretação realista da conexão necessária ou dos corpos. Essa interpretação também não daria conta de explicar a riqueza e a complexidade de sua teoria da crença, assim como não nos permitiria perceber sua proposta de uma visão mais alargada do papel da epistemologia.

Para ilustrar alguns desses equívocos de interpretação da epistemologia de Hume, vejamos uma breve discussão sobre a maneira como o próprio Hume teria enfrentado os problemas relativos a essa questão, ao lidar com as noções de ‘ideia’, ‘crença’, ‘ficção’, ‘vivacidade’ e hábito.

Como Hume define ‘crença’ em suas obras sobre epistemologia? A definição mais conhecida é aquela que ressalta o caráter distintivo da crença com relação à ficção e destaca o papel da força e da vivacidade das percepções. Crença é “UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (T. 1.3.7.5, grifo do autor). Essa definição, contudo, dá margens para uma série de objeções, não somente por parte dos intérpretes de sua filosofia, mas por parte do próprio autor. Conforme destacamos acima, essa definição sempre foi analisada em estrita relação com um suposto “critério de significado empírico” presente na primeira parte do primeiro livro do *Tratado* e na segunda seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Mas Hume logo percebe que a diferença entre ficção e crença não está apenas nos graus de força e vivacidade, por isso complementa essa explicação em T. 1.3.8, T. 1.3.9 e T. 1.3.10, no *Apêndice do Tratado* e na *Investigação*. Em T. 1.3.7, havia enfatizado que o sentimento especial que constitui a crença é *apenas* a força e vivacidade das ideias, mas reforça essa concepção em T. 1.3.8, propondo também alguns mecanismos (referentes aos casos de associação por contiguidade, semelhança e

causação) para apoiá-la. Contudo, a referência a esses próprios mecanismos de formação de crença será o principal foco das objeções à sua teoria (elaboradas e respondidas por ele próprio). As referidas objeções são (resumidamente) as seguintes: **i)** se semelhança e contiguidade também são capazes de conferir vivacidade às ideias, podemos dizer que também elas são responsáveis pela geração de crenças? (T. 1.3.9.2); **ii)** se a repetição na mente de “uma mera ideia desacompanhada” também pode avivá-la, como no caso da educação, não teriam essas crenças as mesmas credenciais epistêmicas que as crenças causais? (T. 1.3.9.16); **iii)** não poderiam também as paixões e a imaginação avivar as ideias, levando, assim, ao surgimento de crenças como ocorre no caso das inferências extraídas da experiência? (T. 1.3.10). A partir dessas dificuldades Hume passa a caracterizar a crença como uma *sensação* especial, embora mantenha a *vivacidade* como noção central, porém não mais exclusiva. Além de *estabilidade* e *intensidade*, Hume passa a exigir que esse sentimento surja da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental.

Segundo Hume, “o sentimento de crença (...) é uma concepção mais intensa e estável do que a que acompanha as meras ficções da imaginação” (EHU. 5.13), contudo, o autor mostra que mais importante que isso é considerar que “essa *maneira* de conceber surge da conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos” (EHU. 5.13; *itálico* do autor). Ao falar de *conjunção costumeira* Hume destaca o papel do hábito e da conjunção constante neste processo. Isso significa que para o autor é importante considerar as *circunstâncias* de formação da crença, visando encontrar nelas próprias o critério para nosso assentimento.

Hume conclui, desta forma, que “todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação [*feeling*]” (T. 1.3.8.12) ou uma ideia que me atinge de modo mais forte. Todo esse processo é possível por conta do hábito ou costume – a única conexão ou princípio que podemos descobrir entre os objetos. Mediante esse princípio, a experiência passada atua sem que tenhamos tempo para *refletir* (T. 1.3.8.12-13). Muitos exemplos nos mostram, diz ele, que “o costume age antes que tenhamos tempo para refletir, e os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro” (T. 1.3.8.13). Na *Investigação*, Hume afirma que a diferença entre ficção e crença deve estar em alguma sensação ou sentimento involuntário e natural que se anexa apenas à crença (EHU. 5.10.11); e, para explicar esse fenômeno, evoca o princípio do hábito.

Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia (EHU. 5.11).

Somente esse *sentimento* nos permitiria distinguir uma concepção a que se dá assentimento daquela que se rejeita. Não há nenhuma contradição em pensar numa centena de efeitos que podem decorrer de uma bola que se move em direção à outra, mas o *sentimento* provocado por essas suposições é muito diferente da concepção de que ocorrerá impulso e comunicação de movimento (EHU. 5.11). Por isso Hume dirá que a crença é uma concepção de um objeto “mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação” (EHU. 5.12); um ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções, dando-lhes peso e influência maiores sobre o pensamento.

Mesmo com toda liberdade e poder de alterar nossas ideais, a imaginação sozinha jamais poderia gerar crença, porque esta “não consiste na natureza particular ou ordem de nossas ideais, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente” (EHU. 5.12; grifos do autor). Hume fala desse fenômeno, também, em termos de “uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideais” (EHU. 5.21), ou seja, uma espécie de correspondência, produzida pelo hábito entre nossa mente e as outras obras da natureza. Esse princípio da natureza humana seria indispensável à sobrevivência da espécie humana; sem essa correspondência não seríamos capazes de ajustar meios a fins; buscar o que é bom e evitar o que é mal; ficaríamos restritos à esfera dos sentidos e da memória. Por essa operação ser tão essencial à subsistência das criaturas humanas, ela não deve ser confiada às falazes deduções da razão, mas sim à costumeira *sabedoria da natureza* (EHU. 5.21-22; grifo nosso); precisaria ser “garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações” (EHU. 5.22).

3. O naturalismo radical de Quine e suas críticas ao empirismo clássico

A defesa de teses naturalistas sobre a filosofia de Hume muitas vezes encontrou empecilhos em visões radicais tradicionais sobre o pensamento deste autor. Esses empecilhos obscureceram tentativas pioneiras de interpretações divergentes da tradicional, como as de Kemp Smith (1905 e 1941) e Nelson Goodman (1954), por

exemplo. Uma dessas fortes oposições foi liderada pela filosofia analítica do século XX, que passou a desempenhar um papel central nas análises epistemológicas. Além da visão analítica, não podemos nos esquecer, por outro lado, que o obscurecimento de uma visão positiva da filosofia de Hume também teve como causa o desenvolvimento de uma vertente de dentro do próprio naturalismo epistemológico contemporâneo. Estamos nos referindo à proposta de redução da epistemologia à ciência natural – liderada por Willard Quine. Este naturalismo radical se firmou após suas críticas ao projeto do empirismo clássico (visto como um projeto fracassado de fundamentação epistemológica para o conhecimento). Faremos algumas considerações sobre essa postura, destacando seus principais equívocos com relação às considerações sobre os empirismos de Hume e Locke.

O naturalismo epistemológico de Quine está entre as principais doutrinas chamadas ‘pós-positivistas’ do século XX, devido à sua crítica radical ao empirismo clássico (na sua concepção, representado principalmente por Locke e Hume) e à sua proposta de uma nova fundamentação (não-reducionista) para a epistemologia a partir do apoio das ciências empíricas. Na tentativa de fornecer essa fundamentação, Quine inicia por esclarecer a impossibilidade de um critério de significado na base dos termos e das sentenças, como teriam, supostamente, defendido os empiristas clássicos, e propõe que a análise da teoria como um todo passe a ser o critério de significado empírico – seu holismo semântico. Isso representa o que Quine chama de um dos “marcos do empirismo” ou uma evolução dessa postura epistemológica. Os trabalhos pioneiros nessa área teriam sido realizados, muito superficialmente, por Locke e Hume, com suas “ingênuas” concepções sobre uma teoria das ideias e com a noção de que os termos seriam o veículo primeiro de significado (responsáveis por todo conteúdo empírico). Em “Two Dogmas of Empiricism”, de 1951³, Quine afirma:

O empirismo moderno foi, em grande parte, condicionado por dois dogmas. Um deles é a crença em certa divisão fundamental entre verdades *analíticas*, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades *sintéticas*, ou fundadas em fatos. O outro é o reducionismo: a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum constructo lógico sobre termos que se referem à experiência imediata (QUINE, 1980, p. 20, grifo do autor).

