

CONHECIMENTO E NATUREZA NA FILOSOFIA DE DAVID HUME

José Claudio Morelli Matos

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC

E-mail: doutortodd@gmail.com

Resumo

A filosofia de Hume foi, durante longo tempo, vista como uma filosofia cética. A interpretação naturalista pretende, diante disso, atribuir novos sentidos ao aspecto afirmativo de sua filosofia, mostrando que Hume estava interessado em aplicar o método experimental ao estudo da natureza humana. Sua filosofia seria vista como uma construção em bases naturalísticas, de uma teoria do conhecimento e da natureza humana. Estudiosos como Kevin Meeker pretendem afirmar que as conclusões céticas presentes na obra de Hume tornam impossível uma interpretação naturalista prevalecendo, assim, a conclusão cética radical de que o conhecimento não é possível. Pretende-se, por meio de um exame dos textos de Hume, mostrar que o conceito de conhecimento de que Meeker parte, sua concepção de naturalismo, e mesmo sua concepção do papel do ceticismo na filosofia de Hume estão equivocados, e que a saída naturalista é a que faz mais sentido entre as interpretações possíveis desta filosofia.

Palavras-Chave: Hume. Conhecimento. Naturalismo. Ceticismo. Epistemologia.

KNOWLEDGE AND NATURE IN DAVID HUME'S PHILOSOPHY

Abstract

The philosophy of David Hume was for a long time conceived as a skeptical philosophy. The naturalistic approach aims, about this point, provides new meanings to the affirmative aspect of his philosophy, by showing that Hume was interested in apply the experimental method in the study of human nature. Then, his philosophy could be seen as a construction - over naturalistic basis - of a theory of knowledge and human nature. Some critics like Kevin Meeker intent to claim that the skeptic conclusions, present in Hume's works makes impossible such a naturalistic view, prevailing after all the skeptical conclusion of the impossibility of knowledge. This enquiry wants to show, by an analysis of Hume's texts, that the conceptions of knowledge, naturalism and even this conception of skepticism, applied to Hume's philosophy is mistaken, and that the naturalistic outcome makes more sense, among the possible interpretations of Hume's philosophy.

Keywords: Hume. Knowledge. Naturalism. Skepticism. Epistemology.

Introdução

A discussão de temas epistemológicos na filosofia de David Hume foi, por muito tempo, considerada como exemplo de uma postura meramente negativa por parte do filósofo. É neste sentido que mesmo hoje em dia se podem encontrar leituras que qualificam suas conclusões epistemológicas como nada mais que irracionalistas e céticas. Uma das razões para isso é a posição assumida por Hume, de combate à metafísica especulativa. Para ele, os estudos metafísicos não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam estas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas (Hume, 1999, p. 12).

Mas, possivelmente, a fama de filósofo cético tenha se firmado, sobretudo, por afirmações como a de que “mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que tiramos desta experiência *não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento” (Hume, 1999, p. 36). O tratamento detalhado e a importância atribuída por Hume aos argumentos céticos em diversas partes de sua obra, tiveram como consequência o fortalecimento de uma leitura segundo a qual o ceticismo seria o aspecto predominante em seu pensamento.

Uma alternativa a esta leitura tem sido oferecida pela linha de interpretação que caracteriza a filosofia humeana como naturalista. Segundo esta interpretação, o que Hume faz em sua investigação epistemológica é tomar o ser humano como uma parte da natureza, sujeita às mesmas leis e princípios de organização que operam no mundo natural. O termo “naturalismo”, contemporaneamente, aparece revestido de diferentes significados. Para o propósito aqui perseguido, está sendo tomado em conta que a filosofia “naturalista” de Hume implica, sobretudo, em reconhecer a ação de princípios e regularidades naturais, como fatores determinantes do conhecimento. Este reconhecimento conduz à admissão das limitações da razão formal, e mesmo a sujeição desta razão a princípios naturais.

