

(Em Breve) *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*

Como Ser um Naturalista Filosófico Responsável¹

Luis R.G. Oliveira
University of Houston

Um alinhamento responsável à alguma versão do naturalismo filosófico requer a articulação explícita e cuidadosa de um argumento em sua defesa. Em quatro passos, o texto que segue abaixo expande e examina a validade de um argumento que é frequentemente rascunhado em favor do naturalismo. Como veremos, contudo, a versão do naturalismo que esse argumento nos permite é um pouco diferente dos naturalismos filosóficos mais populares.

Introdução

O naturalismo filosófico vem em várias cores. Alguns o entendem em referência positiva aos compromissos das ciências exatas. Nesse caso, a física, a química, a biologia, entre outras disciplinas, são aceitas como os únicos guias confiáveis para o conhecimento do mundo. Esse é o chamado *Naturalismo Redutivo*, já que ele reduz todo o nosso conhecimento ao conhecimento proveniente dessas ciências (cf. Rosenberg 2014). Outros entendem o naturalismo em referência negativa aos compromissos das religiões. Nesse caso, a noção religiosa da “transcendência” (de um reino, ou de entidades, ou de poderes, ou de experiências completamente diferentes do que pode ser estudado pelas ciências naturais) é aceita como uma categoria conceitual ilegítima—uma categoria que não inclui absolutamente nada que é real. Esse é o chamado *Naturalismo Secular*, já que elimina a possibilidade de qualquer conhecimento extra-científico (cf. Kitcher 2014). Essas duas versões do naturalismo filosófico não são as únicas possíveis, mas são representativas das opções mais populares.

¹ Por discussões dessas ideias, e comentários sobre esse texto, sou grato à Hilary Kornblith, Steve Wykstra, Timothy Perrine, Dennis Kavlakoglu, Clésio Geraldo, Sérgio Miranda, e aos participantes do Primeiro Congresso Nacional de Filosofia da Religião da UFOP.

Em suas várias cores, o naturalismo filosófico é hoje uma posição filosófica bastante comum. Mas o anti-naturalismo filosófico é comum também. Em sua versão mais moderada, o anti-naturalismo propõe que a ciência e as outras buscas do conhecimento (como a filosofia ou a teologia, por exemplo) são independentes e, por isso, irrelevantes umas às outras (cf. Gould 1999). Enquanto a ciência é a melhor ferramenta para a investigação dos aspectos quantitativos do mundo natural, outras disciplinas são excelentes para a investigação de aspectos não quantitativos do mundo natural e, talvez, aspectos do mundo não-natural também. Essas disciplinas, na linguagem de Stephen Jay Gould, são “magistérios não-interferentes”. Esse é o chamado *Anti-Naturalismo Ecumênico*, já que ele rejeita a autoridade da ciência sobre outras disciplinas mas não rejeita a autoridade da ciência sobre o seu próprio território.²

Um alinhamento responsável à alguma versão do naturalismo filosófico, portanto, requer a articulação explícita e cuidadosa de um argumento em sua defesa—de preferência, um argumento que responda às queixas anti-naturalistas também. Sem argumento, o naturalismo não passa de dogma, preconceito, ou de fé. Qual seria, então, esse argumento? Como ser, afinal, um naturalista filosófico responsável?

O rascunho de um argumento é frequentemente mencionado. Um bom exemplo é oferecido pelo filósofo naturalista Hilary Kornblith (1994, 49):

O que tem prioridade, tanto sobre a metafísica quanto sobre a epistemologia (da perspectiva do naturalismo), é a teoria científica de sucesso, e não por que há uma razão *a priori* para se confiar mais na ciência do que na filosofia, mas por que há um corpo de teorias científicas que já provaram seu valor em previsão, explicação, e aplicação tecnológica.

Kornblith aqui identifica tanto a *base* do naturalismo filosófico—uma apreciação apropriadamente alta do sucesso do projeto científico—como também a *natureza* do naturalismo que provém dela—uma deferência às teorias científicas como tendo prioridade sobre a filosofia e outros tipos de inquérito sobre o mundo. Em quatro passos,

² Eu estou aqui ignorando formas mais radicais de anti-naturalismo que sugerem que a ciência não tem autoridade nem mesmo sobre o seu próprio território.

o texto que segue abaixo expande e examina a validade desse argumento. Como veremos, a versão do naturalismo que ele nos permite é um pouco diferente dos naturalismos filosóficos populares mencionados acima. Isso não significa que essas formas populares estejam enganadas, claro; significa apenas que o apelo frequente a esse argumento não é o suficiente para uma adesão intelectualmente responsável aos mesmos.

