



O PROBLEMA DA CRENÇA E DA JUSTIFICAÇÃO NAS EPISTEMOLOGIAS NATURALIZADAS DE DAVID HUME E ALVIN GOLDMAN

Claudiney José de Sousa¹

ORIENTAÇÕES DIDÁTICAS

A visão mais comumente difundida sobre o filósofo David Hume (1711-1776) no Ensino Médio e mesmo na Graduação é compatível com uma concepção tradicional segundo a qual ele seria um dos maiores representantes do ceticismo na filosofia Moderna. A famosa crítica de Hume às noções de causalidade e substância teria demolido não só a metafísica e a religião, como teria colocado em xeque a possibilidade da ciência natural e da própria filosofia. Por isso, este texto tem o objetivo de oferecer ao aluno uma outra leitura das obras deste autor, em especial, tem o propósito de mostrar um Hume não apenas cético ou preocupado somente com o caráter empírico do conhecimento, mas também (e, talvez, fundamentalmente) com os aspectos positivos do conhecimento, bem como, com novos compromissos com a epistemologia (curiosamente, um compromisso com um realismo epistemológico, com a epistemologia normativa, com os fundamentos da ciência natural, com novas possibilidades e limites do conhecimento e, por que não?, com a metafísica). Para ilustrar isso propomos o confronto de seu trabalho epistemológico pioneiro com o naturalismo contemporâneo do filósofo Alvin Goldman e sugerimos leituras alternativas para que o próprio estudante de filosofia possa pesquisar e avaliar, nos textos de Hume e dos comentadores de suas obras, evidências que comprovem (ou não) o que, em geral, se tem ensinado sobre seu pensamento.

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp e professor de Filosofia na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Campus de Londrina. Contato: claudineysousa@utfpr.edu.br ou claudiney@ufpr.br.

O PROBLEMA DA CRENÇA E DA JUSTIFICAÇÃO NAS INTERPRETAÇÕES DA FILOSOFIA DE HUME

Desde a Antiguidade, as noções de ‘crença’ e ‘justificação’ ocupam lugar de destaque nas abordagens que, a partir da filosofia Moderna Ocidental, passamos a chamar de ‘teorias do conhecimento’ ou ‘epistemologias’. É bastante conhecida a concepção de conhecimento de Platão, contida em seu diálogo de maturidade *Teeteto* (ou *Da Ciência*), no qual conhecimento é definido como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” (*Teeteto*, 201 d) – definição posteriormente reformulada pela tradição analítica de língua inglesa, para a qual a noção mais adequada seria a de “crença verdadeira justificada” (CHISHOLM, 1977). Várias outras análises e tentativas de definição de ‘conhecimento’ e ‘crença’ foram feitas após essa intrigante sugestão de Platão, quase sempre mantendo a mesma estrutura fundamental. Contudo, no século XX surgem sérias dúvidas sobre a legitimidade da definição tradicional e o alcance dos três referidos componentes da definição sugerida por Platão em realmente dar conta de explicar a complexidade do conhecimento, sendo que o questionamento mais conhecido é o de Edmund Gettier (1963), segundo o qual, a definição tradicional não nos daria uma razão suficiente para dizer que alguém *sabe* ser uma proposição verdadeira. A esse respeito Chisholm faz uma afirmação que inspira o debate no qual agora nos inserimos: “Gettier foi o primeiro filósofo a perceber que a definição tradicional de conhecimento era inadequada” (CHISHOLM, 1977, p. 104).

A afirmação de Chisholm é polêmica e significativa porque representa e sintetiza bem uma visão padrão sobre o conhecimento; uma visão que exclui tentativas clássicas alternativas tão significativas quanto as contemporâneas na crítica do conhecimento: as de John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), por exemplo. São muitas as razões para a referida exclusão, talvez a mais importante estaria no fato de que tentativas de encarar o problema do conhecimento em divergência com princípios *aprioristas* tradicionais – que tem no conceito de justificação racional o centro de suas discussões – não poderiam ser consideradas legítimas abordagens epistemológicas. Assim considerada, a proposta de Hume, por exemplo, não constituiria uma epistemologia: primeiro, por eliminar a possibilidade de justificação racional para nossas crenças; segundo, por colocar no centro de seu debate conceitos psicológicos como ‘hábito’, ‘imaginação’ e mesmo ‘crença’; e,

terceiro, porque seu ceticismo teria o propósito de revelar a impossibilidade do conhecimento.

Desde a publicação do *Tratado da Natureza Humana* e da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*² não faltaram teóricos empenhados em revelar esse aspecto negativo do empreendimento filosófico humeano. Para Thomas Reid (1710-1796), ao adotar os princípios empiristas de Locke e Berkeley e defender as mais puras formas de representacionismo, Hume criou, com grande perspicácia, “um sistema de *absoluto ceticismo*, que não deixa nenhum fundamento racional para a crença em proposição alguma” (EIP³. 165; *itálicos nossos*). Sua teoria das ideias (a base de seu pensamento filosófico) o teria conduzido a uma série de absurdos sobre a mente, a memória, a causalidade, a existência do eu e do próprio mundo. Não menos duras são as interpretações posteriores, de Thomas Hill Green (1836-1882) e Bertrand Russell (1872-1970), entre outros críticos importantes.⁴ O primeiro destes autores revela que, além do ceticismo, a clara defesa do psicologismo e do associacionismo de Hume, resultantes de seu empirismo extremado, teria colocado em risco a própria legitimidade da fundamentação filosófica (neste caso, a epistemologia e a metafísica). Ao lado de Locke, Hume teria promovido uma redução da consciência aos dados da sensação (dados empíricos) ao seguir o modelo das explicações científicas das ciências naturais (especificamente a física newtoniana)⁵. Ao defender que o associacionismo de Hume é o “nervo vital de sua filosofia” (I⁶. 196), Green conclui que o perigo do empirismo estaria em que a base de sua teoria do conhecimento tem um fundamento puramente psicológico. O

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

³ Abreviatura para *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de Thomas Reid. As citações e referências a esta obra seguirão o seguinte modelo: EIP.[página].

⁴ Além das análises mais conhecidas como as de Reid, Green e Russell, outros importantes autores também destacaram o lado cético da filosofia de Hume: Beattie, Dugald Stewart, James Mill, Alexander Bain, Leslie Stephen e, mais recentemente, Popkin e Fogelin. A respeito destes dois últimos autores veja, por exemplo, Popkin (1966 e 1979) e Fogelin (1985 e 1992).

⁵ Green chega a se referir à filosofia de Hume como sendo uma espécie de naturalismo, querendo, com esta expressão, demonstrar sua profunda reprovação à atitude de autores que promovem suas filosofias apoiadas no modelo da ciência natural, já que a referida atitude significaria a negação da superioridade ou primazia do pensamento (MILLER, 1929, p. 481).

⁶ Abreviatura para Introduction. **The Philosophical Works**, de Thomas H. Green e Thomas H. Grose. As referências retiradas do prefácio dessa obra seguirão o seguinte modelo: I. [página em algarismo romano]. As referências retiradas do restante do texto seguirão o seguinte modelo: I. [parágrafo em algarismo arábico].

resultado não poderia ser outro, senão um profundo ceticismo. Bertrand Russell, por ser um dos principais responsáveis pelo restabelecimento da noção tradicional de conhecimento no debate epistemológico contemporâneo, entende que a mais significativa contribuição de Hume para a filosofia estaria em sua análise da doutrina da causalidade, que deve ser compreendida a partir de suas duas partes constituintes: a parte objetiva e a parte subjetiva. O elemento central dessa doutrina seria sua concepção de que a noção de conexão necessária deve ser reduzida ao nível de puras relações filosóficas espaço-temporais de contiguidade, sucessão e conjunção constante (parte objetiva) e ao puro nível da associação psicológica de ideias (parte subjetiva) (HWP⁷. 665). Ao invés de conexão lógica temos mera associação psicológica, devido ao costume que atua sobre a imaginação – uma faculdade que, por sua vez, também não possui *status* epistêmico; “a lei do hábito [diz Russell] explica a existência de minhas expectativas, mas não a justifica” (HWP. 667). Há quem defenda que se houver algum tipo de justificação na filosofia de Hume ela deve ser não demonstrativa, não-racional; isso seria um absurdo, segundo a interpretação de Russell, uma vez que, segundo ele, ou as justificações são racionais ou não há nenhum tipo de justificação. Então, neste ponto Hume deve deter-se. Nada mais pode ser feito: “a conclusão [de Hume] é de um ceticismo completo” (HWP. 670). “A filosofia de Hume, verdadeira ou falsa, representa a bancarrota da racionalidade do século XVIII” (HWP. 672).