A Interpretação Naturalista

Norman Kemp Smith é o precursor desta leitura naturalista da obra de Hume. Ele afirma em seu famoso artigo “The Naturalism of Hume” que “o estabelecimento de uma concepção puramente naturalística da natureza humana pela completa subordinação da razão ao sentimento e ao instinto é o fator determinante na filosofia de Hume” (Kemp-Smith, 1966, p. 208). O artigo de Kemp-Smith foi publicado originalmente na revista *Mind*, em 1905, ou seja, antes de o pensamento contemporâneo enveredar pelas diversas acepções de que o termo “naturalismo” atualmente se reveste. Deixe-se claro, então, que este sentido do termo, no modo como é atribuído por Kemp-Smith, refere-se à atitude de considerar, em alguns assuntos, a prioridade da ação da natureza, como uma causa válida em explicações filosóficas.

Esta predominância de princípios naturais sobre a razão se esclarece em termos de que, em nosso conhecimento do mundo, “certas crenças ou juízos [...] podem ser mostrados como ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’ e são assim removidos para além do alcance de nossas dúvidas céticas” (Kemp-Smith, 1966, p. 209). Isto significa que, mesmo que por um lado Hume reconheça, juntamente com o cético, que a razão formal não pode estar na base de certas crenças, ainda assim estas crenças são mantidas pela atuação de algum instinto constituinte da natureza humana.

Na discussão humeana sobre a causalidade, presente, por exemplo, na *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, o que se tem é o seguinte: A partir da experiência de que eventos ou objetos de certa classe aparecem repetidamente conjugados, afirma Hume, logo ao aparecimento de um dos objetos do par tendemos a esperar que o outro também apareça. Por exemplo, experimentamos constantemente que relâmpagos seguem-se de trovões. Ao vermos um relâmpago, esperamos que se siga o som do trovão. Esta expectativa é tão forte que, se por acaso estivermos em uma sala à prova de som, mas virmos pela janela um relâmpago acreditaremos firmemente que o som do trovão seguir-se-ia ao relâmpago, se o pudéssemos ouvir. E mais, esperamos que todos os relâmpagos, isto é, todo evento que for um relâmpago, normal e naturalmente seja seguido do som de um trovão.

Este é um caso tipicamente humeano de inferência causal. Tudo o que observamos foi que, repetidas vezes, o relâmpago apareceu acompanhado de outro evento, em si mesmo distinto: o trovão. Mas, unicamente a partir da experiência de conjunções se repetindo, o entendimento infere que estes dois objetos estão, de certa forma, conectados. Esta conclusão tirada da experiência de conjunções repetidas é o que Hume identifica com a crença causal,

fundamento de nosso conhecimento do mundo. “Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere” (Hume, 1999, p. 37). Entretanto, o problema que, para Hume, dá origem às suas “dúvidas céticas sobre as operações do entendimento” é o seguinte: Em que medida se pode afirmar que a razão é responsável por esta inferência causal?

Aqui estamos no cerne da disputa entre o naturalista, o cético e o metafísico especulativo (o dogmático deste caso). A argumentação humeana nos leva a concluir que este passo, que vai das conjunções experimentadas até as inferências causais, não depende da razão, mas sim de um instinto, ou princípio da natureza humana.

Afinal, como poderia a razão ser sensível de tal modo a repetições de conjunções, que de um determinado número de casos experimentados, tire uma conclusão que possa valer para toda uma classe, que inclui casos não observados? Como se pode, unicamente por processos de raciocínio, estabelecer a partir da mera conjunção repetida, uma conexão necessária, que atribui a um evento o papel de causa e a outro o de efeito?

Conforme Hume aponta:

A conexão entre estas proposições não é intuitiva. Requer-se aqui um termo médio que possibilite à mente realizar uma tal inferência, se é que ela é de fato realizada por meio de algum raciocínio ou argumento. Qual seria este termo médio, devo confessar que ultrapassa a minha compreensão, e quem deve apresentá-lo são os que afirmam que ele realmente existe e que é a fonte de todas as nossas conclusões acerca de questões de fato (Hume, 1999, p. 41).

