Ciência & Filosofia. n. 5, p. 9-49, 1996.

Realismo e Apreensibilidade

João Paulo Monteiro*

I

Em *The View from Nowhere,* Thomas Nagel apresenta o seguinte argumento: 1) seria possível que existisse uma espécie de seres com capacidades superiores às nossas, os quais seriam capazes de compreender aspectos do mundo que são para nós inalcançáveis; 2) os membros dessa espécie superior, se existissem, dir-nos-iam que há certas coisas no mundo real que nós, humanos, somos totalmente incapazes de compreender; 3) embora tais seres não existam, não deixa de ser verdade o que eles nos diriam caso existissem; 4) portanto, a existência de aspectos inatingíveis da realidade não depende da possibilidade de tais aspectos serem concebidos por sujeitos realmente existentes, como os sujeitos humanos (Nagel 9, p. 95 e ss.).

Ou seja, no mundo que efetivamente nos rodeia, e não em qualquer imaginário mundo possível, há aspectos da realidade que nos escapam, e que poderiam ser apreendidos por seres superiores – os quais são concebidos não como reais, mas obviamente como *possíveis*. Não "plausíveis", e muito menos "prováveis" e nem sequer "muito possíveis": apenas possíveis, na pura acepção de não serem reais nem impossíveis. E o que merece ser salientado nesse argumento é que esses seres desempenham aí o papel de *apreensores possíveis:* seres possíveis com

---

* Professor dos Departamentos de Filosofia da Universidade de São Paulo (aposentado) e da Universidade de Lisboa.

certas capacidades de apreensão. Adiante veremos que serem ou não "superiores" pode ser encarado como secundário.

Uma das conseqüências desse argumento é que os aspectos do mundo aos quais pode ser atribuída *realidade* consistem apenas no que é apreensível – apreensível por qualquer apreensor possível. E convenhamos que o sentido que teria um aspecto qualquer do mundo real, uma parte da realidade, que fosse inacessível a qualquer "sujeito" possível, é no mínimo duvidoso. Quando Kant falava de "coisas em si", o sentido desta expressão era relativamente nítido: o de entidades inacessíveis a qualquer sujeito *humano*. Inacessíveis, portanto, apenas aos sujeitos realmente existentes, e não a qualquer sujeito ou apreensor *possível*. Sendo assim, nada é inacessível a qualquer sujeito possível, e tudo o que é concreto e realmente existente pode ser concebido como acessível a um apreensor possível.

Não pretendo sugerir que essa seja a única concepção admissível da realidade. Apenas indicar que a concepção da realidade como apreensibilidade, para a qual "ter" realidade é simplesmente ter apreensibilidade, é uma concepção plenamente vigente em nossa cultura, a cultura que tornou possível o argumento de Nagel. "Apreensível" tem aqui um sentido amplo, irredutível a "perceptível" e termos equivalentes. Trata-se em geral de tudo aquilo em que possa consistir a apreensão de alguma realidade – observação, compreensão, entendimento, e o mais que caiba nesse conceito. Não digo que tenha de ser assim, apenas constatamos, creio, que é assim que o conceito de realidade é usado e que concebemos esta questão, dados os esquemas conceptuais a partir dos quais pensamos o mundo e nossa relação com o mundo. Se para nós a realidade das coisas inclui também, além dos aspectos que podemos apreender, outros aspectos que só são apreensíveis por outros seres possíveis, embora tais seres não existam, é porque, para nós, no interior de nosso esquema conceptual, realidade é apreensibilidade – porque conceber algo como real é simplesmente entendê-lo como podendo ser captado por algum apreensor possível.

Putnam nega que seja legítimo falar de coisas em si, independentes de nosso espírito; para ele não tem sentido qualquer suposição de que haja "entidades independentes da mente" (Putnam 12, p. 205 e ss.).

III

Mas será que o realismo comum, aquele que Putnam sempre propõe que se escreva com letra minúscula, em contraste com a pretensiosa maiúscula do Realismo metafísico (*idem* 16, p. 16-7), ou seja, aquele realismo que vem embutido em nossa racionalidade comum, precisa ser substituído pelo realismo interno putnamiano, para que a humanidade seja salva das garras da metafísica tradicional? Houve um tempo em que Putnam atribuía grande importância ao que chamava "conhecimento prático" um conhecimento que não faz parte da ciência, mas é pressuposto pelo conhecimento científico, e faz parte de nossa racionalidade fundamental (*idem* 11, p. 123), ou seja, um espaço conceptual mais amplo do que o das teorias científicas ou filosóficas, uma espécie de reserva ou manancial de racionalidade, a que é possível recorrer para a avaliação de outros esquemas conceptuais. Ele é também, sem dúvida, um esquema ou conjunto de esquemas conceptuais, e a possibilidade que aqui pretendo investigar é a de que, a partir dessa fonte, seja possível construir uma crítica do realismo metafísico independente da filosofia de Putnam, e que ao mesmo tempo essa fonte forneça argumentos capazes de esclarecer aspectos do realismo interno que têm deixado perplexos alguns comentadores. Hartry Field lamentou que Putnam não tenha deixado claro se seu realismo interno é algo mais do que metafórico (Field 4, p. 557), e mais recentemente Guillermo Hurtado queixou-se do fato de ele ser sempre "desesperadoramente pouco claro" a respeito de sua caracterização positiva do realismo interno (Hurtado 5, p. 154).

Procurarei investigar essa possibilidade através de um exame pormenorizado do argumento de Nagel, argumento onde, a meu ver, se manifestam aspectos importantes de nosso conhecimento prático, precisamente no sentido de Putnam, e dos conceitos fundamentais que em geral nos servem para elaborar um grande número de concepções,

dizer nada), embora sejam totalmente incompreensíveis *para nós,* nem devam seu significado a nosso esquema conceptual ou a nossas teorias.