Mas desde o início do século XX, mais exatamente desde 1905, ano de publicação dos artigos “The Naturalism of Hume” (I e II) de Norman Kemp Smith, surge uma nova maneira de interpretar a filosofia de Hume. Sem desconsiderar a importância de seu ceticismo, o comentador chama a atenção, nesses artigos, e, posteriormente, também no seu livro de 1941, *The Philosophy of David Hume*⁸, para o fato de que, talvez a contribuição central de Hume para a epistemologia esteja em seu estudo do papel dos instintos e das crenças naturais (crenças causais, crença na existência de corpos e na identidade pessoal) que, embora não possam ser justificadas mediante argumentos demonstrativos, são irresistíveis e inevitáveis e, por isso, devem ser consideradas legítimos produtos da imaginação (faculdade que também passaria a adquirir importante *status* epistêmico em sua filosofia). Para

⁷ Abreviatura para *A History of Western Philosophy*, de Bertrand Russell. As citações e referências a essa obra seguirão o seguinte modelo: HWP.[página].

⁸ Cabe lembrar que a edição que estamos utilizando neste trabalho é a edição de 1966. Outras edições, após a de 1941, foram publicadas em 1949, 1960 e 1964.

desenvolver essa tese sobre o naturalismo epistemológico pioneiro de Hume, Kemp Smith sugere uma reinterpretação de suas obras à luz de uma nova concepção dos conceitos de conhecimento e crença, originalmente proposta por Locke em seu *Essay Concerning Human Understanding*⁹. A sugestão de Locke, que teria sido claramente adotada por Hume em T. 1.3 – ambas em total contraste com as noções tradicionais – é a de que conhecimento deve ser entendido de duas maneiras bem diferentes: **i)** conhecimento propriamente dito (conhecimento proposicional, intuitivo ou demonstrativo) e conhecimento das questões de fato (opinião, crença, probabilidade). O primeiro requer certeza e é obtido por meio da análise das ideias, mas o segundo caracteriza um assentimento cuja verdade não se faz acompanhar de certeza ou conhecimento certo (E. IV, xiv a xvi)¹⁰. Para Locke e Hume os domínios da crença e do conhecimento são nitidamente distintos e não faria nenhum sentido considerar que crenças verdadeiras possam ascender ao nível de conhecimento mediante justificação racional. A crença não é mais entendida como condição necessária para o conhecimento.

Outra leitura alternativa à obra de Hume surge na década de 50, do século XX, com Nelson Goodman, autor que também levanta sérias dúvidas sobre o compromisso de Hume com a busca por justificações (no sentido forte do termo) para nossas crenças (neste caso, para nossas inferências indutivas) e nos convida a um retorno ao sentido propriamente humeano no tratamento dos problemas epistemológicos. Que significa isso? Significa dizer que uma justificação demonstrativa da indução, não obtida por Hume, sequer teria sido almejada por ele. Com isso, Goodman nos faz reconsiderar o “problema de Hume” e pedir desculpas a ele por não tê-lo compreendido exatamente e, assim, atribuir a ele um problema que ele não formulou¹¹.

Concordemos ou não com as sugestões polêmicas de Kemp Smith e Nelson Goodman para a reinterpretação da obra de Hume, o fato é que elas

⁹A partir daqui apenas *Essay*. As citações e referências a esta obra seguirão o seguinte modelo: E.[livro].[capítulo].[página].

¹⁰ Aqui se deve notar que, entre as questões de fato, aquelas que foram efetivamente observadas – ou, nas palavras de Hume, que vão “além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória” (EHU. 4.3) – são conhecidas com certeza. Assim, na verdade a presente discussão sobre a crença incide especificamente sobre as questões de fato não observadas. Ver, para uma discussão desse ponto, Kemp Smith (1966, cap. 15, p. 356-357).

¹¹ Para uma análise mais detalhada deste ponto veja Goodman (1954).

inauguram um novo cenário no debate sobre a filosofia de Hume no século XX¹²; inauguram um “novo Hume”, para utilizar uma expressão de Kenneth Winkler (1991) ao fazer referência a essas tendências alternativas, cujos principais proponentes são John P. Wright (1983), Galen Strawson (1989) e Edward Craig (1987). Talvez o grande mérito das abordagens do “novo Hume” – que geralmente atribuem a ele um compromisso mínimo com o realismo – esteja em tentar conciliar as duas mais importantes interpretações sobre sua filosofia, notadamente a cética e a naturalista, fazendo-nos compreender como seu sistema filosófico torna-se inteligível na medida em que estas posturas se complementam¹³. Mas é surpreendente, por outro lado, que mesmo após as sugestões de Kemp Smith e Nelson Goodman, filósofos eminentes como Willard Quine (1969 e 1980) tenham insistido na tese de um suposto “reducionismo radical” ou de uma “concepção empirista ingênua”, por parte de Locke e Hume, ignorando, com isso, o fato de que Hume, além de não estar absolutamente preocupado com a natureza empírica do conhecimento, teria sido um dos precursores de posições naturalistas, atualmente atribuídas a epistemólogos contemporâneos, como o próprio Quine.¹⁴

Mesmo quando é adotada a sugestão de que Hume é um filósofo naturalista quanto a questões sobre conhecimento, novas e desafiadoras dificuldades não tardam a se apresentar. Poderíamos interpretar seu naturalismo à luz da solução radical (proposta, por exemplo, por Quine (1969)) que vê a epistemologia apenas como capítulo da ciência empírica. Neste sentido, Hume não teria defendido senão abordagens psicológicas pioneiras sobre a origem e aquisição de conhecimento. Em contrapartida, outras vertentes da epistemologia naturalista contemporânea¹⁵ julgam que sua epistemologia é uma investigação essencialmente normativa. Autores que lêem Hume a partir desta última perspectiva defendem não somente que o autor tem uma epistemologia, mas também que ela deve ser

¹² Para mais detalhes veja Read & Richman (2000). Estes autores organizaram o livro *The New Hume Debate* com o propósito de avaliar as novas sugestões de leituras da obra de Hume confrontando-as com posturas mais críticas e tradicionais sobre sua filosofia.

¹³ Ao defender essa atitude, no artigo “A natureza da filosofia de Hume”, Conte afirma que “Consideradas em conjunto, as duas partes [...] [a cética e a naturalista] revelariam que Hume não deixa de ser cético, ao mesmo tempo que é naturalista” (CONTE, 2010, p. 218). Para Conte, seriam duas faces não incompatíveis de uma mesma filosofia. “De modo geral, a interpretação naturalista reconhece a existência de uma tendência cética destrutiva em Hume, contudo, ela procura destacar a ênfase e importância que Hume dá a natureza enquanto uma força determinante de muitas de nossas crenças” (CONTE, 2010, p. 235).

¹⁴ Para uma análise desse ponto, ver Chibeni (2006a).

¹⁵ Veja, a esse respeito, panoramas recentes das epistemologias naturalizadas de Kitcher (1998) e Goldman (1998).

considerada uma investigação propriamente filosófica e normativa que, mesmo quando busca o apoio da ciência empírica (no caso de Hume, o modelo da ciência na natureza física bem sucedida de sua época), não precisa abrir mão de seu caráter estritamente filosófico. Talvez o maior desafio (por conta de influentes interpretações positivistas ou naturalistas radicais sobre a filosofia de Hume, ainda muito presentes) nas argumentações a favor do caráter normativo da epistemologia de Hume esteja, em especial, na tese de que no centro de seu empreendimento há uma inovadora *teoria naturalista da justificação das crenças*¹⁶.

Nossa estratégia, para a argumentação a favor desta última posição, consiste em propor uma comparação e um confronto entre a epistemologia naturalista pioneira de Hume e uma defesa e argumentação que consideramos particularmente plausíveis a favor da epistemologia naturalista normativa no pensamento contemporâneo: o confiabilismo histórico de Alvin Goldman. Nosso propósito não será uma análise detalhada do pensamento de Goldman, mas a avaliação do empreendimento epistemológico de Hume a partir da perspectiva do século XX, que poderá se tornar ainda mais inteligível se visto à luz de uma alternativa que acreditamos que ele próprio admitiria como sendo herança de suas precursoras orientações. A comparação entre os dois autores se fará, sobretudo, a partir do apelo comum à noção de causalidade para o estabelecimento de critérios mínimos de legitimidade e confiabilidade a nossas crenças, preservando a exigência de normas para o empreendimento epistemológico. Assim, os trabalhos dos dois autores diferem, em grande medida, de alternativas como aquela proposta em “Epistemology Naturalized” de Quine (1969), que prefere abrir mão da normatividade em função da adoção de uma nova fundamentação – não-reducionista – para a epistemologia, a partir do apoio das ciências empíricas.