Não é preciso insistir muito na exposição desta noção uma vez que ela tem sido mencionada grandemente pela posteridade, com o nome de Problema da Indução, e mesmo Problema de Hume. Este desafio, para oferecer ou mostrar o processo de raciocínio que realiza as inferências causais – desafio diga-se, insuperado até hoje – é a resposta de Hume ao filósofo dogmático, que teria conduzido equivocadamente sua investigação no terreno da metafísica.

Mas o intérprete naturalista pretende que Hume teria também uma resposta ao cético radical: aquele que, levado pela força desta última conclusão, se convence de que não possuímos conhecimento e que permanecemos em dúvida. Porque, depois que se conclui que o conhecimento de questões de fato não decorre da razão, pareceria que o próximo passo seja um ceticismo radical, derivado exatamente dos argumentos e construções que a própria razão levanta contra si.

O naturalismo, portanto, aparece como a tentativa de fortalecer a dimensão positiva da filosofia de Hume, mostrando que mesmo que a razão não seja capaz de produzir o conhecimento causal, haveria outro caminho pelo qual o conhecimento causal é possível.

Embora, por exemplo, seja preciso concluir [...] que em todos os raciocínios baseados na experiência a mente dá um passo que não se encontra apoiado em nenhum argumento ou processo do entendimento, não há perigo de que estes raciocínios, dos quais quase todo o conhecimento depende, cheguem a ser afetados por tal descoberta. Se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e esse princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma (Hume, 1999, p. 43).

O princípio de que Hume fala é o que ele chama de hábito. Aquele segundo o qual a mente espera que causas semelhantes tenham como consequência efeitos semelhantes.

Assim, onde futuramente forem vistos relâmpagos, o princípio de Hume nos faz crer firmemente que em seguida serão ouvidos trovões. Esta crença se fixa como um conhecimento acerca de uma regularidade, de uma lei, de um princípio da natureza, ultrapassando o limite dos eventos efetivamente observados. Esta crença decorre, não da razão formal, mas do modo como funciona a natureza humana. Como o filósofo esclarece:

Este princípio é o hábito ou costume. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente este mesmo ato ou operação, sem que seja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que esta propensão é o efeito do hábito (Hume, 1999, p. 43).

Poder-se-ia levantar toda uma discussão sobre o emprego humeano da palavra “hábito”, para denotar esta sensibilidade natural e instintiva a conjunções repetidas, cujo produto é o conhecimento de fatos. Mas esta discussão mais fina pode ser deixada para outra ocasião.

O que efetivamente nos interessa, ou seja, a resposta naturalista de Hume ao cético radical, consiste finalmente em que:

[...] esta crença [a crença causal] é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas estas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do entendimento é capaz de produzir ou de evitar (Hume, 1999, p. 45).

Por tudo isso, se pode entender a estratégia de Hume em sua teoria do conhecimento como um duplo movimento, onde primeiro o filósofo se vale de uma atitude cética para fazer frente às pretensões exageradas da metafísica especulativa, e depois estabelece um novo panorama no qual o papel representado pela natureza - como estrutura ordenada de leis e regularidades - é decisivo.

Lembremos que era intenção declarada de Hume estudar a natureza humana, segundo um método que já tinha se mostrado bem sucedido no caso das ciências naturais: o método experimental de Newton. Esta é a proposta metodológica de Hume segundo a qual:

[...] ao pretender por esta razão, explicar os princípios da natureza humana, nós com efeito propomos um sistema completo das ciências, construído sobre uma fundação quase inteiramente nova, e a única sobre a qual elas podem contar com alguma segurança (Hume, 2000, xvi).

Podemos, como consequência, mencionar os seguintes aspectos da postura filosófica que o intérprete naturalista atribui a Hume: i) Restrição do alcance da razão formal, pela força da dúvida cética; ii) recurso de acentuar a posição do homem como parte da natureza, e portanto, recurso a instintos e princípios naturais; iii) restrição das pretensões de conhecimento ao campo da experiência comum, ou seja, rejeição de causas finais e primeiros princípios; e finalmente iv) recomendação de modéstia e moderação na investigação.