Como diz Nagel, agora basta imaginar que esses seres não existem, e perguntar se muda alguma coisa quanto à concepção da realidade aqui desenvolvida. Não muda nada, diz ele. E creio que isso é inegável, e que a "chave" da questão reside simplesmente na impossibilidade em que todos estamos, *a partir de nossos esquemas conceptuais,* de recusar essa resposta dizendo simplesmente que *é impossível* que existam seres como esses. Não podemos dizer isso, provavelmente, por várias razões, entre as quais:

1) Os morcegos sentem com um "sonar", e o olfato de muitos animais alcança coisas que nós não alcançamos, o que nos impõe a idéia de que há aspectos da realidade que nós não podemos apreender, mas que estão ao alcance de outras espécies de apreensores.

2) Entre diversas culturas, há aspectos que são realidade para uma e não são apreendidas pelos membros da outra, pelo menos durante algum tempo, às vezes muito longo. E não se pode dizer que a realidade é apenas o que cada cultura apreende, porque muitos "aculturados", por um lado, e muitos antropólogos adaptados a suas tribos, por outro, passam a *ver* realidades que não viam quando não dominavam a cultura, portanto reconhecendo duas coisas: que para ver uma realidade é preciso um esquema conceptual, mas que essas realidades *estão lá,* esperando que alguém que não tem o esquema o *aprenda* – o esquema – e as *apreenda* – as realidades. "A realidade do índio", ou "para o índio", de duas uma: ou é algo de real que eles podem apreender, e nós podemos talvez *aprender a apreender* como eles, e com eles, ou então são ilusões, que não correspondem a nada de real, e também nesse caso nós poderemos vir a aprender... no caso, a explicar por que eles se iludem, e tomam aparências por realidades.

3) O próprio exemplo de Nagel – e este é o fator mais decisivo, e por si só fundamento suficiente – diz que seus seres superiores estão para nós como nós estaríamos para uma comunidade de pessoas com idade mental de 9 anos, as quais também não conseguiriam apreender muitas das realidades que nós apreendemos (Nagel 9, p. 95). Pessoas assim existem, e são para nós o modelo "inferior" daquilo que seria uma espécie "superior" a nós.

IV

É portanto inegável que nós já concebemos a realidade em termos de *apreensibilidade,* também para apreensores realmente existentes, mas não só, porque também há realidades para apreensores possíveis. Se as não houvesse, seria impossível haver os sujeitos de Nagel. Por que somos incapazes de dizer que isso é impossível?...

Esta possibilidade não pode ser negada, como mera possibilidade, tal como não podem ser recusadas as conseqüências dessa premissa. Dizer que é "provável" que esses seres existam, ou mesmo usar frases como "é bem possível que existam", seria mais próprio de ufólogos do que de filósofos. Mas a convicção de que tal é absolutamente *impossível* deveria, segundo creio, ter como um de seus fundamentos uma outra convicção: a de que todos os aspectos da realidade seriam passíveis de apreensão pelo sujeito humano. A partir daqui poderia alegar-se que, tudo sendo apreensível por nós, é impossível haver seres superiores capazes de apreender o que nós não conseguimos alcançar, simplesmente porque nenhum ser pode ser superior a nós, como sujeito de conhecimento.

Esta é sem dúvida uma questão ambígua. O que quereria exatamente dizer que tudo pode ser apreendido pelo sujeito humano? Tratar-se-ia de uma apreensibilidade de princípio, de uma possibilidade real, de uma probabilidade, ou de uma questão de definição filosófica? Estou supondo que não há ambigüidade quanto ao sentido de "apreender" e "apreensão", tomados apenas como referidos ao que ocorre nos atos cognitivos evocados por Nagel, de maneira geral. Mas creio que em nosso conhecimento prático estão presentes esquemas tácitos, convicções profundas, que excluem a validade de um "argumento de impossibilidade" capaz de descartar o argumento de Nagel. Apesar dos desafios filosóficos feitos a tais crenças, elas estão e estarão conosco, como parte ineliminável de nossos esquemas conceptuais, até que uma argumentação suficiente as venha abalar. Não se trata apenas de "nossa cultura", e sim das raízes inextirpáveis de nossa racionalidade.

Há nesse argumento uma certa circularidade, que não implica um vício lógico, mas mesmo assim precisa ser esclarecida. Já sugerimos chamar "apreensores possíveis" aos seres superiores que ele nos convi-

Insistamos que nada disso tem qualquer alcance metafísico, em sentido tradicional, pois trata-se apenas dos óbvios resultados da análise e da investigação de nosso mais básico marco conceptual. Sem dúvida, estamos muito longe do que o próprio Putnam chamaria uma "teoria coerente dos númenos" (Putnam 12, p. 226) ou de algo que se pareça com um sistema metafísico, nos termos do mesmo filósofo, para o qual um sistema metafísico teria que satisfazer uma pesada série de requisitos: "Um sistema metafísico terá que ser rico o bastante para abranger o que é indispensável ao discurso, incluindo a referência e a justificação; e terá que vir acompanhado de algum esboço da maneira como podemos *ter acesso* à 'realidade metafísica'" (*idem* 13, p. 39-40; ênfase minha).

Ora, o que aqui foi dito sobre apreensores possíveis, ou sobre realidades como apreensíveis, não é parte integrante de qualquer sistema metafísico no sentido de Putnam, e por isso em nada nos obriga a sequer tentar esboçar como se poderia *ter acesso* à realidade assim concebida. Em sentido putnamiano, a realidade assim analiticamente "achada" em nosso marco conceptual, como sustentáculo necessário do argumento de Nagel, em nada se parece com uma "realidade metafísica" – trata-se apenas de apontar para aquilo que, em nossos esquemas, significa "ser uma realidade" Trata-se simplesmente do conceito de realidade que é comum ao autor do argumento e a todos nós que o compreendemos e aceitamos sua validade. Quem não a aceitar estará em seu pleno direito – apenas se lhe pedirá que indique sua concepção alternativa do sentido da realidade, e explique como ela pode ser coerente com o marco conceptual que essa mesma pessoa reconhece como seu.