UMA TEORIA CAUSAL DO CONHECIMENTO NAS EPISTEMOLOGIAS DE HUME E GOLDMAN

Segundo Jaegwon Kim, há duas questões envolvidas no problema do conhecimento nas análises epistemológicas clássicas: “Que condições uma crença

¹⁶ Veja casos dessa dificuldade nas análises de Michael Costa (1994) e Louis E. Loeb (1995 e 2002) sobre a noção de crença na filosofia de Hume.

deve atender para que estejamos justificados a aceitá-la como verdadeira? E quais crenças estamos de fato justificados a aceitar?” (KIM, 1988, p. 381). Esta parece ter sido a agenda de trabalho dos debates do chamado programa apriorista clássico, segundo o qual bastaria identificar, de modo *a priori*, crenças básicas a partir das quais seriam derivadas todas as crenças restantes que comporiam o edifício seguro do conhecimento humano. Assim, essa concepção tende a definir conhecimento enquanto uma noção superior de opinião ou crença que, mesmo considerada verdadeira, poderia carecer ainda do elemento fundamental: a *justificação* ou explicação racional. Vimos como essa noção, proposta por Platão (*Teeteto*. 201 d), recebeu novas formulações na epistemologia contemporânea, mas não perdeu de vista sua ideia central de que conhecimento é “crença verdadeira justificada” (CHISHOLM, 1977). Para os propósitos deste texto importa destacar que para a concepção epistemológica clássica a *crença* (inclusive aquela que segundo a interpretação que defendemos possui caráter epistêmico na filosofia humeana) seria no máximo “fonte de certeza cognitiva não-justificada” (ALBIERI, 2005, p. 79), portanto, sem valor epistêmico, já que seria vista apenas como um estado subjetivo de convicção e teria apenas papel coadjuvante na formação da noção de conhecimento. Procuraremos mostrar como Hume se afasta totalmente desta caracterização em sua epistemologia.

Essa noção tradicional de conhecimento sofre um forte abalo no século XX, estimulado principalmente pelos questionamentos levantados por Edmund Gettier em seu artigo “Is Justified True Belief Knowledge” (1963), cujo propósito era mostrar que há casos em que mesmo havendo crença verdadeira justificada, não podemos dizer que haja conhecimento. O objetivo de Gettier era mostrar, sobretudo, a falibilidade da noção de justificação no programa apriorista clássico. Contudo, Gettier não apresenta alternativas para a resolução do problema, o que parecia tê-lo tornado uma espécie de “problema insolúvel de Gettier”. Gettier restringe-se a mostrar como a definição clássica não seria suficiente para dar conta do conhecimento, o que fez com que, a partir da publicação de seu artigo, muitos epistemólogos passassem a buscar algo que pudesse tornar a definição tradicional imune às suas objeções (talvez um quarto elemento para a definição).

Procurando fornecer uma alternativa aos problemas levantados por Gettier em suas críticas à definição tradicional de conhecimento (GETTIER, 1963), em seu artigo “A Causal Theory of Knowing”, de 1967, Alvin Goldman procura

mostrar que o que pode ocorrer quando, por exemplo, há *crença verdadeira justificada*, mas (ao que parece) não há conhecimento, é que não há nenhuma *conexão causal* entre o fato observado e o acreditar de S em *p*. Assim, a exigência mínima de Goldman é a de que uma *conexão causal* seja acrescentada à definição tradicional (GOLDMAN, 1967, p. 357-358). Segundo Goldman, a caracterização de conhecimento, ou o critério para a distinção entre conhecimento (ou crença justificada) e crença não justificada, depende da natureza do processo causal que induziu esta crença; se houver uma cadeia causal contínua conectando o fato com a crença deste fato então há justificação e, portanto, conhecimento (GOLDMAN, 1967, p. 360-361). Todo conhecimento factual resulta, assim, de mecanismos causais confiáveis descobertos empiricamente.

Numa análise retrospectiva podemos perceber que, de forma análoga, em sua epistemologia Hume considera que a crença sempre é determinada *causalmente*, por um mecanismo natural da mente (que envolve, entre outras coisas, o hábito), independente de processos racionais (EHU. 5. 2-5), e que *por isso* a crença receberia legitimidade epistemológica na medida em que Hume passa a exigir que esse sentimento (a crença) surja de mecanismos naturais que sejam conducentes a crenças estáveis (T. 1.3.7-10 e EHU.5). Desta forma, se esta interpretação estiver correta, as epistemologias de Hume e Goldman se aproximam dado que cada uma envolve, a seu modo, uma teoria causal do conhecimento a partir da qual podemos determinar critérios normativos de distinção entre tipos de crenças (crenças genuínas ou justificadas e crenças que carecem de justificação). Ambas parecem compartilhar da exigência de fundamentação causal para as crenças em questões de fato não observadas. Para Hume a causalidade é a única relação que pode, por excelência, gerar crenças genuínas a partir do processo de inferência causal. Em Goldman crenças genuínas resultam de um processo causal confiável (confiabilismo) (GOLDMAN, 1979 e 1998).

Mas as teorias dos autores também divergem em aspectos fundamentais. Diferenciam-se na medida em que Hume não visa a elevar a crença a conhecimento – concepção da qual Goldman parece compartilhar. Hume busca uma definição alternativa de conhecimento e crença, renunciando inteiramente ao projeto clássico, enquanto a proposta de Goldman parece visar a uma reformulação deste projeto. As teorias também diferem quanto ao domínio de investigação a que se apela para verificar a existência do elo causal: enquanto Goldman mantém que esta

é uma questão a ser decidida pelas ciências naturais, Hume propõe que ela pertence à própria ciência da natureza humana que ele procurou constituir. Mesmo propondo uma ciência da natureza humana elaborada com base no modelo da ciência natural, Hume continua acreditando que as regras de avaliação do conhecimento ainda devem ser fornecidas pela filosofia (epistemologia) apenas que agora estas regras serão fornecidas por princípios naturais da mente humana – com base nos modelos da ciência natural bem sucedida. Goldman defende que não haveria nenhum problema em reivindicar o apoio das ciências empíricas (em especial a psicologia empírica) na elaboração da normatividade. A própria ciência empírica poderia estudar e indicar à filosofia quais seriam os chamados “mecanismos confiáveis de produção de crenças”. E se é isso que justifica o conhecimento, o processo de justificação está a cargo da ciência empírica. Ele propõe uma colaboração entre epistemologia e ciência – quase que uma terceirização do trabalho de justificação que antes estava centralizado na pesquisa filosófica. Cabe destacar também que, por conta de sua distinção entre os domínios do conhecimento e da crença, a proposta de naturalização de Hume tem incidência apenas sobre o domínio da probabilidade. Goldman, ao compartilhar da antiga noção de conhecimento, propõe uma naturalização da justificação (entendida como componente de conhecimento no sentido clássico do termo) e não tem em mente a distinção adotada por Hume. O alvo da naturalização nos dois autores é bem diverso. Enfim, temos aqui pelo menos quatro problemas básicos (envolvendo os dois autores) que precisam ser melhor compreendidos no sentido de lançarmos alguma luz sobre a proposta naturalista normativa destes autores frente ao fracasso do projeto apriorista tradicional.

Acreditamos que o confronto entre estas duas posturas epistemológicas, frente ao problema da crença, pode ser esclarecedor quanto à questão central que buscamos desenvolver neste trabalho: a tentativa de mostrar que, mesmo fazendo críticas ao projeto epistemológico clássico (seja tentando reformulá-lo ou renunciá-lo inteiramente) é possível e necessário preservar, deste empreendimento anterior, seu caráter normativo. Neste ponto os dois autores (Hume e Goldman) se reencontrariam ao concordar que o apelo à investigação científica não isenta a epistemologia desta tarefa. Ambos sugerem a reintrodução ou a preservação da normatividade na epistemologia. A diferença estaria em que cada um destes autores o fará a seu modo – levarão adiante esse projeto com base no

contexto em que se encontram e com base no ideal de conhecimento defendido. Goldman soma esforços para preservar alguns aspectos fundamentais da teoria do conhecimento tradicional. Hume, por outro lado, propõe uma nova caracterização da epistemologia, notadamente ao conferir estatuto epistemológico autônomo ao conceito de crença e minimizar a função da razão em seu empreendimento.

A TEORIA EPISTEMOLÓGICA NATURALISTA DE HUME: CRENÇA COM NORMATIVIDADE

Acreditamos que a base para a defesa da postura naturalista na epistemologia de Hume esteja em sua reavaliação do estatuto epistemológico do conceito de crença – em especial as crenças causais e a crença na existência de corpos – que, embora seja um complemento essencial do conhecimento, contrapõe-se a este. Dessa maneira, em certo sentido, o tema central desta abordagem da filosofia de Hume é a maneira como o autor procede a essa difícil tarefa de estabelecer critérios de justificação para nossas crenças num contexto histórico-filosófico em que prevalecem abordagens epistemológicas divergentes, não só em termos de método, mas também de terminologia.