1. O que é o Realismo Científico?

O primeiro passo no argumento é a compreensão do chamado *realismo científico*. Sem dúvida essa posição seria uma ideia boba se fosse aplicada a toda e qualquer teoria científica. Ao correr da longa história da ciência, há muitos exemplos de teorias científicas que nós hoje sabemos serem completamente ou significativamente falsas— a teoria de combustão e ferrugem de Georg Stahl, postulando o elemento químico *flogisto*, é um bom exemplo. Há também exemplos mesmo hoje de teorias científicas que, embora não sejam claramente falsas, ainda não nos providenciaram bons motivos para aceitar seus pronunciamentos como verdadeiros— a interpretação da física quântica de Brian Greene, postulando o *multiverso*, é um bom exemplo. O problema, na verdade, não é apenas com essas e outras teorias de autoridade ainda questionáveis; o problema é que o realismo científico só ganha em plausibilidade quando é direcionado à um objeto muito diferente: as chamadas *ciências maduras*.

Uma ciência madura é uma coleção dinâmica de métodos e teorias que possuem a seguinte característica essencial:

Maturidade: Através de um período significativo, elas aumentaram o seu poder explanatório, produziram previsões mais e mais corretas e precisas, e resultaram em aplicações tecnológicas de sucesso.³

O *poder explanatório* é uma característica direcionada ao passado: é a capacidade de explicar as observações e os resultados que nós já possuímos.⁴ As *previsões* são

³ Veja Boyd (1990), Weston (1992), Barrett (2008) e Hunt (2011) para discussões e desenvolvimentos da ideia de que teorias podem ser mais ou menos corretas.

⁴ Isso seria uma medida probabilística da habilidade de diminuir o quanto nós achamos um resultado surpreendente, ou uma medida da habilidade de aumentar o quanto nós esperamos esse resultado (cf. Schupbach & Sprenger 2011).

características direcionadas ao futuro: são notas promissórias sobre as observações e os resultados que ainda não possuímos. Finalmente, as *aplicações tecnológicas* são as várias maneiras que proposições teóricas nos permitem controlar e manipular o meio ambiente para os nossos fins.

As ciências maduras são uma coleção *dinâmica* de métodos e teorias, e não uma coleção *estática*. Isso quer dizer que o conteúdo das ciências maduras muda com o tempo. Usando o termo introduzido pelo filósofo húngaro Imre Lakatos (1970), as ciências maduras são “programas de pesquisa progressivos”. O que faz grande parte da física e da química contemporânea uma ciência madura, por exemplo, não é o poder explanatório ou a precisão das previsões de uma ou outra das suas teorias, ou mesmo de toda a física ou a química considerada por completo. O que faz delas exemplos paradigmáticos de ciências maduras é que cada *mudança* na configuração dos seus métodos e teorias—mudanças solicitadas por resultados negativos em testes críticos—*aumentou* o poder explanatório, a precisão das previsões, e as aplicações tecnológicas.⁵

São as conquistas das ciências maduras—grande parte da física e da química, por exemplo, entendidas como conjuntos dinâmicos de métodos e teorias—que são surpreendentemente impressionantes, e não as conquistas de uma teoria física ou química específica. A biologia molecular nos oferece um outro exemplo excelente. Rheinberger, Muller-Wille, & Meunier (2015) fazem um bom resumo:

O caminho histórico que levou ao conhecimento da natureza da molécula do gene não foi uma consequência direta do desenvolvimento da genética clássica... O caminho, pelo contrário, veio de uma molecularização completa da biologia provinda da aplicação de métodos e instrumentos recentes da física e da química aos problemas da biologia, incluindo os da

⁵ Segundo Lakatos (1970), programas de pesquisa progressivos contêm um *núcleo duro* (“hard core”) composto de hipóteses, métodos e suposições, e um *cinturão protetor* (“protective belt”) composto de hipóteses auxiliares. Quando uma teoria em particular é refutada, o cientista culpa primeiramente as hipóteses auxiliares, no cinturão protetor, e não os elementos do núcleo duro. Um programa de pesquisa *progred*e, então, quando o cinturão protetor pode ser modificado para lidar com o problema de maneira a aumentar o poder e a precisão. Um programa de pesquisa *degenera* quando modificações no cinturão protetor vem às custas de poder e precisão. Um *programa de pesquisa progressivo*, nesse sentido lakatosiano, se torna uma *ciência madura* apenas quando este estabelece um histórico significativo de progresso.

genética. Entre esses métodos se encontram a ultra-centrifugação, a cristalografia de raio-x, a microscopia de elétron, a eletroforese, o sequenciamento macromolecular, e o traçamento radioativo.