Se admitirmos a coerência da leitura naturalista, então devemos levar a sério as analogias e explicações fornecidas por Hume, no que toca a como o conhecimento do mundo é produzido. Isto nos leva a considerar que o conhecimento humano é resultado da ação da natureza. Mais que isso, é um resultado entre outros da ação da natureza, e não mais privilegiado.

Isto nos leva a uma segunda conclusão: Se o conhecimento resulta de um instinto, então, tal conhecimento, como Hume diria, é um elemento útil e indispensável à sobrevivência da espécie humana. O que desautorizaria qualquer um a esperar que os resultados de processos de conhecimento do mundo sejam verdadeiros em algum sentido de verdade objetiva ou absoluta, para além do sucesso esperado do conhecimento: sucesso na demanda pela vida. Isto desencorajara o pesquisador do conhecimento a buscar algum sentido metafísico e absoluto em que o termo “verdade” possa ser entendido. Se o conhecimento causal, que afinal compõe boa parte de nosso conhecimento do mundo, resulta do instinto natural, então a validade deste conhecimento envolve um aspecto instrumental. Isso não tem que levar a um relativismo, como querem alguns, onde a verdade se reduz ao útil, mas pelo

menos alerta para o caráter hipotético e conjectural de grande parte de nossas tentativas de conhecimento.

O Naturalismo Humano Frente ao Dilema Cético

À parte disso, o conjunto de argumentos a favor da interpretação naturalista da postura filosófica adotada por Hume em sua teoria do conhecimento, está sujeito a ser alvo de críticas. Dentre as críticas mais consistentes, na presente discussão se pretende destacar, sobretudo uma. Tal crítica consiste na idéia segundo a qual o naturalismo de Hume não superaria o dilema cético e, portanto, a epistemologia humeana nos deixaria sem condições de saber se podemos ou não contar com conhecimento válido. Um destes casos, que examinaremos aqui, é a tentativa de Kevin Meeker, em seu artigo “Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?”.

Meeker supõe que as conclusões céticas contidas no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação Acerca do Entendimento Humano*, visando levantar dúvidas contra a razão, possuem conseqüências de tal alcance que seriam incontornáveis. De modo que mesmo as afirmações positivas de Hume em outras partes de sua obra, não seriam capazes de estabelecer o fato de que podemos possuir ou atingir conhecimento.

Segundo Meeker,

Mesmo se nós pudéssemos rotular Hume como um epistemólogo naturalizado, a interpretação “tradicional” dele como um cético é em certo sentido muito mais apropriada porque o sistema filosófico que ele constrói tem implicações céticas de longo alcance (Meeker, 1998, p. 31).

Aqui deve-se discordar de Meeker, afirmando, por outro lado, que o naturalismo de Hume se expressa pelo que ele mesmo chama de ceticismo mitigado que, além de ser uma restrição da razão especulativa, não deixa de ser uma restrição da razão negativa, ou seja, uma restrição do ceticismo radical.

O desafio que Meeker dirige à filosofia de Hume é o de dar conta de uma noção de conhecimento que tem se tornado célebre nas últimas décadas: conhecimento como crença verdadeira e justificada.

No século vinte, os filósofos têm frequentemente analisado o conhecimento em termos de crença verdadeira e justificada [...] Ainda que Hume nunca

endossasse explicitamente esta noção de conhecimento *per se*, alguns filósofos acreditam que esta noção de conhecimento no mínimo possui parte de suas raízes em Hume (Meeker, 1998, p. 34).

Descontando-se o fato de que há uma grande dificuldade – negligenciada por Meeker - em transpor dessa maneira conceitos de uma época para outra, parece que a sua admissão de que Hume devesse dar conta do modelo de conhecimento como crença verdadeira e justificada é uma admissão um pouco precipitada.