Em sua teoria da crença causal (T. 1.3.7-10 e EHU. 5), Hume se afasta da concepção tradicional de conhecimento ao seguir a orientação dada por Locke em seu *Essay* em que propõe uma inovadora “investigação sobre a natureza e bases da *fé* ou opinião” (E. IV, xiv a xvi). Com base nesta proposta Hume considera que crença não é um ingrediente para o conhecimento, mas uma categoria distinta, a cargo de uma faculdade mental também distinta – a imaginação. Assim, a crença serve como complemento de conhecimento, este último definido como aquilo que se pode estabelecer *a priori*, por intuição e demonstração (T.1.3.1-2). Para o autor, diferentemente do conhecimento, a crença sempre é determinada por um mecanismo natural da mente (que envolve, entre outras coisas, o hábito), independente de processos racionais (EHU. 5. 2-5). Ela recebe importante estatuto epistêmico na medida em que além da *vivacidade* que a caracteriza, é definida também como uma *sensação* especial. Além da estabilidade e intensidade, Hume passa a exigir que esse sentimento surja, no caso das crenças causais, da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental

(CHIBENI, 2006). Ao proceder desta maneira, Hume deixa clara sua exigência de que deve haver uma *conexão causal* entre a crença e o fato que a produziu, bem como defende que este é o critério, por excelência (ao lado do critério de vivacidade) para o estabelecimento de crenças legítimas, em detrimento do que se poderia considerar mera ficção ou crença espúria, ilegítima. Este critério está fundado no princípio da causalidade e é o modo através do qual Hume efetivamente desenvolve sua “teoria causal do conhecimento ou da crença”.

A primeira tarefa de Hume em sua teoria da crença (T. 1.3.7 e EHU. 5.22) é estabelecer a natureza da crença a partir de duas etapas distintas: **i)** definir a diferença entre crença e ficção (que está na *maneira* como os conhecemos) e **ii)** mostrar que a noção de crença se aplica apenas ao âmbito da probabilidade ou das questões de fato (T. 1.3.7.3-5 e EHU. 5.11). Daí a primeira definição humeana de crença causal: “UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (T. 1.3.7.5, maiúsculas do autor). Uma segunda tarefa de Hume, em sua teoria da crença, é estabelecer os fundamentos para distinções entre tipos de crenças, ou seja, fornecer um *critério mínimo* de justificação para crenças. Tendo em vista esta segunda tarefa, Hume acrescentará, posteriormente, que a diferença entre ficção e crença não está apenas nos graus de força e vivacidade, complementando aquela explicação (em T. 1.3.8, T. 1.3.9 e T. 1.3.10, no *Apêndice do Tratado* e EHU.5) ao propor objeções à sua própria teoria no sentido de reformulá-la para que possa contemplar os critérios de justificação para crenças causais. Tendo em vista estas objeções¹⁷, o autor é levado a rever sua concepção de que a *vivacidade* é o critério exclusivo da crença. Por isso, em T. 1.3.10.10 e em EHU. 5.11.13 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 este sentimento surja da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental (CHIBENI, 2006). A partir desse aspecto fica ainda mais evidente sua proposta de uma *teoria causal da do conhecimento ou da crença*.

¹⁷ Podemos parafrasear as objeções de Hume a esse respeito da seguinte maneira: **i)** se a semelhança e a contigüidade 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 “um mera ideia desacompanhada” também pode avivá-la (T. 1.3.9.16), como no caso da educação, não teriam essas crenças as mesmas credenciais epistêmicas que as crenças causais? **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).

O sentimento de crença não passa de uma concepção mais intensa e *estável* do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e [...] essa *maneira* de conceber surge da *conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos* (EHU. 5.13; itálicos nossos. Apenas o itálico na palavra 'maneira' é do autor).

Nesta passagem vemos uma formulação compacta de dois fatores cruciais para a caracterização das crenças ditas justificadas ou legítimas: elas devem ter origem numa base empírica (SMITH, 1966) e ser estáveis (LOEB, 1995 e 2002) ao contrário das crenças não justificadas ou ilegítimas (por ex.: devidas à educação, superstição, loucura, etc). Uma vez que a razão se mostra insuficiente para oferecer critérios últimos para o conhecimento provindo da experiência, Hume não teria outra alternativa a não ser examinar as circunstâncias de formação da crença e encontrar nelas próprias seu critério para nosso assentimento. A crença, diferentemente do conhecimento, é determinada causalmente por um mecanismo natural da mente, a cargo de uma faculdade distinta da razão, que Hume opta por chamar 'imaginação'. A respeito desta faculdade Hume diz:

[D]evo fazer um distinção, na imaginação, entre os princípios *permanentes, irresistíveis e universais* – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios *variáveis, fracos e irregulares* [...]. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só tem lugar em mentes fracas e que, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados (T. 1.4.4.1; itálicos nossos).

Isso mostra que Hume tem um critério para distinção entre tipos de crenças (legítimas, ilegítimas, etc) e que as crenças justificadas tem como critério de legitimidade e justificação o fato de terem sido produzidas causalmente, ao contrário das chamadas crenças não-justificadas, que se originam de princípios variáveis, fracos e irregulares da imaginação (neste caso, ficção). A possibilidade de identificar estas diferenças e estabelecer normas e valores para a prática cognitiva mostra que Hume estava comprometido com uma epistemologia, ou seja, com uma reflexão filosófica das condições de possibilidade do conhecimento, mesmo que através de

um viés naturalizado. É preciso complementar ainda que seu naturalismo promove uma redefinição de muitos conceitos, princípios e noções da epistemologia tradicional, gerando, assim, uma verdadeira crise dentro do programa epistemológico tradicional.

Com isso é possível perceber que a filosofia de Hume apenas aparentemente abre mão do *status* de filosofia (epistemologia) capaz de fornecer critérios para avaliação de crenças. Suas análises, a primeira vista, parecem restritas à descrição do funcionamento regular da mente humana por que os princípios que regem a ciência da natureza humana já não se enquadram nas exigências da filosofia *apriorista* tradicional (associação de ideias, hábito, crença, imaginação etc). Interpretações equivocadas de sua filosofia (lida pelo viés *apriorista*) fizeram com que ela se tornasse um campo fértil para interpretações que, numa direção oposta, vêem Hume como um cientista descritivo propriamente dito. Assim, “Hume aparece *antes* como cientista do que como filósofo, e sua obra constitui, sobretudo, uma extensão ou ampliação do campo da ciência moderna para incluir assuntos humanos” (GUIMARÃES, 1998, p. 297; itálico da autora).

A TEORIA CAUSAL DO CONHECIMENTO DE ALVIN GOLDMAN: CONFIABILIDADE EPISTÊMICA

Goldman se tornou um filósofo naturalista bastante conhecido no final dos anos setenta do século XX principalmente por ter elaborado seu *confiabilismo histórico* (ou genético) como uma crítica às teorias internalistas tradicionais da justificação. As teses básicas que dão sustentação à sua concepção confiabilista do conhecimento estão, assim como ocorrera na abordagem tradicional, centradas no problema da justificação das crenças. Contudo, seu naturalismo surge muito mais como uma reação aos duros golpes que o *apriorismo* sofrera após as sugestões de Gettier (1963). Goldman acredita que as falhas na caracterização de conhecimento anteriores exigiriam uma reformulação nos requisitos para a obtenção de conhecimento, por isso, em alguma medida, ainda acata a definição tripartite tradicional de conhecimento. Defenderá que, além de crença verdadeira justificada, para que possamos atingir conhecimento de fato, nossa crença deve ser produzida por mecanismos *confiáveis*. O problema, acredita Goldman, seria estabelecer

claramente os critérios para determinar quais seriam e quais não seriam os casos em que obtemos conhecimento confiável. Veja-se que Goldman ainda se ocupa, como os epistemólogos tradicionais, com uma *definição* de conhecimento e com *normas* para o trabalho epistemológico. Mas, diferentemente dos antigos proponentes, Goldman (adotando uma posição externalista) procura não fazer apelo a noções epistêmicas como coerência, clareza, evidência, certeza etc (GOLDMAN, 1979). Pelo contrário, Goldman apela para conceitos naturalistas tais comonexo de causalidade, confiabilidade etc. Afirma que “princípios corretos de justificação da crença (sejam eles de cláusula básica ou recursivos) devem fazer exigências causais, já que existem *causas que conferem justificação* e *causas que não conferem justificação*” (GOLDMAN, 1979, p. 8; itálicos nossos). Para especificar em termos não-epistêmicos a crença justificada, Goldman apela para a descrição dos padrões de justificação: “Uma crença deve ser considerada justificada quando ela é produzida por um ou mais processos que costumam produzir mais verdades do que falsidades (ou seja, quando é produzida por um conjunto de processos *confiáveis*)” (LUZ, 2005, p. 192; itálico do autor).