Para Quine, os dois dogmas estão mal fundamentados devido à ausência de uma demarcação exata entre ciência e metafísica e, também, porque há uma recente

³ As citações e referências a este trabalho foram retiradas da edição de 1980.

orientação na direção da pragmática. Não nos deteremos aqui a analisar com detalhes as críticas de Quine e a alternativa do que ele chama de um “empirismo sem dogmas”. Cabe, neste momento, apenas mostrar como sua proposta de uma ciência empírica do conhecimento ficou conhecida, erroneamente, como a primeira tentativa de naturalizar a epistemologia, e como ele elabora esse estudo com base numa crítica – muitas vezes indevida – aos chamados empiristas clássicos, principalmente a Hume.

“Epistemology Naturalized”, de 1969, passou a ser considerado – quase com unanimidade – o marco do naturalismo epistemológico no pensamento contemporâneo. Ao contrário das propostas fundacionalistas tradicionais, a epistemologia naturalizada de Quine não pretende fornecer um fundamento último e definitivo para o conhecimento (fundamento *a priori*), mas uma espécie de solução científica para a epistemologia, o que colocaria em crise a ideia mesma de uma epistemologia como filosofia e a possibilidade de manutenção do caráter normativo neste empreendimento. Mas Quine acredita ter solução para ambos os problemas, na medida em que, se o fundamental é compreender o elo entre observação e ciência, diz ele, “vale qualquer informação disponível, mesmo a daquela ciência cujo elo com a observação estamos procurando compreender” (QUINE, 1969, p. 76). Para Quine, já não faz mais sentido a preocupação com a circularidade em termos de fundamentação do conhecimento. As ciências empíricas passam a ter que resolver seus problemas de fundamento – seus problemas epistemológicos – por si mesmas, independentemente de uma epistemologia enquanto filosofia primeira. É o que podemos identificar como uma forma radical de naturalismo. Devido ao que ele considera “um fracasso do empirismo clássico”, não se pode mais acreditar na possibilidade de investigação epistemológica de caráter não-científico como fora o racionalismo e o próprio empirismo clássico.

Em “Epistemology Naturalized”, Quine lembra que a tarefa da epistemologia é lidar com fundamentos científicos. Segundo ele, os empiristas clássicos (Locke e Hume principalmente) teriam contribuído com esse empreendimento ao estabelecer que: **i)** os corpos são identificados às impressões sensíveis e que **ii)** essa identidade resolve o problema sobre enunciados singulares (QUINE, 1969, p. 72). Mas a filosofia analítica contemporânea (sobretudo com Carnap) mostrou que eram vãs as esperanças de se fundamentar logicamente a ciência natural sobre a experiência imediata. Por isso, Quine conclui: “Para os epistemólogos, Hume e outros, foi triste ter que aquiescer à impossibilidade de uma estrita derivação da ciência do mundo exterior, a partir da evidência sensorial” (QUINE, 1969, p. 75).

A conclusão de Quine é de que desaparece o privilégio da filosofia com relação às ciências. Não é possível deduzir as “verdades” da natureza a partir da evidência sensorial. Não é possível traduzir estas “verdades” em termos de observação e auxiliares lógico-matemáticos. Em vista disso, Quine sugere sua *tese holista da tradução*, cuja ideia básica é a da indeterminação da tradução – as sentenças só possuem significado enquanto blocos de teorias (QUINE, 1969, p. 78-79). Essa tese mostra a impossibilidade de uma espécie de redução epistemológica em que cada sentença pudesse ser equiparada a uma sentença em termos observacionais e lógico-semânticos como, segundo ele, teriam proposto os empiristas clássicos. A tese de Quine exige uma *redefinição do status da epistemologia* – ela agora estaria contida na ciência natural.