Um dos resultados mais famosos da progressão desse conjunto dinâmico de métodos e teorias foi a descoberta da estrutura “macromolecular de dupla hélice” do DNA por Francis Crick e James Watson em 1953. É difícil exagerar o aumento em poder explanatório e o aumento na precisão das previsões que foi visto na biologia molecular—e na biologia em geral—nos 60 anos seguintes.

Uma conquista igualmente impressionante das ciências maduras, porém, é a sua aplicação tecnológica de sucesso. Na base de suas proposições sobre entidades não-observáveis (e.g. elétrons), sobre forças não-mecânicas (e.g. eletromagnetismo), sobre leis da natureza (e.g. a constante gravitacional), e sobre implicações teóricas (e.g. o cálculo da massa de uma partícula através da deflexão da sua trajetória em um campo de força), foi possível a criação de ferramentas para a manipulação do mundo natural cada vez mais eficientes. Considere a relação entre o nosso conhecimento teórico da pressão de fluidos e o desenvolvimento de submarinos no meio do século 19; considere a relação entre o nosso conhecimento teórico da microbiologia e o nascimento das vacinas no começo de século 20; considere a relação entre o nosso conhecimento teórico da relatividade Geral e Especial e a chegada do GPS nos últimos 20 anos.

O realismo científico, então, é a posição que, frente a essas e muitas outras conquistas surpreendentemente impressionantes—conquistas em explicação, previsão, e aplicação—sugere o seguinte:

Realismo Científico: As ciências maduras são descrições cada vez mais corretas, por meio de métodos cada vez mais confiáveis, de uma realidade que é independente das nossas mentes.

Vemos aqui o foco nas ciências maduras como objeto de avaliação, o foco no seu progresso contínuo, e um veredito ambicioso sobre a sua objetividade.

2. A Defesa do Realismo Científico

O segundo passo no argumento é a *defesa* do realismo científico. Nós já temos uma boa compreensão das ciências maduras (programas de pesquisa progressivos com históricos significativos), e uma boa compreensão das três dimensões do seu sucesso (poder explanatório, previsões mais e mais corretas e precisas, e aplicações tecnológicas de sucesso). Agora pergunte-se o seguinte: Qual é a *explicação* para o caráter progressivo das explicações e previsões das ciências maduras? Qual é a *explicação* para o sucesso das aplicações tecnológicas cada vez mais incríveis baseadas nessas teorias?

Suponha que as ciências maduras não sejam nada mais do que a progressão de construtos sociais representando o momento sociológico da comunidade científica (cf. Thomas Kuhn 1962). Ou suponha que as ciências maduras não sejam nada mais do que a progressão de modelos mais e mais “empiricamente adequados”, modelos representando mais e mais as relações entre as nossas experiências (cf. Bas van Fraassen 1980). Não há dúvidas que, em ambos os casos, poderíamos esperar um aumento no poder explanatório: a comunidade científica é suficientemente capaz de produzir maneiras cada vez mais sofisticadas de conceitualizar e modelar as observações e os resultados que nós já possuímos. Mas que motivo teríamos, nesse caso, para esperar que essas construções e modelos direcionados meramente à nós e ao passado produziram previsões mais e mais corretas e precisas sobre observações e resultados futuros? Que motivo teríamos para esperar que cálculos cuidadosos feitos na base dessas construções sociais e desses modelos permitiriam a produção e navegação de um foguete espacial? Pior ainda: Que motivo teríamos para esperar um *aumento* nesse tipo de sucesso, através do tempo, com cada reconstrução conceitual ou remodelagem que fazemos da nossa experiência do mundo?

A resposta é que não temos motivo algum para esperar o histórico de sucesso das ciências maduras, especialmente em suas previsões sobre observações futuras e em suas aplicações tecnológicas, se a progressão de construtos e modelos científicos não está fortemente conectada à estrutura fundamental do mundo. Se as ciências maduras não estão pouco à pouco descobrindo uma realidade que é independente das nossas mentes,

esse histórico de sucesso parece literalmente um milagre. Como disse o filósofo americano Hilary Putnam (1975, 73), um dos primeiros defensores dessa ideia:

O argumento positivo para o realismo é que ele é a única filosofia que não faz do sucesso da ciência um milagre. Que os termos das teorias científicas maduras tipicamente referem..., que as teorias aceitas nas ciências maduras são aproximadamente corretas, que o mesmo termo pode se referir à mesma coisa mesmo quando ocorre em teorias diferentes—essas afirmações são vistas pelo realista científico não como verdades necessárias mas como partes da única explicação científica do sucesso da ciência.

Esse argumento, já bem conhecido, é por vezes chamado de *Argumento do Milagre* (“No Miracles Argument”).