Devemos lembrar, com Donald Davidson, que não se pode afirmar que toda a humanidade, ou todos os usuários da linguagem, "partilhem um esquema e uma ontologia comuns", nem tampouco se pode sustentar que eles se dividam por uma pluralidade de esquemas (Davidson 2, p. 198). Não será discutida aqui a rejeição davidsoniana do dualismo esquema/mundo, o "terceiro dogma do empirismo" criticado por sua filosofia. Apenas se assinala que o uso de expressões como "marco conceptual" ou "esquema conceptual", nesta investigação, apenas denota uma conjectura razoável acerca da existência de uma estrutura racional de amplo uso, no interior da qual o argumento nageliano se torna irrecusável, devido ao uso que nessa estrutura se faz do conceito de

realidade. Essa estrutura faz parte de nossa cultura, mas nada podemos dizer sobre sua possível "universalidade"

Não é indiferente tomar, como ponto de partida, um conceito de realidade com o sentido que tem o apresentado de nossa perspectiva ou um outro qualquer, por trivial que seja sua definição. Por exemplo, o conceito que derivamos do argumento nageliano distingue-se, pelo menos em uma acepção relevante, de qualquer conceito de "realidade em si mesma" Esta expressão é apenas uma forma lingüística que conflita com nosso esquema fundamental. Também não se confunde com qualquer conceito de coisa em si, ou de "pasta numenal" (Field 4, p. 561). Porque desta perspectiva não faz sentido falar de realidade em si, pois toda realidade é concebível unicamente como realidade *para* um apreensor possível – um apreensor que tampouco se confunde com qualquer "olhar de Deus" em sentido putnamiano (Putnam 12, p. 211).

VII

Exemplo disso é a impossibilidade de nossa perspectiva conduzir a concepções como a do, aliás severo, crítico de Putnam que é Hartry Field. No texto citado ele diz: "Admitamos que um ser com a perspectiva do olhar de Deus fosse capaz de recortar mentalmente a 'pasta numenal' usando como 'cortadores de pastéis' (*idem* 14, p. 49 e ss.) conceitos muito diferentes dos que nós usamos; um tal ser jamais teria ocasião de fazer asserções existenciais incluindo nossos conceitos" (Field 4, p. 561). De nosso ponto de vista, jamais há ocasião para tais operações de "pastelaria transcendental", pois simplesmente não há massa amorfa alguma da qual faça sentido falar, qualquer "realidade existente" que seja transcendente à perspectiva de quem a apreende. Mais adiante investigamos a distinção entre o conceito de existência e o de realidade, de um modo que poderá esclarecer este ponto. Mas desde já pode ficar assinalado que nem os termos de Putnam nem os de Field seriam aceitáveis em nossa "linguagem", pois não há olhar de Deus, mas apenas a perspectiva de cada espécie de apreensores. E sobretudo, quanto a Field, deve salientar-se que "outros apreensores" podem perfeitamente ter a capaci-

dade de usar todos os nossos conceitos e mais os seus próprios, como é tacitamente o caso dos "seres superiores" de Nagel. Nem sua perspectiva é a da "verdadeira realidade" por detrás da "mera aparência" dos "fenômenos" a nosso alcance, nem ela teria que carecer de conceitos e capacidades como as nossas, além de suas "faculdades superiores" Tal limitação poderia atingir seres superiores como os imaginados por Locke, e comentamos mais adiante, mas não os que integram a perspectiva tácita do realismo comum.

Toda realidade, como realidade *para,* é tão plenamente real como as outras, simplesmente porque é isso que "ser real" significa: poder ser apreendido, "em princípio", por um apreensor possível. O que evidentemente inclui também apreensores reais como os membros da espécie humana, caso este em que os apreensíveis passam a poder ser considerados *objetos,* em uma conhecida acepção: a kantiana.

As realidades apreendidas por nós, sujeitos cognitivos humanos, são constituídas como objetos a partir de nossa estrutura específica de apreensores, ou seja, a partir das categorias que presidem à apreensão de que somos capazes – chame-se a essa apreensão *percepção, conhecimento, compreensão* etc. Na expressão de Putnam: "Os objetos não existem independentemente de esquemas conceptuais" (Putnam 14, p. 52). Mas as realidades que não podem ser efetivamente apreendidas, e portanto não constituem objetos de apreensão humana, nem de qualquer apreensor realmente existente, não deixam por isso de ser realidades, ou aspectos reais do mundo. Elas são realidades se forem "apreensíveis", presas possíveis de atos de apreensão de apreensores possíveis.

VIII

A "teoria da referência direta" defendida por Putnam parece indicar uma aceitação tácita dos termos em que se apresenta a realidade "nageliana". Para Putnam, a referência das palavras de nossa linguagem é fixada, em parte, pelo ambiente não humano em que nos encontramos, e não apenas pelo ambiente lingüístico da comunidade dos usuários da linguagem. Supondo, com Putnam, que há no universo uma Terra Gê-

mea, onde tudo é igual à nossa a não ser o líquido que lá apresenta os traços fenomenológicos da água, e que não tem a composição H_2O, mas uma outra composição, XYZ, isso não constitui falsificação de nosso enunciado de que a água é H_2O. O que referimos com a palavra "água" é qualquer líquido com essa mesma composição de nossos exemplos paradigmáticos da água. Para quem for capaz de entender essa verdade científica, o líquido de composição XYZ existente na Terra Gêmea simplesmente não é água, malgrado sua semelhança fenomenológica com a água. Nossas representações da água podem ser fenomenologicamente idênticas às que os habitantes da Terra Gêmea têm de seu líquido, mas desde sempre nossa referência direta foi referência à água, o líquido de composição H_2O, e a referência direta desses habitantes foi sempre referência não à água, mas ao líquido de composição XYZ (Putnam 13, p. 108 e ss.; *idem* 14, p. 18 e ss.).