Com essa rápida reconstrução é possível perceber que Quine ignora a importância da crença e do hábito na filosofia de Hume e acredita que a busca por um suposto critério de significado empírico tenha sido seu grande empreendimento. O “reducionismo radical”, atribuído a Hume, tem origem numa indevida interpretação de sua teoria das percepções, em especial do princípio da cópia, entendido como critério de significado empírico que, na visão de Quine, não se sustenta de nenhuma maneira. Segundo Quine, não é possível um “empirismo termo-a-termo” (QUINE, 2003, p. 42). Locke e Hume não teriam compreendido a natureza da relação entre enunciados e a experiência para sua confirmação ou não. O empirismo desses dois filósofos resultaria, como ele mesmo diz, em uma concepção *ingênu*a.

A concepção mais ingênu

Acreditamos que Hume (o que serviria igualmente para Locke), em sua epistemologia, teria ido muito além desse suposto reducionismo radical a ele atribuído, e que estaria muito mais próximo das sugestões de Quine do que este último poderia imaginar. Sua epistemologia não se reduz aos puros “materiais do conhecimento”. Em sua distinção entre os âmbitos do ‘conhecimento’ e da ‘probabilidade’ – presente na terceira parte do primeiro livro do *Tratado* – podemos ver claramente como Hume estende o papel da experiência (CHIBENI, 2011). Basta notar, a esse respeito, o sentido atribuído, por Hume, à experiência da conjunção constante que “não é a de meras impressões consideradas individualmente, mas de *complexos de impressões*

considerados em bloco, e em padrões que se repetem (CHIBENI, 2011, p. 347; grifo do autor). Em resumo, Hume parece não estar preocupado com a natureza empírica do conhecimento, como acredita Quine, mas antes, com as operações da mente como processos instintivos, dependentes de nossas crenças involuntárias (crenças naturais).

Além de as acusações de Quine não serem muito felizes, é possível sustentar, por outro lado, que Hume teria sido um dos precursores do que seria supostamente uma “original concepção epistemológica naturalista” de Quine (o quinto e último marco na evolução do empirismo). Por isso, não acreditamos que Hume tenha adotado as teses empiristas reducionistas a ele atribuídas por Quine. Acreditamos, pelo contrário, que Hume teria sido um importante precursor de posições hoje atribuídas a Quine (holismo e naturalismo epistemológico).

Apesar de defendermos que há semelhanças entre Hume e Quine quanto ao apelo à ciência empírica para fundamentar a ciência da natureza humana, reconhecemos que os autores diferem em aspectos fundamentais. Em particular, enquanto Hume estaria propondo um naturalismo epistemológico que mantém a epistemologia como disciplina normativa no interior de seu projeto (epistemologia enquanto filosofia mesma), como vimos acima, Quine abre mão desta exigência e a considera um capítulo da psicologia empírica (*behaviorismo*); propõe uma redução radical da filosofia à ciência e o colapso da epistemologia, da normatividade e da possibilidade de justificação para nossas crenças.

4. Philip Kitcher: a epistemologia normativa e o retorno dos naturalistas clássicos

Um trabalho exemplar sobre o naturalismo epistemológico foi publicado por Philip Kitcher, em 1992, sob o título “The Naturalists Return”. Nesse artigo, Kitcher estabelece um confronto entre as epistemologias pós-fregeanas (*aprioristas* e antipsicologistas) e o surgimento de formas de naturalismos radicais no século XX (que enfatizavam o apoio das ciências empíricas em questões cognitivas). Segundo Kitcher, Frege marca a virada decisiva que retirou a epistemologia de sua posição central entre as disciplinas filosóficas, colocando em seu lugar a filosofia da linguagem. Ele é o emblema de uma revolução que depôs o naturalismo filosófico, que se distinguia pela ênfase aos problemas do conhecimento, pela propensão de se recorrer às ideias das ciências emergentes e acolher conceitos da psicologia, da física e da biologia. Frege e

outros *aprioristas* consideram que a filosofia não é uma ciência natural, que seu objetivo é o esclarecimento lógico do pensamento. Somente no século XX teremos um retorno aos grandes modernos (naturalistas tradicionais) e às suas referências à psicologia e às demais ciências. Contudo, estes passarão a ser vistos, muito mais, como “filósofos analistas *manquês*” (KITCHER, 1998, p. 27-31). Por isso, Kitcher pretende mostrar como as epistemologias naturalistas confrontam-se às questões tradicionais sobre o conhecimento e rejeitam enfoques pós-fregeanos⁴. Diante desse complexo cenário, em que não haveria margem de manobra para epistemologias normativas, o autor propõe como alternativa um retorno a algumas formas de naturalismo tradicional e uma revisão de formas de naturalismos contemporâneos.