Para avaliar as contribuições de Goldman a este debate epistemológico faremos referências a três ensaios em que o autor aborda o tema que adotaremos aqui para vincular seu trabalho ao naturalismo pioneiro de Hume: “A Causal Theory of Knowing” (1967), “What is Justified Belief” (1979) e “Naturalistic Epistemology and Reliabilism” (1994)¹⁸. Em “A Causal Theory of Knowing” Goldman propõe que todo tipo de conhecimento (seja ele mediante percepção, memória, testemunho, inferência etc) resulta de mecanismos causais descobertos empiricamente. Neste artigo, o autor faz uma análise de casos “S conhece que *p*”, de forma a evitar problemas do tipo Gettier no âmbito das proposições empíricas. Para tanto, pede para que tomemos o exemplo tradicional de uma proposição considerada *verdadeira*, na qual *S acredita* e têm *evidência* adequada de que *p*, mas em que o indivíduo não *conhece* que *p*. A questão então é: por que *S* não conhece que *p*? Para responder à questão Goldman fornece uma nova análise para o caso “*S* conhece que *p*” afirmando que pode ter ocorrido que: o que torna *p* verdadeira é um fato que nada tem a ver com o acreditar de *S* em *p*, ou seja, não há nenhuma conexão causal entre o fato observado e o acreditar de *S* em *p*¹⁹. Alguém pode

¹⁸ No caso deste último trabalho, utilizaremos a tradução de Leonor e Abrantes (1998).

¹⁹ Veja o exemplo da crença de Smith de que Brown possui um carro (GOLDMAN, 1967, p. 357).

possuir evidências muito fortes e adequadas para sua crença em algo (um fenômeno, um acontecimento), o que não significa, necessariamente, que esteja de posse de conhecimento (GOLDMAN, 1967, p. 357-358). Veja-se que Goldman segue exatamente as exigências da análise tradicional; da forma como surgira nos diálogos de Platão. A diferença está apenas no fato de Goldman sugerir que a alternativa para fugir às armadilhas colocadas pelo texto de Gettier é fazer uma exigência adicional que deve ser satisfeita em todos os casos de conhecimento empírico: uma *conexão causal* entre p e o acreditar de S em p .

Para problematizar a questão de forma mais adequada Goldman passará então a analisar como essa exigência pode ser satisfeita em todos os casos de conhecimento (mediante percepção, memória, testemunho, inferência etc). Inicia pelo caso mais comum de uma cadeia causal conectando algum fato p com a crença de que p de alguém, que é o da percepção. Por exemplo: se S acredita estar vendo um vaso em sua frente, a condição necessária, para isso, é que haja um vaso em sua frente e que haja uma certa *conexão causal* entre a presença do vaso e o acreditar de S em p . Mas vamos supor, diz ele, que ao invés do vaso real esta pessoa esteja vendo a fotografia de um outro vaso interposta entre o objeto e sua percepção do vaso. Neste caso, S não vê um vaso real em sua frente, pois a visão do vaso real está bloqueada pela fotografia de um outro vaso. Mas, mesmo neste caso, pode ocorrer de S estar de posse do *conhecimento* de que há um vaso em sua frente – basta que uma outra pessoa informou-lhe do vaso real. Assim, a presença do vaso pode ser um antecedente causal da crença de S , mesmo quando o processo causal não é um processo puramente perceptual (GOLDMAN, 1967, p. 359). Para Goldman, conhecimento perceptual de fatos é um tipo de conhecimento não-inferencial, em que aquele que percebe não infere fatos sobre objetos físicos do estado de seu cérebro ou da estimulação de seus órgãos sensoriais. Isso ocorreria também com o conhecimento mediante memória. O lembrar também é um processo causal. S lembra-se de que p no tempo t apenas se o acreditar de S em p em um tempo anterior é uma *causa* de seu acreditar em p no tempo t . Naturalmente, nem toda conexão causal entre uma crença anterior e uma crença posterior de alguém é um caso de lembrança. O conhecimento também pode ser adquirido por meio de uma combinação de percepção e memória (GOLDMAN, 1967, p. 360).

Nem todo conhecimento resulta de percepção e memória. Muitos conhecimentos são baseados em inferência, e este é o caso mais significativo das

análises de Goldman, caso que analisaremos mais cuidadosamente no sentido de promover o confronto entre sua teoria e a de Hume. Neste caso, devemos lembrar que, assim como em Hume, dizer que ‘S conhece que p ’ por inferência não significa dizer que haja apenas um processo consciente de raciocínio. O uso que Goldman faz de inferência é mais amplo do que o uso ordinário, que admite que há inferência apenas quando há raciocínio (GOLDMAN, 1967, p. 360-361). Mesmo em casos em que há inferência indutiva altamente autorizada, embora eu possa dizer que a proposição é verdadeira, não posso dizer se há ou não conhecimento. Isso depende da *natureza do processo causal* que induziu essa crença. Se há uma *cadeia causal* contínua conectando o fato com a crença deste fato, então S conhece p (Ex.: o fato de que uma montanha entrou em erupção pode não ser a causa da crença de S de que ela entrou em erupção; a causa pode ser o fato de uma pessoa ter manipulado aquilo que me faz adquirir essa crença – manipular a lava). Então, a condição necessária do ‘conhecer que p de S’ no caso da inferência, também é o de que seu acreditar em p esteja conectado com p por uma cadeia causal. Goldman admite que a parte inferencial da cadeia causal é, em si, uma cadeia causal. Se uma cadeia de inferências é adicionada à cadeia causal, então a cadeia inteira é considerada causal. Uma exigência adicional para o conhecimento baseado em inferência é que a inferência do sujeito seja autorizada, isto é, as proposições em que ele baseia sua crença de que p deve ser uma confirmação altamente confiável de que p , seja ela dedutiva ou indutiva. Esse tipo de conhecimento também pode ser analisado causalmente. A exigência, aqui, é a de que consideraremos que S conhece que p apenas se S reconstruiu corretamente a cadeia causal levando de p até a evidência de p que S percebe, neste caso, a afirmação (p) de T , por exemplo. Esta correta reconstrução é uma condição necessária do conhecimento baseado em inferência (GOLDMAN, 1967, p. 360-363). Vejamos como o próprio Goldman fala em termos de inferência.

Ao usar o termo ‘inferência’ para dizer que S conhece que p por inferência, não estou querendo dizer que S o faça através de um processo explícito e consciente de raciocínio. Não é necessário que ele tenha dito, para si mesmo, algo como “se tal-e-tal é verdadeiro, p também deve ser verdadeiro”. Minha crença de que há um incêndio no bairro é baseada em, ou inferida, de minha crença de que ouvi a sirene de uma viatura de bombeiros. Mas não o fiz por um processo explícito de raciocínio dizendo “Há uma viatura de bombeiros, portanto deve estar ocorrendo um incêndio”. Talvez a palavra ‘inferência’ seja usada

ordinariamente apenas quando ocorra raciocínio explícito; se for assim, meu uso do termo será um pouco *mais amplo* do que este uso ordinário (GOLDMAN, 1967, p. 360-361; itálicos nossos).

Nossas atenções, nesta passagem, devem estar voltadas para as afirmações de Goldman de que o *uso que faz de inferência é mais amplo* do que o uso ordinário. Goldman percebe que grande parte das dificuldades envolvendo os contra-exemplos do tipo Gettier, e o programa epistemológico tradicional, estão concentradas no conhecimento do tipo inferencial. Além disso, percebe que a saída daquelas armadilhas poderia estar no sentido alargado (ampliado) do conceito de inferência, assim como teria feito Hume no século XVIII com sua análise da inferência causal. De forma análoga a Hume, Goldman não acredita que toda inferência possa ser reduzida a um processo explícito e consciente de raciocínio. Na verdade, para ambos os autores, a maior parte de nossas crenças (ou conhecimento) é baseada num processo inferencial inconsciente e é esse processo que exige explicação. Goldman afirma, em seu texto, que “grande parte de nosso conhecimento é baseado em *inferência*” (GOLDMAN, 1967, p. 360; itálico do autor), enquanto Hume dedica boa parte de seu trabalho epistemológico à análise da causalidade por compreender que nela estaria a chave para a compreensão de nossos processos inferenciais sobre questões de fato. Hume afirma que “a única [relação] que remete para além de nossos sentidos, e que nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a *causalidade* (T.1.3.2.3, itálico do autor). Contudo, o aspecto mais significativo dessa escolha de Hume, que o aproxima da análise da inferência de Goldman, é sua constatação de que realizamos inferências a partir desta relação, não porque estejam fundadas na razão ou no entendimento, mas porque estão fundadas numa certa associação involuntária (natural) de ideias na imaginação, ou seja, “em certas relações que nos fazem passar de um objeto a outro, mesmo não havendo nenhuma razão que nos determine a fazer essa transição” (T.1.3.6.12).

Esta exigência feita por Goldman e por Hume, desde o século XVIII, altera toda compreensão do problema da crença e da justificação das crenças. Uma vez que a análise tradicional não coloca o problema da natureza do processo causal que induziu a crença, torna-se presa fácil das críticas sobre a legitimidade ou confiabilidade das crenças. No caso de Goldman e de Hume, a preocupação é clara e demarca a distinção entre a postura tradicional e a naturalista. Goldman afirma

que antes de colocar a questão da *verdade* de uma proposição, devemos colocar a questão da *natureza* do processo inferencial causal. “Isto [a verdade de uma proposição] depende da natureza do processo causal que induziu sua crença” (GOLDMAN, 1967, p. 361; *italico nosso*). A questão colocada por Hume, em sua *Investigação*, é análoga: qual a “natureza dessa *evidência* que nos dá garantias sobre uma existência real e sobre questões de fato além do presente testemunho de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória (EHU. 4.3; *italico nosso*).