Conforme ele diz:

Minha tese principal é que embora Hume possa não ter *projetado* seu sistema para negar que nós temos crenças justificadas, seu sistema *atualmente* nega isto porque uma consequência de uma de suas proposições nega que nós possamos estar justificados em qualquer crença (Meeker, 1998, p. 35).

Com base no exame do estatuto do ceticismo em Hume, e mais que isso, no exame do recurso de Meeker à noção de conhecimento como crença verdadeira e justificada, é possível oferecer um contra-argumento em defesa da validade da parte afirmativa da epistemologia de Hume.

Acerca do papel do ceticismo na filosofia de Hume, se pode colocar certas perguntas, que envolvem o par ceticismo-naturalismo. Qual destas atitudes melhor caracteriza a filosofia humeana do conhecimento? Sobre isso, é possível encontrar razões para afirmar que a resposta dada por Hume na forma de sua teoria do conhecimento, é dada não só à metafísica especulativa, nem somente ao ceticismo radical, mas é uma resposta ao próprio modelo de discussão na forma de um debate entre o cético (radical) e o dogmático (metafísico especulativo).

Assim, Hume propõe um deslocamento na atitude do investigador do conhecimento, que está, por assim dizer, apontado para um território fora do eixo tradicional “cético *versus* dogmático”. Este território é onde se pode desenvolver uma investigação apoiada nos instintos e poderes da natureza humana, e onde se reconhece a limitada esfera de alcance da razão demonstrativa.

Esta atitude está em pleno acordo com uma visão mais recente do naturalismo de Hume, mantida por P. Strawson em seu livro: *Scepticism & Naturalism: Some Varieties*. Segundo sua posição,

Hume, podemos dizer, então, está disposto a aceitar e a tolerar a distinção entre dois níveis e juízos: o nível de juízo filosoficamente crítico o qual nenhuma garantia pode nos fornecer contra o ceticismo, e o nível de juízo empírico ordinário, no qual as pretensões do juízo crítico são completamente anuladas e suprimidas pela natureza, por uma inevitável obrigação natural a acreditar na existência de corpos e nas expectativas baseadas indutivamente (Strawson, 1985, p. 13-14).

Aqui, claramente, Strawson está fazendo alusão à saída humeana, sob o ponto de vista da ressalva feita pelo filósofo de que “as decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas” (Hume, 1999, p. 120). Esta ressalva, componente da atitude metodológica humeana, dá espaço amplo para a atuação da natureza nos fenômenos cognitivos, a tal ponto torna o ceticismo radical incapaz de impedir ou de eliminar certas crenças, como as crenças causais.

O que Meeker faz em seu artigo pode ser entendido como uma tentativa, mesmo que não expressa, de vedar à filosofia naturalista de Hume a possibilidade de se estabelecer fora do eixo cético-dogmático de debate. Ou o epistemólogo seria cético, resultando daí que o conhecimento não é possível, ou o epistemólogo seria dogmático, pretendendo cumprir a meta inatingível de atribuir à razão o conhecimento causal. Se houvesse, para Meeker, uma alternativa, esta seria o que ele chama de Epistemologia Naturalizada, identificável com a postura “naturalizada” de alguns pensadores do século XX. Mas embora seja possível traçar alguns paralelos entre o naturalismo humeano e o naturalismo de, por exemplo, Quine ou Davidson, a identificação completa não seria autorizada.

Acerca disso, pode-se mencionar o tratamento bastante lúcido dado à questão por H. Mounce, em seu livro *Hume's Naturalism*. O que Mounce esclarece é que:

[...] o naturalismo que aparece nos aspectos profundos do trabalho de Hume é o mesmo que o dos naturalistas escoceses. Ele é essencialmente *epistemológico*. Ele mantém que a fonte de nosso conhecimento apóia-se não em nossa própria experiência ou raciocínio, mas em nossas relações com o mundo, que em sua maior parte passam além de nosso conhecimento. Estas relações revelam a si mesmas em capacidades, atitudes e crenças que não são derivadas da experiência e do raciocínio (Mounce, 1999, p. 8).