Segundo Kitcher, os chamados *naturalistas tradicionais* reconhecem que nossos sistemas cognitivos, embora altamente falíveis e em processo de evolução, são estritamente relevantes para o estudo filosófico do conhecimento humano. A partir dessa constatação, muitos naturalistas contemporâneos passam a buscar formulações corrigíveis dos objetivos do empreendimento cognitivo e descrições corrigíveis das estratégias para alcançá-los, já que, para eles, a epistemologia e a filosofia da ciência continuam desempenhando uma importante função normativa. Contudo, alguns *naturalistas radicais* continuam vendo, no colapso do *apriorismo*, uma impossibilidade de avaliações normativas (KITCHER, 1998, p. 31-35). Barra procura sintetizar essa proposta ao dizer que

A intenção de Kitcher é *ampliar essa margem de manobra* a tal ponto que antigas expectativas acerca da epistemologia possam ser mantidas no interior de uma perspectiva naturalista. Isso resultaria no que ele chama de “naturalismo tradicional”: em parte, uma *retomada do projeto meliorativo* dos primeiros epistemólogos modernos (Bacon, Descartes, Hume, Kant e Mill) e, em parte, uma *revisão das posições* daqueles autores *contemporâneos* (Armstrong, Goldman, Dretske, Laudan, Shapere, Rescher e Kornblith, entre outros), responsáveis pela reintrodução “discreta” (...) das considerações de ordem psicológica e histórica na epistemologia (BARRA, 2000, p. 4; grifos nossos).

No trabalho de Kitcher não encontramos um estudo específico e detalhado sobre qualquer um dos autores citados por Barra – salvo alguns comentários e referências

⁴ Os chamados enfoques pós-fregeanos poderiam ser resumidos em procedimentos tais como: i) reduzir questões epistemológicas a questões lógicas; ii) defender que a tarefa da filosofia seria especificar e analisar a justificação; iii) postular a ideia de que uma lógica ideal os permitiria serem bem sucedidos em suas discussões; iv) exaltar a crença nos pressupostos psicologistas e *aprioristas*, etc.

breves a seus trabalhos. Mas a sugestão de Kitcher inspira a tese que defendemos neste artigo. Entendemos que Hume é um dos maiores representantes desta abordagem tradicional, chamada por Kitcher de “projeto melhorativo” da epistemologia (em especial, em seu revolucionário tratamento da teoria das crenças).

Na terceira parte de seu “The Naturalists Return”, Kitcher lembra que o naturalismo tradicional de Hume nos mostra por que os conceitos de racionalidade e justificação não devem ser privilegiados em detrimento de outros. O objetivo central da epistemologia naturalista de Hume é mostrar que devemos nos preocupar em saber se as práticas indutivas são eficazes para seres limitados cognitivamente como nós (dimensão melhorativa da epistemologia tradicional) e não realizar puras análises conceituais universais e idealistas sem nenhuma utilidade (*apriorismo*). Em outras palavras, Hume estaria preocupado com os graus de confiabilidade epistêmica dos sujeitos. Para tanto, teria apresentado uma concepção mais ampla do que Kitcher chama de “virtude cognitiva”.

Na concessão do bem cognitivo, deve-se considerar os contextos em que os candidatos operam, ou numa terminologia humiana, *as circunstâncias de formação das crenças*. Padrões ideais podem conflitar com nossos critérios de justificação e nossos processos estarem em conflito com o padrão externo. Como seres limitados cognitivamente, podemos ser bem ou malsucedidos na tentativa de superar as limitações. Por isso, os conceitos de *racionalidade e justificação*, usados na avaliação do desempenho dos sujeitos cognoscentes, deveriam levar em conta suas fraquezas metodológicas. A avaliação epistêmica é muito ambígua. Hume já teria reconhecido, em sua revolucionária teoria das crenças, que é preciso levar em conta as limitações humanas e considerar como racional (ou talvez razoável) o desempenho dos agentes. A questão não é se atingimos ou não um ideal de conhecimento, mas se existem explicações psicologicamente mais ou menos ricas acerca do que se obteve – em outras palavras, interessa a Hume os graus de confiabilidade epistêmica.