Essa defesa do realismo científico é uma aplicação do raciocínio, muito comum nas ciências e na filosofia, chamado de *inferência para a melhor explicação*. A defesa diz, em resumo, que o realismo científico é a melhor explicação para a Maturidade das ciências maduras. Claro, o argumento descrito acima é uma versão especialmente forte dessa estratégia: nada além do realismo científico é sequer uma explicação modestamente aceitável; as alternativas são tão ruins que a melhor hipótese, depois do realismo científico, é o apelo direto à intervenção divina. Essa defesa leva o prêmio de ousadia.

Mas o Argumento do Milagre pode também ser descrito de forma mais modesta. A ideia essencial é bem resumida por Richard Boyd (1983, 65), um aluno de Putnam e outro grande defensor desse argumento:

A confiabilidade dos julgamentos baseados em teoria, julgamentos sobre projetabilidade e graus de confirmação, só pode ser explicada com satisfação se supormos que as afirmações teóricas que compõe a teoria que determina esses julgamentos são aproximadamente corretas, e que a metodologia científica age dialeticamente, à longo prazo, produzindo uma representação teórica do mundo cada vez mais precisa.

A ideia essencial combina um elemento *sincrônico* com um elemento *diacrônico*. O elemento sincrônico é a sugestão de que previsões corretas e precisas—e, nós podemos adicionar, o poder explanatório e a aplicação tecnológica—dependem em grande parte da

correspondência entre o que as ciências maduras *dizem* sobre o mundo e o modo como o mundo realmente *é*. É preciso haver um encaixe entre representado e representação. O elemento diacrônico é a sugestão de que o *aumento* nesse tipo de sucesso depende da interação entre afirmações aproximadamente corretas e métodos que são responsivos às verdadeiras características do objeto dessas afirmações. É preciso haver um retorno de informação entre representado e representação.

O realismo científico, então, se baseia na necessidade dessa conexão bi-direcional entre teoria e realidade—a correspondência das afirmações e a responsividade dos métodos—para o contínuo progresso das ciências maduras. Mesmo que a alternativa não seja um milagre, o realismo científico se encontra isolado como a melhor explicação desse sucesso.⁶

3. Evidência e Confiabilidade em David Hume

Os dois primeiros passos no argumento em defesa do naturalismo filosófico nos levaram a compreender e justificar o realismo científico. O terceiro passo é compreender dois princípios epistemológicos encontrados no trabalho clássico do filósofo escocês David Hume.

No capítulo X do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1748), Hume oferece um dos argumentos mais influentes na filosofia da religião ocidental. De acordo com Hume, é sempre irracional acreditar que um milagre aconteceu *com base em um testemunho* sobre esse acontecimento. Esse argumento é por vezes mal representado—alguns sugerem, erroneamente, que Hume rejeita a possibilidade de milagres por completo—e por vezes muito criticado. Seja qual for a nossa avaliação da conclusão desse argumento, ele contém no centro dois princípios epistemológicos corretíssimos.

⁶ Veja Putnam (1975), Boyd (1983), MacIntosh (1994), e Hendersen (2017) para discussões mais detalhadas do Argumento do Milagre. Veja Trout (2016) para a defesa da tese de que os europeus “tropeçaram” em teorias aproximadamente corretas e métodos responsivos que levaram ao desenvolvimento das ciências maduras.

O argumento de Hume começa com a suposição *empirista* de que a força da nossa evidência para crer na ocorrência de um certo evento é sempre determinada pela nossa observação de eventos semelhantes no passado. Duas aplicações dessa suposição são importantes (cf. Hume 1748, §109-112). Com relação às nossas observações futuras, o empirismo de Hume nos diz que a força da minha evidência para crer que algum evento vai ocorrer é determinada pela quantidade de vezes que eu observei a conjunção desse evento com esse tipo de circunstâncias no passado. Com respeito ao testemunho alheio, o empirismo de Hume nos diz que a força da minha evidência para crer no evento que é o objeto desse testemunho é determinada pela quantidade de vezes que eu observei a conjunção da verdade com esse tipo de testemunho no passado. As nossas observações, desse modo, podem ser fontes *diretas* ou *indiretas* de evidência.

O que é importante nessa parte do pensamento de Hume é a sugestão de que fontes diferentes produzem evidências de pesos diferentes. Quando Hume se refere ao *tipo* de circunstancia e ao *tipo* de testemunho observado no passado, Hume está aqui sugerindo que nós podemos e devemos avaliar a *confiabilidade* das nossas fontes pelos seus *tipos*, independente do que elas estão nos dizendo nesse momento, antes de estabelecer o peso das evidências provindas delas nesse caso.⁷ Isso é o que podemos chamar de *Princípio da Confiabilidade* de Hume:

Princípio da Confiabilidade: O peso de uma evidência em favor de uma hipótese depende da confiabilidade da fonte dessa evidência.