DIFERENÇAS ENTRE OS NATURALISMOS DE HUME E DE GOLDMAN

No tópico anterior já apontamos para algumas diferenças entre os naturalismos epistemológicos de Hume e Goldman. Duas das diferenças parecem ser mais marcantes: **i)** aquela que diz respeito à fonte na qual o epistemólogo naturalista busca recursos; no caso de Hume, a fonte interna ou ciência do homem e no caso de Goldman a fonte externa ou as ciências naturais; **ii)** aquela que diz respeito ao estatuto das crenças justificadas; enquanto em Hume a crença adquire *status* epistêmico em Goldman ela ainda caracteriza um estado subjetivo que precisa ascender à condição de conhecimento (no sentido tradicional). Vejamos agora alguns detalhes destes pontos que marcariam as principais divergências entre as epistemologias dos dois autores.

Entre as diferentes atitudes no tratamento do problema da falibilidade do apriorismo nas epistemologias moderna e contemporânea, destacam-se duas: **i)** a daqueles que continuam entendendo o conhecimento conforme a definição platônica – e que, portanto, procuram enfrentar as críticas de Gettier (ex.: Goldman); **ii)** e a daqueles que buscam outras definições de conhecimento, renunciado aquele projeto clássico (ex.: Locke, Hume). Acreditamos que apesar das diferenças, os dois grupos ainda centram suas reflexões na questão da justificação e da normatividade. É por isso que, ao concentrar nosso estudo na atitude de Hume e Goldman, pretendemos mostrar como ambos conseguem fornecer soluções efetivas ao problema lançado por Gettier, que, nestes dois casos, têm um importante elemento comum, o apelo à causalidade para a fundamentação das crenças e a manutenção das normas para essa atividade, diferindo, por isso, de alternativas como aquelas propostas em “Epistemology Naturalized” (1969) que prefere abrir mão da

normatividade em função da adoção de uma nova fundamentação – não-reducionista – para a epistemologia a partir do apoio das ciências empíricas.

A diferença entre a solução de Hume e a oferecida por Goldman está em que a epistemologia naturalizada de Goldman pretende ser uma solução para os problemas de tipo Gettier, ou seja, dos problemas quanto àqueles requisitos extremamente exigentes para caracterizar conhecimento, e que estariam para além de nossas limitadas capacidades cognitivas. Sua teoria causal seria uma maneira efetiva de se esquivar daqueles problemas. Já Hume prefere se afastar daquele programa entendendo que a epistemologia deveria contemplar antes a falibilidade do sujeito cognoscente e abrir mão, de uma vez por todas, de elaborar normas para sujeitos epistêmicos ideais. Daí a necessidade de uma reforma no empreendimento epistemológico (conceitos e terminologia). Por isso, acreditamos que Goldman, embora não faça referências a Hume quando discute sua *teoria causal do conhecimento*, certamente reconhece que as análises epistemológicas deste último, sobretudo em sua teoria da crença – pensando retrospectivamente – já estavam imunes às críticas de Gettier. Ambos mostram como a epistemologia tradicional é inviável, mantendo a ideia comum de que o que desautoriza os critérios *a priori* é a ausência neles de uma teoria causal do conhecimento, a partir da qual possamos distinguir crença de ficção. De alguma forma, de acordo com a proposta destes autores, o próprio desenvolvimento das ciências forneceria os critérios para sua justificação. Hume, embora não utilizando esta terminologia contemporânea, da qual Goldman se apropria, também defende efetivamente a importância de uma *conexão causal* entre nossas crenças e o fato que as produziu. É por isso que podemos dizer que não apenas a “teoria causal do conhecimento” de Goldman mostra a inviabilidade do programa apriorista, mas que também a teoria da crença de Hume o faz.

Suas propostas de epistemologias naturalizadas diferem, sobretudo, no que diz respeito ao apelo feito às ciências ou ao modelo fornecido por elas para orientar a investigação epistemológica, em especial, para orientações acerca da verificação da existência do referido elo causal em suas teorias causais, ou, mais precisamente, diferem quanto ao domínio de investigação a que se apela para essa orientação. Enquanto Goldman mantém (a partir de uma postura externalista) que essa é uma questão a ser decidida pelas próprias ciências empíricas (em especial, a psicologia e a física), Hume propõe que a decisão pertence à própria “ciência da

natureza humana” que ele procurou constituir. No caso de Hume, o apoio da ciência está apenas no *modelo* da prática científica bem sucedida que é adotado e transferido para a prática filosófica. Esta atitude não permitiria (como ocorre em casos de naturalismos radicais) que a ciência tome as decisões – ou tome as rédeas – que seriam próprias da epistemologia. Na introdução do *Tratado* Hume revela a pretensão de aplicar à sua ciência da natureza humana uma metodologia análoga àquela comumente utilizada na ciência da natureza física. Isso lhe permitiria construir um novo sistema do conhecimento, erigido, segundo ele, sobre um fundamento inteiramente novo e seguro. Seu objetivo era, pois, desenvolver conceitos e princípios que permitiriam descrever a mente humana em termos naturais. Desta maneira, acreditava poder fornecer, de forma pioneira, os parâmetros para uma visão científica e experimental sobre os processos e produtos cognitivos de um modo inteiramente diferente daquele fornecido pela especulação filosófica *apriorista*²⁰. Mas Hume não permite que essa atitude obscureça a atividade propriamente filosófica. Hume defende que a ciência da natureza humana deve, além de descrever os processos cognitivos, mostrar como nossa mente também é constituída (ou equipada) por um aparato que tem a responsabilidade de fornecer regras para sua própria atividade (a razão, por exemplo, têm também um sentido normativo em Hume). Caso contrário, seria impossível determinar quando nossa imaginação atua como faculdade responsável pelo conhecimento e quando é apenas mera fantasia e promove apenas a confusão e a desordem de nossa atividade mental (educação, sonho, loucura, devaneios etc).

Acreditamos que para Hume o epistemólogo naturalista não precisa se isentar de fazer epistemologia ou mesmo metafísica quando reivindica o apoio do método científico para um estudo da natureza humana, por exemplo. Para Hume, a tarefa da normatividade deve continuar sendo fornecida por uma disciplina filosófica tal como a epistemologia. Já Goldman pensa e procede de forma bem diferente. Na perspectiva confiabilista histórica a crença é justificada se for produzida por um

²⁰ Essa interpretação não nos autorizaria, contudo, a definir seu pensamento como mera extensão do fazer científico, como pretendem os defensores de um naturalismo de tipo radical (o que representaria a crença num colapso da filosofia ou epistemologia *apriorista* tradicional e sua inevitável redução a simples descrição de processos cognitivos – como o faz a psicologia empírica). Pelo contrário, acreditamos que, ao proceder ao estudo da natureza humana, em termos naturalistas, Hume estava preocupado em resguardar o caráter normativo desse empreendimento, e que talvez esse fosse um de seus principais objetivos.

processo confiável, independentemente do acesso do sujeito à este processo. Isso significa que tudo depende de saber quais seriam os chamados mecanismos confiáveis. Neste ponto, a diferença entre as epistemologias de Hume e Goldman ficam bem evidentes. Goldman pensa que a ciência pode colaborar *diretamente* no processo de estipulação (escolha) destes mecanismos (em especial as pesquisas empíricas em epistemologia) através do que ele chama de “um segundo grau de envolvimento normativo”.

O segundo grau de envolvimento normativo é ilustrado pelo meu próprio programa epistemológico em Goldman (1986). Defendi aí que identificar o critério da integridade [*rightness*] para regras de justificação não é um território da psicologia empírica, mas que a escolha de certos critérios de integridade solicitariam contribuições da psicologia científica (GOLDMAN, 1998, p. 120)

Goldman propõe que é possível identificar os processos formadores de crenças que produzam uma alta taxa de crenças verdadeiras. Isto deveria ser feito dentro do que ele chama de ‘repertório humano’. Daí que a epistemologia deveria delegar à psicologia científica pelo menos duas tarefas: “(A) identificar os processos cognitivos que estão no repertório humano e (...) (B) ajudar a identificar os níveis de confiabilidade desses vários processos” (GOLDMAN, 1998, p. 121). Isso ilustra sua noção de colaboração entre filosofia e ciência. Isso significa que a o papel da psicologia estaria restrito a um segundo grau de envolvimento normativo. Goldman esclarecerá este procedimento em um trabalho posterior intitulado “Epistemic Folkways and Scientific Epistemology” (1992) em que fala também de um terceiro nível de envolvimento normativo. Neste nível, a epistemologia apelaria não só para a psicologia, mas também para a lingüística no sentido de elucidar os padrões epistêmicos normativos. Vejamos como o próprio autor se refere a este procedimento quando explica as formas de naturalismo em “Naturalistic Epistemology and Reliabilism” (1994).