Supondo que os habitantes dos dois planetas só fizessem bastante tarde a descoberta dessa diferença entre H_2O e XYZ, mesmo assim, para Putnam, "a diferença na referência estava, por assim dizer, 'dormindo' na própria substância desde sempre, e teria sido despertada pelas descobertas científicas diferentes feitas pelas duas culturas" (a de que a composição da água é H_2O e a de que a composição do líquido do outro planeta é XYZ). De uma perspectiva como esta, não creio ser possível recusar, supondo que a respeito de um qualquer de nossos objetos, por exemplo, os tijolos, os seres superiores de Nagel – para passar dos "mundos possíveis" para os "sujeitos possíveis" – podem descrever entidades e aspectos que a nós escapam inteiramente (quer quanto a sua estrutura interna, quer quanto às manifestações ocorridas em sua "superfície"), que eles não se referem a uma *entidade* diferente da entidade a que nós nos referimos com a palavra "tijolo" Porque os tijolos são coisas reais, que têm como aspectos reais tanto as propriedades e relações que o sujeito humano consegue apreender, como as propriedades e relações (se não forem algo diferente de propriedades e relações...) que poderiam ser apreendidas pelos apreensores de Nagel. A referência a entidades não depende da aparição fenomenológica que cada uma delas faz a seu apreensor, nem do conhecimento que um apreensor possa ter dos aspectos que podem ser captados por uma outra espécie de apreensores, ou aliás por qualquer outro apreensor de qualquer espécie.

O caso é diferente do exemplo de Putnam, pois aqui a própria aparência muda, de comunidade de apreensores para comunidade de apreensores. Mas a mesma concepção da referência direta se aplica aos dois casos. No primeiro, a similaridade de aparência não impede a diferença na referência; no segundo, a diferença de aparência não impede a identidade da referência. E a mesma concepção, a mesma "ontologia fundamental" preside a ambas estas análises. O que podia estar "dormindo na própria substância" eram as *apreensibilidades* que, desde sempre, nela se encontravam à disposição de "seu" apreensor possível.

Tudo isso tem uma dimensão estritamente *limitada:* tratou-se apenas, mediante a análise dos conceitos subjacentes ao argumento de Nagel, e com a ajuda de alguns conceitos filosóficos "emprestados" (de Kant, por exemplo), de estabelecer o *sentido* de uma versão viável do realismo comum, unicamente no plano conceptual, quanto a certas questões de princípio, ou de significado, a respeito de alguns conceitos fundamentais. Sobretudo o conceito de "uma realidade", enquanto distinto da "existência" e do "ser", pode recortar-se com um perfil nítido, como o de um "apreensível", um aspecto do mundo que só é um aspecto do mundo *para* um apreensor possível, ou seja, da perspectiva que seria a desse apreensor. Como adiante veremos mais pormenorizadamente, o *existir* só tem sentido "em si", mas *ser* uma *realidade* só tem sentido "para" um apreensor.

Esta dimensão é limitada porque não tem qualquer alcance "cognitivo", pois trata-se de uma dilucidação de conceitos, de uma "descrição de princípio", e não de uma efetiva e autêntica descrição do mundo. Não se trata de ontologia, concebida como parte da metafísica. Nada aqui obedece ao que Putnam chama "o desejo de especulação metafísica", ou "o desejo de uma teoria acerca do mobiliário do mundo" (Putnam 12, p. 210). Trata-se apenas, digamos, de esclarecer o "vocabulário ontológico", do modo mínimo e mais básico. Não temos portanto aqui uma concepção realmente alternativa à filosofia de Putnam e a seu realismo interno. Mas temos uma fixação do sentido de alguns termos-chave, o sentido que eles têm na "ontologia mínima" do realismo comum, e torna-se possível, a partir desse sentido, a partir desses conceitos nitidamente definidos, tentar estabelecer um confronto entre o realismo comum e o realismo putnamiano.

IX

Da perspectiva do realismo comum, expressões como "realidade em si" são destituídas de sentido, mas tem todo o sentido dizer que as coisas *existem* em si mesmas. Esta diferença tem a ver com a gramática do verbo "existir", enquanto distinta da que governa o uso de termos como "real" e "realidade" quando atribuem propriedades ou identidades, e mesmo o uso do verbo "ser" em sua acepção predicativa, aquela em que ele é um "verbo de ligação", pedindo predicativo do sujeito, em contraste com os "verbos transitivos" que pedem objeto direto. Por um lado, é possível dizer às vezes que algo "tem realidade" no sentido equivalente a "existe", e neste sentido podemos dizer que esse algo existe em si mesmo, porque "existir" é simplesmente perseverar de modo independente e autônomo, ou subsistir por si só, ou em si mesmo. Ou seja, existir (ou seus sinônimos) só tem sentido como existir em si mesmo, simplesmente porque não é concebível outro existir senão o existir em si mesmo. É assim que é usado o verbo intransitivo existir, e é assim que é usado o conceito de existência. Não há "existir para" – nesta acepção aqui analisada, e não, obviamente, na de "viver para alguma coisa" ou outras equivalentes. Lembra Hartry Field que não é legítimo pretender introduzir um sentido do verbo existir em que existir seja "dependente da mente", sem explicar exatamente esse sentido, e Putnam não o explica, nem têm sentido expressões como "existência fenomenal" (Field 4, p. 560-2), a qual também não parece ter sido explicada pelo filósofo.

Por outro lado, não é concebível qualquer realidade que não seja "realidade para" – realidade para um apreensor, real ou possível –, pois é nisso que consiste "ser" alguma coisa, ou "ter" uma realidade: em ter propriedades, ou uma identidade, definíveis como apreensíveis. Deste ponto de vista, falar de "coisas em si" encerra a possibilidade de um equívoco, pois esta expressão, por um lado, aponta corretamente para entidades que *existem* autonomamente, mas por outro lado jamais poderia indicar entidades cuja realidade não fosse função de poderem ser apreendidas, ou seja, que fossem "em si" no sentido de não dependerem de qualquer apreensor possível. Simplesmente não é esse o sentido das

expressões em que falamos do real e da realidade, expressões que só fazem sentido quando significam que tal ou qual aspecto do mundo é passível de percepção, ou inteleção etc., por um apreensor possível.