Se uma das minhas fontes é, em geral, de um tipo extremamente confiável, a evidência produzida por ela nesse caso tem um peso alto. Se umas das minhas fontes é, em geral, de um tipo com baixa confiabilidade, a evidência produzida nesse caso tem peso leve.

O que Hume (1748, §113-116) nota em seguida, contudo, é que duas fontes de evidência podem entrar em conflito. Nossas experiências podem nos dar evidência direta (através das nossas próprias observações) de que um certo efeito *sempre* segue uma certa

⁷ Essa é a leitura de Hume defendida por Peter Millican (2013), contra a leitura defendida por John Earman (2000).

causa, e também evidência indireta (através do testemunho alheio) de que esse efeito, em uma certa ocasião, não seguiu essa mesma causa. Nesses casos, a sugestão sensata de Hume é de que as evidências contrárias se cancelam, de acordo com seus pesos. Assim como o resultado de dois vetores de forças diferentes em direções opostas, a minha *evidência total* acaba apoiando o que era originalmente apoiado com força maior, mas agora com seu peso diminuído (“cancelado”). A consequência lógica, portanto, é o que podemos chamar de *Princípio do Contraste* de Hume:

Princípio do Contraste: nós só temos suporte racional para crer em uma hipótese contestada—uma hipótese para a qual temos evidências contraditórias de fontes diferentes—se a evidência em favor da hipótese é mais forte do que a evidência contra.

Como já vimos no Princípio da Confiabilidade, claro, a força das evidências contrárias vai depender em grande parte na confiabilidade do tipo das suas fontes. Desse modo, embora Hume seja frequentemente citado como um exemplo clássico de um epistemólogo evidencialista—por tomar a evidência como o determinante da racionalidade—vemos aqui que o seu compromisso mais fundamental é na verdade com a epistemologia confiabilista.⁸

Com esse paradigma em mãos, de qualquer maneira, Hume vira a sua mente cética em direção ao valor dos testemunhos sobre milagres. Tomando milagres como violações das leis da natureza, e aceitando que as leis da natureza recebem um suporte evidencial direto incrível da nossa experiência (você por acaso alguma vez *observou* uma falha nas leis da natureza?), Hume (1748, §116) lança o seu famoso ataque:

A consequência plena é que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a não ser que o testemunho seja de um tipo cuja falsidade seja mais miraculosa que o fato que o testemunho pretende estabelecer.

⁸ Para uma introdução avançada ao debate entre evidencialistas e confiabilistas, veja os textos de Alvin Goldman e Richard Feldman coletados em Kornblith (2001). Para uma exposição detalhada da epistemologia confiabilista de David Hume, veja Schmitt (2014).

Ou seja, um testemunho sobre milagres só poderia ser acreditado se a evidência produzida por esse testemunho fosse mais forte do que a evidência produzida pela nossa experiência (essa é a aplicação do Princípio do Contraste). Mas a evidência produzida por esse testemunho, por outro lado, só poderia ser mais forte se a nossa avaliação independente desse tipo de testemunho resultasse na conclusão de que ele é mais confiável do que as nossas próprias experiências (essa é a aplicação do Princípio da Confiabilidade). Considere Alexander George (2016, 12), por exemplo, reconhecendo a conexão entre os dois princípios de Hume nessa passagem chave:

Isso quer dizer que se a evidência para a confiabilidade do testemunho em favor do evento milagroso não é maior do que a evidência para a confiabilidade da proposição com a qual esse evento está em conflito, então não é razoável crer no testemunho.

No resto do seu ensaio, portanto, Hume argumenta que essa condição não é nunca satisfeita por testemunhos sobre milagres, levando em conta o histórico terrível da veracidade do testemunho humano em geral e o histórico excelente da regularidade das leis da natureza. A conclusão é clara e forte: é sempre irracional acreditar em milagres com base em testemunho.⁹

4. O Naturalismo Filosófico Deferencialista

Aqui nesse nosso texto, a aplicação que Hume faz de seu argumento ao tema dos milagres não nos interessa. O que interessa é que podemos usar os dois princípios epistemológicos identificados acima para dar o último passo na defesa do naturalismo filosófico: o estabelecimento e a comparação do grau de confiabilidade dos métodos das ciências maduras e da filosofia como fontes de evidência sobre a natureza do mundo.¹⁰

⁹ Esse argumento de Hume já foi muito discutido. Veja Earman (2000), Hajek (2008), Millican (2013), e George (2016) para discussões detalhadas e recentes.