Essa abordagem afirma (...) que a natureza dos conceitos mentais é um problema para a ciência psicológica, e que teorias psicológicas dos conceitos podem ser instrutivas em elucidar conceitos epistêmicos (normativos) tais como [os de] justificação e racionalidade. Em outras palavras, a teoria das normas epistêmicas invoca a psicologia científica não para estudar o agente epistêmico, mas para estudar o(s) conceito(s) do juiz epistêmico ou avaliador. Essa é a minha abordagem (mais recente) em Goldman (1992). Apelando a uma teoria “exemplar” ou prototípica dos conceitos, que aparece na literatura da psicologia,

ofereço um relato, em dois estágios, do conceito de justificação, que é confiabilista (somente) no nível mais profundo (GOLDMAN, 1998, p. 122-123).

Podemos dizer, ainda, que como “o naturalismo de Goldman resulta da constatação do fracasso das teorias tradicionais do conhecimento, retomando a problematização destas que foi elaborada por Gettier” (DUTRA, 1999, pag, 21), ele não naturaliza exatamente a epistemologia, como fizera Hume, mas apenas a justificação (idem). Se esta interpretação estiver correta, então é possível dizer que Goldman, diferentemente de Hume, não se afasta inteiramente daquele quadro proposto pela epistemologia tradicional na medida em que busca, de certa forma, apenas uma reformulação do apriorismo tradicional. Tanto é que Goldman continua entendendo e defendendo que ‘conhecimento’ é *crença verdadeira justificada*, com a única diferença de que, dados os contra-exemplos de Gettier, procurará fornecer alternativas para garantir que se obtenha efetivamente ‘conhecimento’ nestes termos, ou seja, ele ainda compartilha da ideia de que é preciso elevar a crença ao nível de conhecimento – o que seria despropositado na epistemologia de Hume. Hume recusa totalmente as propostas tradicionais, redefinindo os próprios conceitos e o método de trabalho para tanto. Os únicos aspectos daquele antigo projeto, mantidos por Hume são o internalismo e a necessidade de uma normatividade para o trabalho epistemológico. E mesmo neste aspecto há uma diferença considerável. A normatividade proposta por Hume tem incidência sobre conceitos, princípios e processos que sequer possuem *status* epistêmico dentro daquele antigo projeto. Não faz nenhum sentido para os aprioristas se perguntarem sobre crenças legítimas ou ilegítimas, bons e maus hábitos, sobre princípios regulares e permanentes ou princípios variáveis, fracos e irregulares da imaginação como faz Hume. Estes três princípios fundamentais para a epistemologia humeana (crença, hábito ou costume e imaginação) caracterizam exatamente tudo aquilo a respeito do qual não se pode, de modo algum, fornecer qualquer tipo de justificação. São de um âmbito meramente subjetivo; caracterizam mera opinião (*doxa*) e são, de certa forma, o resultado da aplicação de uma espécie de critério de demarcação entre o que promove e o que não promove (e até mesmo impede) conhecimento legítimo.

Quanto ao terceiro aspecto da comparação, qual seja, a postura epistemológica correta a ser adotada frente ao problema da avaliação das crenças, podemos perceber, dadas as análises anteriores, que para Hume o que ocorre na

mente do sujeito cognoscente é estritamente determinante para se definir a qualificação das crenças. Desta forma, o autor estaria adotando uma postura que, pelo menos na epistemologia contemporânea, convencionou-se chamar internalismo. Por outro lado, em sua teoria causal do conhecimento, Goldman parece deixar claro que estes apelos podem ser descartados, considerando-se que é possível explicar a aquisição e justificação cognitiva apelando-se a fatores externos ao sujeito cognoscente; “o conhecimento se justifica pelo fato de ter sido produzido por um processo confiável, ainda que o sujeito que conhece não saiba disso” (DUTRA, 1999, p. 23).

Segundo Goldman, sua análise externalista é mais forte que a tradicional (em geral, internalista) na medida em que faz exigências causais e de reconstruções corretas que nos permitiriam evitar os contra-exemplos de Gettier. Por outro lado, Goldman reconhece que sua alternativa é mais fraca que a tradicional na medida em que não faz exigências quanto a justificação e evidência para proposições que o sujeito afirma conhecer. Isso ocorre porque essa análise admite também tipos de conhecimento sem ‘evidência explícita’ (GOLDMAN, 1967, p. 370)²¹. Por isso, na análise de Goldman não há uma lista fechada de processos causais apropriados (adequados). Processos causais controversos podem vir a ser julgados e, posteriormente, considerados apropriados e produtores de conhecimento. Ele lembra que há muitos casos em que o sujeito é incapaz de justificar ou defender sua crença, mas são casos que podem vir a ser analisados e considerados conhecimento²² (GOLDMAN, 1967, p. 370).

²¹ Quais seriam os exemplos de ‘tipos de conhecimento sem evidência explícita’? Em seu artigo (1967), Goldman nos dá um exemplo, que podemos parafrasear do seguinte modo: posso dizer que sei, agora, que Abraham Lincoln nasceu em 1809, mas não tenho nenhuma crença pertinente que confirme, altamente, essa proposição. Meu conhecimento original disso foi preservado, até agora, por um processo causal de memória. A análise tradicional negaria que eu realmente *conheço* o ano do nascimento de Lincoln. A questão é que uma série de coisas que conhecemos foram originalmente aprendidas de um modo que não nos lembramos. A extensão de nosso *conhecimento* seria, drasticamente, reduzida se fosse negado a esses itens o *status* de *conhecimento* (GOLDMAN, 1967, p. 370).

²² Uma objeção que se poderia fazer ao pensamento de Goldman é a de que essa análise causal não estabelece adequadamente o significado de termos como ‘conhece’ e de sentenças como ‘S conhece que p’, à qual Goldman responderia que não visa fornecer, com essa análise, o significado de termos ou sentenças, mas apenas suas condições de verdade; visa fornecer um correto conjunto de condições de verdade para sentenças do tipo ‘S conhece que p’. Segundo ele, é preciso esclarecer que condições de verdade não podem ser confundidas com condições de verificação (GOLDMAN, 1967, p. 371-372).

A exigência causal e a exigência de uma correta reconstrução estão ausentes de análises mais antigas. Estas exigências adicionais permitem que minha análise se esquive dos contra-exemplos de Gettier à análise tradicional. Mas minha análise é mais *fraca* que a análise tradicional em outro aspecto. Pelo menos em uma interpretação popular da análise tradicional o sujeito cognoscente deve ser capaz de justificar ou fornecer evidência para qualquer proposição que ele conheça. Para *S* saber que *p* em *t*, *S* deve ser capaz, em *t*, de *expor* sua justificação para a crença de que *p*, ou de expor suas bases para *p*. Minha análise não faz qualquer destas exigências, e a ausência destes requisitos capacita-me a incluir, como casos de conhecimento, aquilo que seria expressamente excluído pela análise tradicional (GOLDMAN, 1967, p. 370; itálicos do autor).

Já vimos que, enfrentando os problemas em um outro contexto, ao invés de tentar reformular o programa fundacionalista respondendo a supostos contra-exemplos, Hume se afasta daquele programa e, assim, pensando retrospectivamente, estaria imune às críticas de Gettier. Se pudermos estabelecer um paralelo entre Hume e Goldman a partir da passagem anterior veremos isso mais claramente. A postura externalista de Goldman o permite não fazer determinadas exigências ao sujeito cognoscente (por exemplo, ser capaz de justificar ou fornecer evidência para qualquer proposição que ele saiba) e assim consegue incluir como casos de conhecimento o que era excluído na análise tradicional. Hume, por sua vez, ao adotar a postura internalista mantém aquelas exigências ao sujeito cognoscente. Contudo, a solução de Hume para considerar ‘conhecimento’ casos que a análise tradicional não aceitaria é reformular inteiramente o arcabouço teórico daquele programa, conferindo à crença estatuto epistemológico e isentando-a de ter que alçar à categoria de conhecimento, nos termos tradicionais, para adquirir legitimidade. Hume não visa a elevar a crença ao conhecimento – concepção da qual Goldman ainda parece compartilhar – mas a distinguir entre crenças legítimas e ilegítimas ou espúrias. Além disso, como o naturalismo de Goldman resulta de suas tentativas de se esquivar das críticas de Gettier, ele não naturaliza a epistemologia como um todo, mas apenas a justificação (DUTRA, 1999, p. 20-28). Hume, por outro lado, com uma atitude mais radical, naturaliza a epistemologia (neste caso, o âmbito da probabilidade) ao se afastar completamente da noção clássica de conhecimento, distinguindo conhecimento de crença e atribuindo à esta última importante credencial epistêmica.