Assim entendido, o naturalismo de Hume não é o mesmo recurso a uma descrição científica do mundo, como o fazem os naturalistas do século XX. Seu apelo a crenças e princípios naturais é um procedimento de reconhecimento das limitações da razão formal em assegurar certas crenças. É um recurso a instintos, a princípios em que não podemos deixar de

confiar, apesar de todo argumento. Esta definição é importante se comparada com a definição seguinte:

Naturalismo científico, ou positivismo, é uma doutrina sobre a natureza da realidade como um todo. Ele é essencialmente *metafísico*, ainda que frequentemente tome a forma de um ataque à metafísica. Ele mantém que a realidade é co-extensiva com a natureza. A própria natureza é definida como aquilo que cai sob as categorias da ciência física. Desde que a natureza cai sob tais categorias e desde que ela é co-extensiva com a realidade, a totalidade da realidade, em princípio ao menos, pode ser revelada pela investigação científica. A ciência, portanto, abarca todo o conhecimento, A fonte de nosso conhecimento, portanto, se apóia completamente em nossa própria experiência e raciocínio (Mounce, 1999, p. 9).

Naturalmente, a oposição aqui estabelecida, inviabilizaria qualquer tentativa de tratar os dois tipos de naturalismo, o de Hume e o dos pensadores do século XX, como sinônimos. O naturalismo do século XX, de Dewey, Quine e outros, baseia-se na validade do discurso da ciência como um retrato confiável do mundo e de suas regularidades. Como consequência, esta distinção inviabiliza a tentativa de falar de Hume como um epistemólogo “naturalizado” no sentido contemporâneo do termo, tal como Meeker engenhosamente pretende.

Assim, Meeker está tomando uma coisa por seu oposto, e pior, parte deste equívoco para desqualificar o recurso humeano à natureza como uma tentativa legítima de explicar o conhecimento, ultrapassando o dilema cético. O território onde é possível, para Hume, empreender pesquisas utilizando a moderação do cético mitigado, e rendendo-se ao poder do instinto natural parece ser um território que fica fora do mapa conceitual de Meeker. Não é o objetivo desta discussão analisar comparativamente as duas descrições aqui apresentadas, da atitude naturalista, a fim de decidir qual descreve melhor os aspectos epistemológicos da relação entre razão e natureza. Interessa-nos, aqui, somente mostrar que o “naturalismo” que Meeker atribui a Hume resulta de uma compreensão anacrônica, e que o recurso à natureza intentado e desenvolvido por Hume é diferente do que Meeker acaba dando a entender. Ele aproxima-se mais da descrição já mencionada de Kemp-Smith, que afinal é o intérprete que primeiro destacou esta forma de ler a parte epistemológica da obra de Hume.

Contudo, para aumentar a precisão de nosso exame, pode-se, ao invés de conduzir a crítica a Meeker nos termos de seu equívoco em relação ao sentido do termo “naturalismo”, deslocar a crítica para as consequências que ele tira da posição segundo a qual:

[...] se o costume é a única causa de nossas crenças, então, parece que nós não temos evidência para nossas crenças – isto é, nenhuma razão para

suspeitar que nossas crenças são verdadeiras. Em outras palavras, se uma crença é correta, então sua origem no costume não é suficiente para converter esta verdade em conhecimento. Assim, nossas crenças não são epistemicamente justificadas, e, como resultado, nós não temos conhecimento (Meeker, 1998, p. 38).

Parece, aqui, que a consequência tirada por Meeker é inevitável: se nosso conhecimento de fatos não provém da razão, mas do instinto, não pode ser justificado e, portanto, não é propriamente conhecimento. Disto resultando a vitória do ceticismo radical, conforme Meeker pretende afirmar.