Inteiramente diferente é falar das entidades, ou aspectos do mundo, cuja realidade é autônoma ou independente em relação a qualquer apreensor *real,* a qualquer sujeito que exista ou já tenha existido efetivamente. A partir de nosso argumento inicial, facilmente se concebe o real sem qualquer dependência em relação a sua apreensão pelo sujeito humano, ou mesmo em relação à própria *possibilidade* de apreensão por este sujeito, ou por qualquer sujeito efetivamente existente, no presente ou no passado. Podemos assim admitir que as coisas *existem* em si mesmas, no sentido apontado, mas não que elas têm uma *realidade* em si mesmas, pois esta segunda expressão seria perigosamente ambígua: não fica especificado se a asserção é de que essa realidade é independente do sujeito humano, ou de qualquer sujeito possível. No primeiro caso tal uso seria correto, mas no segundo caso seria destituído de sentido, conforme foi visto. Seria totalmente ininteligível dizer que uma certa entidade tem uma *realidade* que não pode ser apreendida por qualquer apreensor *possível.* Em contraste com isso, não há qualquer problema em dizer que essa mesma entidade *existe,* existiu e existirá independentemente de sua apreensibilidade. Sem dúvida, não se pode esquecer que o que existe são realidades, e que nada senão realidades pode existir, nem faria sentido falar da existência do que não fosse uma realidade. São níveis distintos de nossa linguagem, ou de nossos esquemas conceptuais. De onde resulta que só tem sentido falar de coisas em si quando nos referimos a sua existência, mas não (ou não sem ambigüidades, que é preferível evitar) quando nos referimos a sua realidade.

Não há portanto razão para adotarmos uma "imagem subjetivista do mundo", contra o que Putnam considera a "imagem objetivista", que para ele é uma espécie de enfermidade filosófica cuja raiz se encontraria "na noção de uma propriedade 'intrínseca', uma propriedade que uma coisa tem 'em si mesma', independentemente de qualquer contribuição feita pela linguagem ou pela mente" (Putnam 16, p. 8). Não somos obrigados a nada como a escolha aqui sugerida, entre "objetivismo" e "subjetivismo", como estamos procurando mostrar, e esperamos se torne mais claro no decorrer desta exposição.

X

Se passarmos agora ao confronto entre a concepção da realidade tacitamente presente no realismo comum e o realismo metafísico tal como é entendido por Putnam, abrangendo praticamente todas as filosofias anteriores a Kant (Putnam 14, p. 57), creio que vamos deparar com uma forte incompatibilidade, embora talvez ela não se manifeste em todos os pontos relevantes. Por um lado, a tese de que há aspectos da realidade que são independentes de nossa capacidade de apreendê-los, mas não independentes de qualquer apreensão possível, é uma tese que já vimos não ser parte integrante de qualquer sistema metafísico, mas apenas peça de uma "ontologia minimalista" onde apenas se delineia em que deve consistir uma realidade para poder ser contada como uma realidade, mas sem qualquer tentativa sequer de dar exemplos concretos do que é aí entendido por realidade, ou de maneiras como se poderia alcançar a realidade. Talvez tenham razão os que sustentam que isso é tarefa exclusiva das ciências. Por outro lado, toda a concepção ligada a essa tese entra em conflito com as três teses do realismo metafísico, conforme veremos agora.

Em primeiro lugar, a tese metafísica segundo a qual o mundo é uma totalidade fixa de objetos independentes da mente apresenta, da perspectiva do realismo comum, três discrepâncias principais, uma delas mais "verbal" e as outras mais filosóficas. Do lado mais verbal, a crítica ao realismo metafísico lembraria que mais exato do que dizer que o mundo é constituído por objetos – mesmo que se especifique tratar-se de objetos físicos – será dizer que o mundo é constituído por "entidades". ou simplesmente dizer que ele é constituído por "coisas" Para que se torne possível esclarecer que algumas entidades, que têm suas propriedades ou relações apreendidas por apreensores ou sujeitos realmente existentes, são por essa via constituídas como objetos – enquanto os aspectos do mundo que são inalcançáveis para nós, aspectos que são tão reais quanto os objetos, mas não são objetos neste sentido, são aspectos de coisas ou entidades cuja realidade pode ser captada por apreensores possíveis.

Uma discrepância mais estritamente filosófica, entre o realismo metafísico e a "ontologia mínima" do realismo comum, tem a ver com o tratamento das entidades como "independentes da mente" Deve estar agora bastante claro que as entidades que constituem o mundo são independentes da mente, enquanto *não-objetos,* na medida em que não dependem do sujeito humano para serem reais – nem para isso dependem de qualquer apreensor real e efetivo. Mas tais entidades certamente dependem dos apreensores possíveis, e só possuem realidade *para* estes últimos.

Uma outra discrepância diz respeito à noção de "totalidade fixa" Da perspectiva adotada, o mundo *não* pode ser considerado uma totalidade fixa de entidades, pois estas constituem-se como conjuntos de propriedades que podem ser apreendidas por todas as espécies possíveis de apreensores. Aos "indivíduos" que são esses conjuntos de propriedades, são atribuídas diferentes *identidades* por cada espécie de apreensores, e cada uma dessas identidades estabelece com as outras certas relações, que podem ser apreendidas pelos diferentes apreensores, relações essas que, juntamente com as propriedades, são predicadas de cada uma das entidades por cada uma das espécies de apreensores. Tais entidades *existem* independentemente de qualquer apreensor, real ou possível, pois como vimos é nessa autonomia que consiste o existir, mas não podem ter cada uma sua realidade, independentemente de qualquer apreensor *possível,* embora a possam ter independentemente de qualquer apreensor *real*. Assim, a realidade do mundo, enquanto distinta de sua existência, numa distinção trivialmente analítica, e inconfundível com qualquer "separação", não pode ser independente das espécies possíveis de apreensores, e de seus possíveis atos de apreensão de propriedades, identidades e relações. O mundo é a totalidade das entidades apreensíveis por todos os apreensores possíveis, e essa totalidade é *indefinida,* sendo inviável afirmar que ela é fixa: a combinatória resultante de todos os atos possíveis de apreensão não permite tal tese metafísica, convidando-nos a pelo menos admitir a possibilidade da indefinição intrínseca daquela totalidade.