¹⁰ Embora o meu argumento seja especificamente sobre a relação entre a filosofia e ciência, deve ficar claro que ele se aplica a qualquer outra forma de inquérito sobre o mundo interessada em representá-lo veridicamente. O meu argumento é irrelevante, naturalmente, aos que concebem da filosofia como desinteressada nesse projeto (cf. Rorty 1979).

Como já vimos na discussão acima, uma apreciação apropriadamente alta do sucesso progressivo contínuo das ciências maduras nos leva a aceitar que as suas afirmações são aproximadamente corretas e que os seus métodos são responsivos às verdadeiras características do objeto dessas afirmações. Para tal sucesso, é preciso haver um encaixe e um retorno de informação entre representado e representação. Isto nos dá bons motivos para ter um grau de confiança relativamente alto na *confiabilidade* dos métodos das ciências maduras. Isso não quer dizer, claro, que podemos ter certeza de que toda e qualquer afirmação das ciências maduras está correta. Isso quer dizer apenas que nós podemos *confiar* nelas como quase sempre aproximadamente corretas.

A pergunta central para a comparação em questão então é essa: existe alguma consideração igualmente impressionante que justifique um grau maior ou igualmente alto de confiança na confiabilidade dos métodos da filosofia (ou teologia)? Existe algum método da filosofia (ou teologia) que goza de um histórico igualmente surpreendente de contínua produção de teorias com poder explanatório cada vez maior, com previsões cada vez mais precisas e mais corretas, e com aplicações tecnológicas resultantes de mais e mais sucesso? Há alguma outra caracterização dos métodos filosóficos (ou teológicos) que poderia elevar a nossa confiança na sua confiabilidade acima dos métodos das ciências maduras?

Me parece claro que a resposta à essas perguntas é *não*.¹¹ Nesse caso, então, devemos aceitar o seguinte resultado:

(Confiança): A nossa confiança nos métodos das ciências maduras como fontes de evidência *deve ser maior* do que a nossa confiança nos métodos da filosofia como fontes de evidência.

¹¹ Há uma qualificação importante a esse ponto: alguns métodos comuns na filosofia são essenciais para as ciências maduras também—e.g. a própria *inferência para a melhor explicação* (cf. Harman 1965). Seja qual for o grau de confiança merecido por esses métodos, porém, essa confiança é justificada pelo sucesso das ciências maduras construídas ao seu redor, não independente delas, e merecido apenas no contexto das ciências maduras. Se um método faz parte de um todo com característica X isso não garante que o método isoladamente tem característica X também. Os métodos das ciências maduras, isto é, são confiáveis como uma unidade, de modo que nada se infere sobre a confiabilidade de partes desses métodos isoladamente.

Nós sempre temos mais motivo para confiar nos métodos da física, por exemplo, do que temos para confiar nos métodos da metafísica. Embora os métodos da metafísica possam às vezes nos *parecer* mais seguros, nós temos uma razão muito forte para crer que os métodos das ciências maduras produzem boas aproximações da verdade, enquanto não temos razão alguma—ou nenhuma razão de força comparável—para crer o mesmo sobre a filosofia.

Qualquer um disposto a comparar honestamente a filosofia e a ciência deve concordar com essa conclusão. Considere, por exemplo, a franqueza de Peter van Inwagen (2017, 48-9) na abertura de suas famosas conferências Gifford:

Recebi uma educação filosófica padrão e encontrei muitos argumentos que, se fossem tão persuasivos quanto os argumentos nas ciências naturais algumas vezes conseguem ser, estabeleceriam a teologia natural como uma atividade próspera. Contudo, depois de examinar esses argumentos individualmente, depois de considerar o mérito de cada um deles, percebi que nenhum deles confere o tipo de suporte para suas conclusões que os argumentos dos astrônomos e químicos algumas vezes—de fato, frequentemente—conferem às suas conclusões. E essa situação é apenas um caso especial desta verdade geral deprimente sobre a qual terei algo a dizer na terceira conferência: nenhum argumento filosófico que se tenha proposto para apoiar uma tese substancial é capaz de conferir o mesmo tipo de suporte para sua conclusão que os argumentos científicos com frequência conferem às suas conclusões. (E a teologia natural é no mínimo uma parte da filosofia).