5. Conclusão.

Sabemos que o início do projeto contemporâneo de naturalização da epistemologia é comumente atribuído a Quine, cujo ensaio “Epistemology Naturalized”, de 1969, é o grande marco. Portanto, se falamos em ‘naturalismo humiano’, diriam

alguns naturalistas radicais, é porque tomamos emprestado uma expressão utilizada de forma original por Quine, para fazer referência ao fato de que a ciência empírica poderia buscar seu fundamento em suas próprias realizações científicas. Falaríamos em ‘naturalismo humiano’ ao pensar retrospectivamente, e de forma indevida, com base apenas em sugestões contemporâneas (visão anacrônica), já que Hume estaria distante daquilo que Quine passou a chamar de “evolução” do empirismo clássico, cujos trabalhos pioneiros (de Locke e Hume) eram, ainda, muito rudimentares. Acreditamos, porém, como afirma Guimarães, que “muito embora faltem a Hume as tecnicidades do vocabulário atual (...), ele não somente já traça os contornos do naturalismo contemporâneo em suas linhas básicas, como também já antecipa respostas que só agora, com melhor evidência empírica, estão sendo obtidas” (GUIMARÃES, 1998, p. 297).

Acreditamos que, embora a interpretação naturalista da filosofia de Hume ressalte as falhas da epistemologia *apriorista* tradicional, ela não pactua com a tese quiniana que defende o colapso desta disciplina e sua simples redução à psicologia empírica, ou seja, não pactua com a ideia de que, ao demonstrar como não podemos justificar, nem *apriorista* nem empiricamente, nossos juízos causais sobre o mundo, nem nossas crenças sobre a regularidade dos eventos naturais, Hume não teria deixado margem de manobra para uma epistemologia normativa. Pelo contrário, é possível encontrar na filosofia deste autor, fortes argumentos em favor da restituição do caráter normativo à epistemologia, sobretudo a partir de suas análises da natureza de nossas crenças justificadas, através da distinção que estabelece entre produtos da ficção e as crenças através da hipótese do hábito.

Conforme pudemos ver, as interpretações de Philip Kitcher colaboram com esta interpretação, no sentido de resgatarmos não somente a ideia de um naturalismo tradicional em Hume, mas também a tese de que Hume não estava preocupado apenas em estabelecer um critério de significado empírico. O projeto meliorativo de Hume mostra, ao invés disso, que diante da falibilidade dos sujeitos cognoscentes precisamos reduzir nossas expectativas quanto ao conhecimento e apelar para formas alternativas e mais modestas de aquisição e justificação do conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRA, E. S. O. Valores Epistêmicos no Naturalismo Normativo de Philip Kitcher. *Principia*. 4 (1): 1-26, 2000.
- CHIBENI, S. S. Hume e o “Dogma do Reduccionismo”. *Kriterion*, 124: 343-353, 2011.
- GOODMAN, N. The New Riddle of Induction. In.: *Fact, Fiction and Forecast*. London: University of London and the Athlone Press, 1954.
- CRAIG, E. J. *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford:Oxford Clarendon Press, 1987.
- GUIMARÃES, L. Hume Naturalista. In.: PINTO, P. R. M. *et alii* (orgs), *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte:editora UFMG, 1998, p. 297-306.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000 [1739], (Reimpressão corrigida, 2005.).
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.): Oxford University Press, 1999 [1748].
- KEMP SMITH, N. K. The Naturalism of Hume. *Mind* (14): 149-73 and 335-47, 1905.
- KEMP SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. New York: St. Martin’s Press, 1941.
- KITCHER, P. O Retorno dos Naturalistas. Trad.: Eduardo Salles de O. Barra. In.: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, 8 (2): 1998, p. 27-108.
- QUINE, W. O. Epistemology Naturalized, in.: *Ontological Relativity*, Columbia University Press. New York and London, 1969, pp. 69-90.
- QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. In: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, and London, Harvard University Press, 1980, p. 20-46.