Em segundo lugar, nossa perspectiva também é incompatível com a tese metafísica de que há uma única descrição coerente e verdadeira do mundo. Não pode haver tal descrição única, pois cada espécie de

apreensores possíveis, a partir de sua perspectiva, faz sua própria descrição do conjunto de "seus apreensíveis", descrição dotada de sua coerência interna e, se e quando verdadeira, verdadeira *internamente* a essa perspectiva. Impõe-se um pluralismo que não deixa de evocar aquele para o qual Putnam também se inclina (Putnam 16, p. 19 e ss.). Haverá tantas descrições verdadeiras e coerentes do mundo, enquanto descrições *possíveis,* quantas foram as espécies de apreensores possíveis.

Em sua crítica a *Reason, Truth and History,* Hartry Field apresenta um argumento semelhante, que tal como em Nagel assenta na suposição de "outros seres": "Seres diferentes de nós poderiam usar predicados com extensões diferentes de qualquer coisa facilmente definível em nossa linguagem, ou cujas extensões diferissem de qualquer coisa *de todo* definível em nossa linguagem; mais ainda, sua linguagem poderia não ter quaisquer predicados, mas dispositivos referenciais de tipo radicalmente diferente" Portanto não faz sentido dizer que há exatamente uma única descrição verdadeira e completa do mundo (Field 4, p. 553 e ss.). Note-se que Field apresenta seu argumento como se fosse dotado de validade universal, e não apenas como válido para nosso realismo comum. Mais modestamente, limito-me a reiterar que da perspectiva aqui adotada também não há lugar para aquele mesmo "olhar de Deus", o ponto de vista divino e abrangente rejeitado por Putnam.

Por último, um ponto onde a discrepância é talvez atenuada, pois há lugar em nosso modelo para um conceito de correspondência, embora uma correspondência concebida como *constitutiva* tanto dos apreensores como dos apreensíveis, em sua relação recíproca. O ato de apreensão *corresponde* à propriedade ou identidade apreensível simplesmente quando há lugar para um ato de apreensão – e sem tal correspondência não há ato, nem apreensor, nem qualquer apreensível que faça sentido. Mas não se trata de uma correspondência *paradoxal,* a exigir um ato de apreensão do apreendido ou apreensível, de um lado, e de outro um ato de apreensão do próprio ato, para num terceiro momento realizar um terceiro ato, um ato de "verificação" da correspondência eventualmente existente entre o primeiro e o segundo – podendo este segundo ser, alternativamente, o *resultado* do ato, sem que o argumento mude se for esse o caso. Assim, se houver lugar para um conceito de correspondência em nossa perspectiva, não será um conceito identificável

com a correspondência postulada pelo realismo metafísico criticado por Putnam.

A perspectiva do realismo comum é compatível com a crítica ao realismo metafísico que consiste na alegação de que "não se pode apontar uma correspondência entre nossos conceitos e os supostos objetos numenais sem ter acesso aos objetos numenais" (Putnam 14, p. 73). Daquela perspectiva, também não há objetos numenais, e no plano cognitivo ou epistemológico ela aceita tanto como Putnam o "perspectivismo" de nosso conhecimento – a herança de Hume e Kant (Marques 8, p. 10-1). Mas *conceptualmente,* no plano dos princípios que regem "o que pode ser dito de um ponto de vista ontológico", o conceito de correspondência é simplesmente o de uma relação possível entre apreensor e apreensível, na medida em que podemos dizer, ao imaginar qual é a relação possível entre os "seres superiores" e os aspectos da realidade que estão aí a nossa volta, mas que só eles, talvez, poderiam apreender e compreender, que haverá uma correspondência entre cada ato de apreensão e cada apreensível sempre que este último for *apreendido sem erro.* E é evidente que esse erro só poderia ser definido dentro do esquema conceptual da espécie de apreensores que fosse o caso, não o nosso. Desta perspectiva, devemos distinguir duas coisas, que não formam um "contínuo" e que estão separadas por uma autêntica "dicotomia" (Putnam 16, p. 27).

XI

Uma "correspondência entre nossos conceitos e os apreensíveis que não são objetos" não apresenta os mesmos problemas que o apontado por Putnam, porque os apreensíveis não são "objetos numenais" (ao mesmo tempo que também não são "objetos kantianos") – ou podemos dizer simplesmente que essas entidades e aspectos do mundo não são *concebidas* como objetos numenais ou "realidades em si mesmas" A partir disto, a dicotomia a frisar é entre a "correspondência de nossos conceitos *ontológicos"* e as entidades que não são objetos e o que seria (e é o que Putnam sem dúvida tem em mente) uma hipotética "correspon-

dência entre nossos conceitos *epistemológicos,* empíricos etc." e as entidades que não são objetos. No segundo sentido, Putnam evidencia nesse texto uma coerente posição *crítica,* na medida em que o conhecimento só é possível no interior de um esquema conceptual – seja uma "natureza humana" ou um "sujeito transcendental" E uma posição que também é crítica do kantismo, pois, para o realismo interno, "não sabemos do que estamos falando quando falamos de 'coisas em si'" (Putnam 16, p. 36). Mas, quanto ao modo como, em princípio, é legítimo formular o problema dessas entidades que estão para lá do mundo de nossos objetos, esta sua perspectiva parece-me simplista e insatisfatória.

A perspectiva em favor da qual se organiza a presente argumentação poderá ser considerada complementar da filosofia de Putnam, se conseguir esclarecer pontos deixados obscuros por esta filosofia, ou poderá ser considerada contrária a Putnam, se tiver alguma faceta incompatível com o realismo interno desse filósofo. Creio que um confronto cuidadoso revelará que *ambos* esses tipos de juízo têm sua razão de ser. Por exemplo: Putnam denuncia como um grave erro filosófico a suposição de que a pergunta "Quais são os objetos reais?" seja uma pergunta que faça sentido "independentemente de nossa escolha de conceitos" *(id., ibid.,* p. 20).