CONCLUSÃO

Na década de 50 do século XX, o filósofo Nelson Goodman (1954) demonstrou, em seus trabalhos, clara indignação para com a antiga interpretação da filosofia de Hume e procurou promover uma reconsideração de suas obras a partir de um enfoque original. Mas a primeira e mais aguerrida tentativa de analisar os problemas epistemológicos humeanos em contraste com a visão tradicional, surge precisamente com Norman Kemp Smith, para quem a chave de leitura para a filosofia de Hume estaria na ideia de que em Hume a “crença natural ocupa o lugar do *insight* racional” (SMITH, 1966, p. 102). A exemplo do que ocorrera a Hume, a novidade apresentada por Kemp Smith não seria aceita facilmente. Pelo contrário, quase absolutamente ignorada durante a primeira metade do século XX. Essa postura original ganharia força apenas a partir da década de 80, principalmente com os trabalhos de John P. Wright (1983), Galen Strawson (1989) e Edward Craig (1987). O que é possível ver, nos textos dos referidos autores, são ‘novas razões’ para não se defender as posturas tradicionais, mas para revelar outros compromissos de Hume, até então ignorados: curiosamente, um compromisso com um realismo epistemológico, com a epistemologia normativa, com os fundamentos da ciência natural, com novas possibilidades e limites do conhecimento e, por que não?, com a metafísica. Mais uma vez podemos constatar que as sugestões dos autores não são meras especulações filosóficas, mas fruto de leituras cuidadosas e sugestões fundamentadas no texto do próprio Hume. Por isso, neste trabalho procuramos ilustrar o que entendemos por “novos compromissos de Hume com a epistemologia”, em especial com a *normatividade* e a *justificação* das crenças, propondo um confronto entre a sua epistemologia e um exemplar da epistemologia naturalista normativa contemporânea: o confiabilismo de Alvin Goldman.

Por que acreditamos que esse confronto é uma maneira esclarecedora e ilustrativa da preocupação de Hume com a normatividade e a justificação das crenças, e por que acreditamos que poderia tornar seu pensamento mais compreensível? Primeiro, porque revela as falhas na percepção histórica, tanto dos intérpretes tradicionais como dos próprios naturalistas (por exemplo, Quine e mesmo Alvin Goldman). Vimos, no início deste trabalho, quais foram as falhas da

interpretação tradicional. Com relação aos próprios naturalistas, tenham eles feito menção direta aos trabalhos de Hume (como Quine (1969)) ou não (como Goldman) pecam por ignorar, ou não reconhecer, os trabalhos de Hume como muito mais próximos de sua propostas, supostamente originais no âmbito epistemológico. Em segundo lugar, nosso próprio trabalho revela que nem sempre basta fundamentar as argumentações divergentes em passagens textuais do autor (seja do *Tratado*, da *Investigação*, do *Diálogos*, do *Abstract* ou de outras obras em que Hume teria desenvolvido sua epistemologia). Dada a complexidade dos textos de Hume, sempre encontraremos passagens que, lidas isoladamente ou em conjunto, podem referendar uma ou outra posição. Sempre encontraremos “boas razões para” tal e tal tese. Os textos de Hume continuam sendo nosso principal apoio para a argumentação, mas nada nos impede de sugerir também que pode haver outra maneira eficaz e convincente de tentar compreender sua filosofia. A perspectiva que sugerimos aqui (quando confrontamos a filosofia de Hume com a de Goldman) sofre de anacronismos, perfeitamente compreensíveis no meio filosófico: por exemplo, dizer que se é correta a interpretação de que Hume tem uma nova concepção de ‘crença’ e ‘conhecimento’, estaria imune aos contra-exemplos do tipo Gettier; que estaria em claro debate com tentativas ainda recentes de uma definição apropriada de “conhecimento”; que teria elaborado uma teoria da crença aos moldes do confiabilismo histórico de Goldman; e mesmo que Hume tem uma epistemologia ou uma filosofia da ciência (conceitos que, se entendidos em sua essência, não fariam parte do vocabulário humeano). O mesmo vale para a concepção de que Hume desenvolve uma teoria da *justificação epistêmica* que comporta *normatividade*. Pode-se argumentar que padecemos do mesmo erro que fez com que Hume fosse visto, até o século XX, apenas como precursor da filosofia analítica contemporânea. Por outro lado, é possível perceber que a antiga interpretação nem sempre convenceu pela força dos argumentos textuais, retirados da obra do próprio autor, mas por conta exatamente da comparação de Hume às filosofias analíticas “bem-sucedidas” no século XX. Quando essa perspectiva perde força, é o próprio Hume empirista, cético e filósofo analítico que precisa ser reinterpretado.

REFERÊNCIAS

ALBIERI, S. Crença e aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável. In.: GUIMARÃES, L. (org). **Ensaio Sobre Hume**. Belo Horizonte: Segrac, 2005, p. 79-88.

CHIBENI, S. S. Hume e as Crenças Causais. In.: AHUMADA, J., PANTALONE, M. e RODRÍGUEZ, V. (eds.), **Epistemologia e História de la Ciência**, vol. 12. (Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemologia e História de la Ciencia.) Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006, pp. 143-49.

CHIBENI, S. S. Hume e o “Dogma do Reduccionismo” (ou: o Hume de Quine é um Homem de Palha). Trabalho apresentado no **XII Encontro da ANPOF**, 2006a. Disponível em <http://www.unicamp.br/~chibeni>.

CHISHOLM, R. M. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 2nd. ed., 1977.

CONTE, J. A Natureza da Filosofia de Hume. **Princípios** 17: (28): 211-236, 2010.

COSTA, M. J. Hume and Justified Belief. In.: TWEYMAN, S. (ed.). **David Hume: Critical Assessments**.1. Routledge:London and New York. 1995, pp. 144-146.

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

DUTRA, L. H. A. Normatividade e Investigação. **Principia**. 3 (1): 7-56, 1999.

FOGELIN, R. J. **Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature**. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985.

FOGELIN, R. J. The Tendency of Hume’s Skepticism. **Philosophical Interpretation**, (19): 114-132, 1992.

GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge. **Analysis**. 23, pp. 121-23, 1963

GOLDMAN, A. A Causal Theory of Knowing. **Journal of Philosophy**. (12): 357-72, 1967.

GOLDMAN, A. Epistemologia Naturalizada e Confiabilismo. Trad.: de Dani Leonor e Paulo C. Abrantes. In.: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas. 8 (2): 109-46, 1998.

GOLDMAN, A. **Epistemology and Gognition** . Cambridge, Mass, 1986.

GOLDMAN, A. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. In.: **Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences**, by Alvin Goldman. Cambridge, Mass, 1992.

GOLDMAN, A. Naturalistic Epistemology and Reliabilism. In.: **Midwest Studies in Philosophy**, 19, 1994: pp. 301-320.

GOLDMAN, A. The Sciences and Epistemology. MOSER P. K. (ed.). **The Oxford Handbook of Epistemology**. Oxford University Press, 2002, pp. 143-176.

GOLDMAN, A. What is Justified Belief. In.: PAPPAS, G. S. (ed.). **Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology**. Dordrecht:Holland Boston: U.S.A, 1979, pp. 1-21.

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

GREEN, T. H. & GROSE, T. H. (eds.). **The Philosophical Works**. London: Scientia Verlag Aalen, 1992 [1879].

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].

KIM, J. What is "Naturalized Epistemology?", **Philosophical Perspectives**, 2: 1988, 381-405.

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. A. C. Fraser (ed.) Chicago. London.Toronto: Encyclopaedia Britannica, inc, 1952 [1690]. (Great Books of the Western World, vol. 35)

LOEB, L. E. Hume on stability, Justification, and Unphilosophical Probability. **Journal of the History of Philosophy**. 33 (1): 1995, 101-32.

LOEB, L. E. **Stability and Justification in Hume's Treatise**. Oxford, Oxford University Press, 2002.

LUZ, A. M. Justificação, Confiabilismo e Virtude Intelectual. **Veritas**. 50 (4), 191-218, 2005.

PLATÃO. **Teeteto**, *o de la ciência*. Trad. José Antonio Miguez, Buenos Aires:Aguilar, 1963.

POPKIN, R. David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism. In.: CHAPPELL, V. C. (ed.) **Hume: a Collection of Critical Essays**. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

POPKIN, R. **The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979.

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, pp. 20-46.

READ, R. & RICHMAN, K. A. (eds.). **The New Hume Debate**. Routledge. London and New York, 2000.

REID, T. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. BROOKES, D. (ed.). Edinburgh:Edinburgh University Press, 2000 [1764].

REID, T. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. D. R. Brookes (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002 [1785].

RUSSELL, B. **A History of Western Philosophy**, New York: Simon and Schuster, 1945.

SMITH, N. K. The Naturalism of Hume. **Mind** (14): 149-73 and 335-47, 1905.

SMITH, N. K. **The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines**. New York: St. Martin's Press, 1966 [1941].

STRAWSON, G. Realism and Causation. **The Philosophical Quarterly** 37 (148): 253-77, 1987.

STRAWSON, G. **The Secret Connexion**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

WINKLER, K. The New Hume. **The Philosophical Review** 100 (4): 541-79, 1991.

WRIGHT, J. P. **The Sceptical Realism of David Hume**. Manchester: Manchester University Press, 1983.