Mas o que parece não fazer muito sentido é o fato de que um pensador como Hume pretenda empreender um estudo da natureza humana, reduzindo o território da razão, e mesmo assim permaneça comprometido com um ideal de justificação exigente demais até para as pretensões exageradas da metafísica contra a qual ele se volta. O tipo de justificação por meio de razões, representado pelo modelo de conhecimento como crença verdadeira e justificada, embora plausível, não pode ser aplicado aqui. Mas parece precipitado que desta impossibilidade decorra, malgrado o projeto naturalista, um ceticismo incontornável, sem tentar-se imaginar, a partir da filosofia de Hume, de que modo poderia ser racional acreditar no conhecimento derivado do costume. Dito de outro modo, sem tentar imaginar o que para um naturalista como Hume, pode querer dizer o termo “justificação”.

Há razões para se afirmar que o conhecimento causal estaria de certo modo justificado, mesmo resultando do costume, porque uma boa razão para julgá-lo válido é que ele dá resultados satisfatórios para o fim a que se pretende. Ou seja, se o conhecimento causal não fosse legítimo, os seres humanos não teriam sido capazes de lidar com toda a imensidade de problemas de conhecimento com que têm se deparado todos os dias, desde que se têm notícia. Se formos pensar na questão como um todo, justificar o conhecimento causal equivale a pretender justificar a indução, ou seja, apresentar o processo de raciocínio que assegura a legitimidade do conhecimento de fatos. E isto, sabemos, o próprio Hume mostrou não ser possível.

Mesmo assim, conforme afirma Monteiro em seu livro *Hume e a Epistemologia*,

[...] talvez possamos esperar, pelo menos, uma explicação da presença do hábito entre os princípios da natureza humana, e mesmo uma explicação do sucesso que regularmente é obtido pelo raciocínio indutivo, no seu trabalho da descoberta de causas naturais observáveis (Monteiro, 1984, p. 112).

Esta explicação, que em Hume se caracteriza pela rejeição veemente de causas finais é, além de tudo, a tentativa de fornecer um genuíno princípio explicativo, ao invés de uma mera teoria psicológica do pensamento indutivo. Isto é importante se lembrarmos que o naturalismo de Hume não se identifica com a tentativa “naturalizada” de reduzir a epistemologia a um capítulo da psicologia, como é a intenção expressa de Quine, por exemplo. Assim, vejamos como se explicaria, desde Hume, por que o hábito produz conhecimento válido, e em que instância genuinamente humeana estaríamos justificados em confiar neste conhecimento.

Esta explicação está presente em uma teoria humeana mais ampla acerca da Economia da Natureza, presente nos *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Para responder ao argumento segundo o qual a ordem do mundo resultaria de um Desígnio particular, o personagem Filo propõe uma hipótese segundo a qual a ordem da natureza resulta de um princípio inerente de organização.

Esta teoria, segundo Monteiro, corresponde à posição do próprio Hume e “supõe a matéria original e desorganizada em movimento, isto é, em contínua agitação e mudança” (Monteiro, 1984, p. 119). A agitação aleatória da matéria, com o passar do tempo dá origem a certas formas, resultantes da agregação de partes da matéria. Assim, conforme Filo:

As partes de cada forma devem manter uma relação entre si e com o todo; e este, por sua vez, deve estar relacionado com as outras partes do Universo, com o meio na 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 hostil ou favorável. Uma falha em qualquer destes aspectos destrói a forma; e a matéria da qual ela se compõe libera-se e fica mais uma vez à mercê de movimentos e agitações irregulares, até que venha a unir-se a alguma outra forma regular (Hume, 1993, p. 85).

Ou seja, as formas na natureza, em especial os organismos, são como são, pois, caso contrário já teriam se desagregado, ou seja, se extinguido.

Este princípio segundo o qual somente sobrevivem as formas adaptadas é para Monteiro e outros comentadores um princípio de seleção dos mais aptos, o que está de acordo com o que foi dito acima, acerca da adequação do costume ou hábito como produtor de conhecimento que possui um valor de sobrevivência para seus portadores.

A explicação humana de nossa capacidade indutiva depende de uma estreita ligação entre sua concepção de natureza humana e a sua visão do mundo, nos termos propostos por Flew: concebendo o homem como parte da natureza. Ao que devemos acrescentar: concebendo o homem como produto

da seleção natural. É esta concepção que encontramos nos diálogos (Monteiro, 1984, p. 130).