Note que van Inwagen, um filósofo Cristão contemporâneo de tremenda expressão, não está aqui dizendo que argumentos filosóficos são todos falhos por completo. Ele está oferecendo apenas uma comparação de conteúdo semelhante ao que chamei de (Confiança). Da mesma maneira, aceitar o resultado (Confiança) não nos força a aceitar que nós nunca temos motivo para endossar os métodos da filosofia. Mas faltando um entendimento desses métodos que se iguale ao nosso entendimento dos métodos das ciências maduras, e faltando uma indicação da sua confiabilidade que se iguale à

indicação da confiabilidade dos métodos das ciências maduras, nós devemos sempre ter uma confiança comparativamente mais baixa nos métodos da filosofia.¹²

Agora podemos, finalmente, inferir algumas consequências importantes. Ao juntarmos o *Princípio da Confiabilidade* de Hume com o resultado que chamamos de *Confiança*, podemos dizer que a força da nossa evidência para uma afirmação científica é sempre maior do que a força da nossa evidência para uma afirmação filosófica. Como os métodos das ciências maduras são sempre mais confiáveis (devido à interpretação realística dos seus resultados exigida pelo seu histórico de sucesso), a força da evidência provinda deles é sempre maior. Se juntarmos a esse resultado o *Princípio do Contraste* de Hume, podemos finalmente concluir que quando uma afirmação das ciências maduras está em *tensão* com uma afirmação da filosofia, a atitude racional é sempre a de crer na afirmação das ciências maduras e abandonar a afirmação da filosofia.

Uma apreciação apropriadamente alta do sucesso do projeto científico, portanto, nos leva à versão do naturalismo que podemos chamar de *Naturalismo Filosófico Deferencialista*:

Naturalismo Filosófico Deferencialista (NFD): Teorias filosóficas, em suas afirmações implícitas e explícitas, devem estar em *harmonia* com as afirmações implícitas e explícitas das ciências maduras.¹³

Essa versão do naturalismo é *meramente* deferencialista porque ela não eleva às ciências ao patamar de único método legítimo de inquérito sobre o mundo, ou de única fonte de conhecimento sobre o mesmo. Essa versão apenas reconhece, modestamente, que as

¹² De certo, filosofia e a ciência por vezes examinam áreas completamente separadas. Isso não contradiz o ponto feito no texto acima. Se eu sei que uma ferramenta produz resultados corretos em apenas 30% dos seus usos e sei que uma outra ferramenta produz resultados corretos em 60% dos seus usos, eu não devo crer com confiança semelhante nos resultados da aplicação dessas ferramentas a áreas diferentes. Mesmo que a segunda ferramenta não possa ser aplicada à área da primeira, e a primeira não possa ser aplicada à área da segunda, a minha confiança nos resultados provindos da segunda ferramenta deve ser duas vezes maior do que a minha confiança nos resultados provindos da primeira, mesmo eles sendo independentes e irrelevantes um ao outro.

¹³ O conceito de “harmonia” utilizado nessa formulação é o oposto do conceito de “tensão” mencionado no resultado acima. Sua satisfação requer, minimamente, a ausência de contradições lógicas e de incompatibilidades probabilísticas severas (onde *p* e *q* sofrem de incompatibilidade probabilística severa quando um é extremamente improvável em relação ao outro).

ciências maduras—e não todas e quaisquer teorias científicas—são o *melhor* guia ao conhecimento já desenvolvido. Por esse motivo, as afirmações das ciências maduras têm implicações importantes para qualquer outra tentativa de conhecimento do mundo.¹⁴

Conclusão

O argumento nesse texto foi o seguinte: como as conquistas das ciências maduras exigem uma interpretação realista das suas afirmações, a falta de um “selo de confiabilidade” igualmente impressionante à filosofia exige a atitude de deferência teórica da filosofia à ciência que é capturada pelo NFD. As premissas do meu argumento, mais precisamente, foram as seguintes:

Do Realismo Científico ao Naturalismo Filosófico

- P1.** O Realismo Científico.
- P2.** O Princípio da Confiabilidade.
- P3.** O Princípio do Contraste.
- C₁.** O resultado Confiança. (P1 e P2)
- C₂.** O Naturalismo Filosófico Deferencialista. (P3 e C₁)

As primeiras três seções do texto buscaram justificar as primeiras três premissas. A quarta seção buscou justificar as inferências capturadas nas duas conclusões. Sem dúvida, partes desse argumento merecem uma discussão mais extensa.¹⁵

Nossa busca por um naturalismo filosófico responsável, porém, revela uma pequena irresponsabilidade por parte de alguns naturalistas filosóficos de expressão. Alguns naturalistas se referem ao argumento discutido cuidadosamente nesse texto e sugerem que ele oferece suporte para o *Naturalismo Redutivo* (a sugestão de que a física, a química, a biologia, entre outras disciplinas, são os únicos guias confiáveis para o conhecimento do mundo). Outros naturalistas se referem ao mesmo argumento e sugerem

¹⁴ Em Oliveira & Perrine (Em Breve), nós usamos o termo ‘naturalismo largo’ para nos referir à uma posição semelhante ao NFD mas que estava focada apenas na ontologia. Eu estou aqui expandindo e aprimorando aquele trabalho.