Ora há um sentido dessa suposição em que ela é exatamente uma das suposições subjacentes a nossa perspectiva, e um outro sentido em que a mesma suposição (se ainda for a mesma) só tem vigência no interior do realismo *científico,* e é tão fortemente descartada por nossa perspectiva como pela de Putnam.

Se o termo "objeto", nessa mesma suposição, tiver o sentido "kantiano" acima indicado, certamente haverá que aplaudir a resposta putnamiana: não há objetos a não ser *para,* e no *interior* de, um esquema conceptual. Não faz sentido, neste caso, atribuir à pergunta pelos objetos reais qualquer sentido independente da escolha de conceitos – sejam eles os de um "sujeito transcendental" ele mesmo realmente existente, sejam eles os de uma *epistemê* culturalmente diferenciada, historicamente dada e partilhada por uma determinada comunidade. Mas se a mesma suposição se referir às entidades ou coisas que, no mesmo sentido, não são objetos, teremos que distinguir, nesse plano dos "princípios ontológicos" duas questões diferentes.

Se a pergunta disser respeito ao plano "trans-objetual", ou "trans-fenomênico", da realidade, se ela for uma pergunta como "Quais são as realidades do mundo?", a resposta deverá ser diferente da anterior. Neste caso, é evidente que não é um erro, muito pelo contrário, admitir que a pergunta faz sentido "independentemente de *nossa* escolha de conceitos" (ênfase minha). A ênfase é de rigor: se se trata de entidades que só têm sentido enquanto apreensíveis por outros que não nós, fica claro que nossos conceitos não têm como nem por que intervir. Mas tal não implica de modo algum que se trate de uma "realidade em si" (este sim, como vimos, um pseudoconceito destituído de sentido), pois trata-se de uma realidade *para* uma espécie possível de apreensores, para a qual ela *é* uma realidade, e *aquela* realidade que é. Se a pergunta for tomada em sua generalidade de princípio, a resposta é que as realidades do mundo são as entidades e propriedades que são realidade para apreensores possíveis. Se outras pretensas realidades nos forem propostas, neste patamar ontológico, e nos disserem que elas são realidades *absolutamente* (para todo apreensor possível) impossíveis de apreender, a resposta, da perspectiva aqui adotada, é que isso é uma falsidade e um despropósito. Mas de modo algum é um erro dizer que essas realidades, as que não podemos, nós apreensores humanos realmente existentes, conhecer como objetos, fazem sentido independentemente de nossos pobres conceitos.

XII

Há ainda uma terceira possibilidade, um sentido da pergunta a prestar-se a receber como resposta que as realidades do mundo são, obviamente, as *existentes*. Mas isto não passa da reiteração de uma verdade *analítica:* "realidade" *quer dizer* "realidade existente", embora conceptualmente a existência e a realidade possam e devam ser distinguidas. Neste caso, a pergunta e a resposta adquirem sentido em função de nossos conceitos, mas não são os conceitos acerca daquilo em que consiste ser real, e sim os que distinguem o uso desses dois termos. Este terceiro aspecto, uma vez que foi apontado, pode ser dei-

xado de lado. O que tem interesse para esclarecer as ambigüidades putnamianas é o contraste entre os dois primeiros.

E para as conseqüências desse contraste não vejo escapatória. De duas uma: ou a denúncia putnamiana do "erro objetivista" diz respeito apenas àquelas entidades que são *objetos,* e sua tese é impecável, mas estritamente *epistemológica,* ou então ela diz respeito às entidades em geral, incluindo aquelas cuja realidade, ou parte de cuja realidade, depende apenas da apreensão possível de outros que não os membros de nossa espécie de apreensores, ou qualquer outra efetivamente existente, e nesse caso sua tese está bem longe de ser impecável. Para ter razão, Putnam deve restringir-se a um espaço cuidadosamente epistemológico. Como aparentemente sua filosofia tem também pretensões ontológicas, receio que, na própria medida em que as tem, tenha também sérios problemas, apesar da relativa convergência, contra o realismo ingênuo e contra o realismo metafísico, e sem cair no relativismo nem no subjetivismo idealista, que esta nossa perspectiva, a partir da qual estamos procurando mostrar suas deficiências, tem com a filosofia de Putnam.

Os resultados do confronto entre o realismo metafísico e nossa perspectiva não conduzem, apesar de também contrários ao mesmo realismo metafísico combatido por Putnam, a uma convergência completa com a proposta à qual este filósofo chama "realismo interno" Proposições às quais ele recusa validade, porque as toma nos termos do realismo metafísico, podem adquirir outro estatuto a partir de nossa perspectiva. Por exemplo, dizer que um enunciado como "há pontos de espaço absolutos" é um enunciado verdadeiro implica, segundo Putnam, um uso da palavra "verdadeiro" que não quadra com qualquer noção de suporte ou sustentação que realmente tenhamos, ou da qual se possa imaginar que esteja na posse de "qualquer ser com uma natureza racional e sensível" (Putnam 13, p. 41 e ss.). Putnam já havia declarado antes disso que não considerava filosoficamente problemático falar de "seres capazes de verificar teorias matemáticas e físicas que nem sequer conseguimos começar a entender (mas que têm cérebro e sistema nervoso)" *(id., ibid.,* p. 40), ou seja, admite que se fale em algo como os "seres superiores" de Nagel *(idem* 16, p. 14). Ora é correto dizer que não temos conceitos que legitimem falar de *absolutos,* como os pontos de es-

paço-tempo – mas em termos de nossa "ontologia realista" é válido falar de entidades cuja existência e realidade sejam independentes do conhecimento *humano*. É inconcebível que a realidade de algo como pontos de espaço-tempo, ou de seja o que for, não dependa da possibilidade de vir a ser apreendida por um apreensor, mas como vimos este pode ser encarado como apenas possível; e esta dependência torna despropositado dizer que eles são absolutos, ou falar de qualquer realidade absoluta. Sob este aspecto há convergência com Putnam. Mas a *realidade* deles não depende de *nossa* perspectiva, ou de qualquer perspectiva realmente existente, e sim de uma perspectiva possível. Sem dúvida, em termos epistemológicos é inegável a alegação de Putnam. Mas o sentido mais profundo de uma realidade como essa não tem que ser *concebido* – "concebido" enquanto contrastando com "conhecido" – como um sentido *interno* a nossa perspectiva, ou a nossas teorias – embora ele deva ser concebido como interno, em princípio, à perspectiva que o tornaria possível.