Assim se pode entender como, o conhecimento causal não sendo justificável em termos da mera razão, nem por isso deixa de ser justificável em termos da busca por uma maior estabilidade e uma melhor adaptação.

Uma boa razão para alguém crer em seu conhecimento causal, então, é que o instinto que o produz é confiável em termos da manutenção e sobrevivência do homem. Hume afirma:

Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de um instinto ou tendência mecânica, capaz de se mostrar infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas operações do entendimento (Hume, 1999, p. 46).

Já que a mera repetição de conjunções na experiência, não se constitui em *evidência* suficiente de nossas crenças do ponto de vista da razão, Hume conclui que esta experiência se constitui de “evidência” para o instinto chamado por ele de hábito. O raciocínio experimental e as conclusões da razão formal só fazem reforçar o poder e a legitimidade do instinto na produção de nosso conhecimento de fatos.

Conclusão

Finalmente, Meeker reconhece em seu artigo:

Eu não alego, em nenhuma medida imaginada ter *provado* que o sistema de Hume era cético. O que eu tentei fazer, entretanto, foi expor como aceitar seu sistema e tudo o que ele relevantemente impõe pode comprometer alguém com o ceticismo dada a nossa concepção contemporânea de conhecimento (Meeker, 1998, p. 47).

Mas se todo o tempo a questão consistia em imaginar o que a filosofia de Hume poderia levar a admitir, dadas certas concepções epistemológicas contemporâneas, se pode de fato imaginar uma série de incompatibilidades que podem ter como resultado dilemas céticos. Entretanto, uma direção em que o naturalismo de Hume possa fazer sentido, dada a admissão de certas concepções contemporâneas, também é perfeitamente possível.

Pode-se antever esta direção na própria explicação naturalista do conhecimento causal como resultado da adaptação. Monteiro, neste sentido, nos dá uma ótima pista, afirmando sobre Hume que:

[...] ele se teria profundamente interessado pela tendência atual conhecida como epistemologia evolutiva – e talvez até reconhecesse alguns dos representantes desta como seus autênticos sucessores (Monteiro, 1984, p. 132).

Trata-se de uma pista que se espera poder seguir em outra ocasião, a fim de investigar esta possibilidade, no mínimo estimulante, de associar a leitura da filosofia naturalista de Hume, com as realizações do pensamento epistemológico contemporâneo.

Se esperamos ler a obra filosófica de Hume concedendo-lhe a maior integridade interna que os argumentos permitirem, parece bem mais plausível ir por um caminho distinto do de Meeker. Este caminho implica em imaginar que, ao invés da exigência por razões, da qual o próprio Hume desespera, ele esteja bem melhor representado na forma da explicação do conhecimento em termos da adaptação do ser humano ao seu meio ambiente, como têm tentado os contemporâneos epistemólogos evolucionistas.

Referências

CAPALDI, N. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twaine. 1975.

FLEW, Antony. *A Rational Animal and Other Philosophical Essays on the Nature of Man*. Oxford: Clarendon Press. 1978.

_____. *Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge & Kegan Paul. 1980.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. (THN). Oxford: Oxford University Press. 2000.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (EHU). Oxford: Oxford University Press. 1999.

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. (DNR). Oxford University Press. 1993.

MEEKER, Kevin. *Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?* In: *Hume Studies*. Vol. xxiv, # 1, April 1998.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda. 1984.

MOUNCE, H. *Hume's Naturalism*. London: Routledge. 1999.

SMITH, Norman 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, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assesments*. London: Routledge. 1995.

STRAWSON, P. *Scepticism & Naturalism: Some Varieties*. London: Methuem. 1985.

WINTERS, B. *Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct*. In: TWEYMAN, Stanley (Ed.). *David Hume: Critical Assesments*. London: Routledge. 1995.

WRIGHT, John. *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: Univ. of Minnesota. 1983.

Recebido em: 17/07/2008
Aprovado em: 14/11/2009