¹⁵ Em particular, o meu argumento parece depender de uma demarcação entre o que é filosofia e o que é ciência. Mas isso é uma sugestão controversa. Teses mais específicas sobre esse tipo de demarcação já foram muito criticadas—uma tentativa famosa e sem sucesso foi proposta por Popper (1959)—e a busca por uma tal demarcação em geral já foi também criticada em princípio—uma crítica famosa nessa linha vem de Quine (1953). Essa é uma dificuldade séria que deixo para uma discussão futura.

que ele oferece suporte para o *Naturalismo Secular* (a sugestão de que a noção religiosa da “transcendência” é uma categoria conceitual ilegítima). Isso não é verdade. O argumento que discutimos nos leva apenas ao *Naturalismo Filosófico Deferencialista*, apenas à sugestão de que as ciências maduras constroem a atividade racional das várias outras disciplinas, quando estas se esbarram umas nas outras. (Desse modo, o argumento nesse texto responde também aos anti-naturalistas como Gould que sugerem um isolamento em princípio.) Um naturalista responsável interessado nesses naturalismos mais populares, portanto, nos deve um argumento suplementar ao que é frequentemente sugerido como suficiente.

Bibliografia

- Barrett, Jeffrey Alan (2008). “Approximate Truth and Descriptive Nesting,” *Erkenntnis* 68(2): 213-224.
- Boyd, Richard (1983). “On the Current Status of the Issue of Scientific Realism”, *Erkenntnis* 19: 45-90.
- Boyd, Richard (1990) “Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method,” in C. Wade Savage (ed.), *Scientific Theories*. University of Minnesota Press: 355-391.
- Earman, John, (2000). *Hume’s Abject Failure*. Oxford University Press.
- van Fraassen, Bas (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.
- George, Alexander (2016). *The Everlasting Check: Hume on Miracles*. Harvard University Press.
- Gould, Stephen Jay (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. Ballantine Books.
- Harman, Gilbert (1965) “The Inference to the Best Explanation,” *Philosophical Review* 74(1): 88-95.
- Hájek, Alan (2008). “Are Miracles Chimerical?” in *Oxford Studies in Philosophy of Religion, Volume 1*. Oxford University Press: 82-104.
- Henderson, Leah (2017) “The No Miracles Argument and the Base Rate Fallacy,” *Synthese* 194(4): 1295-1302.
- Hume, David (1748/1902). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Clarendon Press.
- Hunt, Shelby D. (2011) “Theory Status, Inductive Realism, and Approximate Truth: No Miracles, No Charades,” *International Studies in the Philosophy of Science* 25(2):159-178.
- Kitcher, Philip (2014). *Life After Faith: The Case for Secular Humanism*. Yale University Press.
- Kornblith, Hilary (1994) “Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological,” *Midwest Studies in Philosophy* 19(1): 39-52.
- Kornblith, Hilary (2001). *Epistemology: Internalism and Externalism*. Blackwell.
- Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Lakatos, Imre (1970) “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes,” in *Criticism and the Growth of Knowledge*, by I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge University Press: 91-196.
- Macintosh, Duncan (1994) “Partial Convergence and Approximate Truth,” *British Journal for the Philosophy of Science* 45(1): 153-170.

- Millican, Peter (2013). "Earman on Hume on Miracles" in *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, by Stewart Duncan and Antonia LoLordo. Routledge.
- Oliveira, Luis R.G. & Perrine, Timothy (Em Breve). "Cornell Realism, Explanation, and Natural Properties," *European Journal of Philosophy*.
- Popper, Karl (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Putnam, Hilary (1975). *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge University Press.
- Quine, Willard V.O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism," *Philosophical Review* 60(1): 20-43.
- Rheinberger, Hans-Jorg, Muller-Wille, Staffan and Meunier, Robert (2015). "Gene," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, by Edward N. Zalta (ed.).
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Rosenberg, Alexander (2014). "Disenchanted Naturalism," in *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications* by Bana Bashour & Hans Muller (eds.). Routledge.
- Schmitt, Frederick (2014). *Hume's Epistemology in the Treatise: A Veritistic Interpretation*. Oxford University Press.
- Schupbach, Jonah N & Sprenger, Jan (2011). "The Logic of Explanatory Power," *Philosophy of Science* 78(1):105-127.
- Trout, J.D. (2016). *Wondrous Truths: The Improbable Triumph of Modern Science*. Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter (2017). *O Problema do Mal*. Traduzido por Sérgio Miranda. Editora UNB.
- Weston, Thomas (1992) "Approximate Truth and Scientific Realism," *Philosophy of Science* 59(1): 53-74.