Nada se opõe, portanto, de nossa perspectiva, a que a *realidade* dos pontos de espaço-tempo seja vista como "absoluta" em relação às teorias efetivamente existentes, e aos sujeitos dessas teorias, e às perspectivas paradigmáticas em cujo quadro elas surgem e evoluem. Desde que se deixe claro que ele deve forçosamente ser considerado relativo, como conceito de um tipo de entidade real – relativo à perspectiva de seu respectivo apreensor possível. Putnam tem razão ao objetar aqui ao uso do termo "absoluto" mas o que lhe dá razão é a extrema ambigüidade deste termo, colocado no contexto "nageliano" aqui proposto, e não os argumentos do realismo interno. Quanto *à existência* dessas entidades, ela será a única coisa que a existência pode ser, como vimos – "absoluta" enquanto autônoma, e impensável como dependente de algo exterior a ela mesma. Também aqui nada temos que dependa "internamente" de qualquer sistema teórico efetivamente existente. Certamente há vários outros aspectos desse conceito, bem como da asserção da existência de pontos de espaço-tempo, mas esses são aspectos *epistemológicos* – como o de saber se é plausível *afirmar* que há pontos de espaço-tempo –, e não problemas ontológicos de princípio – como o de saber de que modo os devemos *conceber* no plano do possível e do princípio.

Esses problemas epistemológicos têm que ver com a legitimidade científica, ou a plausibilidade empírico-teórica, de conceitos como esse, bem como das proposições onde são utilizados os termos que lhes correspondem, diante dos critérios epistêmicos admitidos pela comunidade científica que os vai julgar, e pela cultura global em que se insere a teoria, ou por qualquer cultura historicamente dada que os venha a julgar no futuro. Não são problemas de princípio – desde que não se viole o "princípio", ou a regra de bom senso ontológico, de nunca afirmar de qualquer conceito que a realidade à qual se refere, que é seu "referente teórico", é uma realidade independente de qualquer apreensor possível.

A realidade dos pontos de espaço-tempo, como qualquer realidade, não tem em princípio de depender, para sua possível verdade ser *concebida,* de qualquer conhecimento ou perspectiva de sujeitos humanos reais, embora deles dependa para poder pretender ser "conhecida" – ou para ser uma teoria defensável, ou plausível etc. Em princípio, tais conceitos precisam apenas de corresponder a algo que se possa conceber como fazendo parte dos *apreensíveis,* dos aspectos do mundo que podem ser captados por algum apreensor possível. O que manifestamente está implícito no uso teórico que de tais conceitos se faz em algumas ciências. O resto é epistemologia.

XIII

Sem dúvida, nosso acesso ao mundo só se dá através de nosso discurso, e comparar esse discurso com as coisas como são em si mesmas veio a adquirir o estatuto de um "ato misterioso", como diz ainda Putnam (Putnam 13, p. 121). Mas a "ontologia dos apreensíveis" integra nosso discurso, no quadro de nosso marco conceptual, tão eminentemente como qualquer outro de seus aspectos, e talvez mais centralmente do que muitos outros: é como se fosse o próprio discurso a apontar para além de si mesmo, a esclarecer que, mais longe do que ele alcança, fica o domínio de uma realidade mais longínqua que a dos objetos, uma realidade que não tocamos com os dedos, mas que é indispensável conce-

ber com nitidez, para que nosso marco conceptual em seu conjunto faça sentido, e dê sentido ao que se diz em seu interior.

Qualquer discurso sobre "as coisas como são em si mesmas" é desqualificado por nossa perspectiva, tal como pela de Putnam, embora não precisamente pelas mesmas razões. Vimos como o único discurso possível sobre as coisas em si mesmas, em sentido próprio, está condenado a se restringir à afirmação de que elas existem. Mas dizer *como* as coisas são seria dizer qual é a realidade de cada uma delas, e mesmo a própria identidade, e a própria individuação das entidades reais, só faz sentido dentro de uma perspectiva, para um apreensor; neste caso, o que não faz sentido é a noção de "realidade em si mesma". Ao mesmo tempo que faz todo o sentido admitir a existência de realidades para nós inapreensíveis, que adquirem estatuto ontológico enquanto apreensíveis por sujeitos possíveis.

O que faz sentido em nosso discurso, o que é coerente com nossos esquemas conceptuais, é perguntar qual seria o *conteúdo* captado por aqueles apreensores que seriam capazes de compreender um desses aspectos da realidade que para nós são inalcançáveis. O mistério do ato de "comparar nosso discurso com as coisas como são em si mesmas" pode ser dissipado se concordarmos com Putnam, quanto a não haver sentido em tal comparação, mas acrescentando que todo discurso que pretenda sugerir seja o que for sobre a natureza de entidades que nossa espécie de apreensores, o sujeito humano, é incapaz de captar, é um discurso que equivale a uma tentativa de "adivinhar" qual seria, quanto ao aspecto em foco, o *conteúdo apreensível* desse aspecto do mundo, para um apreensor possível de nós desconhecido.

Porque as teorias científicas sempre supõem tacitamente os apreensores aqui explicitados. As hipóteses científicas são em geral apresentadas como descrições de "objetos imaginários", que para um realista científico seriam coisas reais, e como a postulação de entidades, propriedades e relações que nossa espécie é incapaz de apreender daquela mesma maneira como apreende os objetos que não são imaginários. Cabe a pergunta: poderemos dizer que os cientistas e seu auditório *apreendem* as novas realidades propostas pelas conjecturas científicas? E outra pergunta: qual a relação entre o *entendimento* de uma hipótese

XIV

A perspectiva aqui desenvolvida escapa, segundo creio, a acusações de incoerência como as dirigidas a Putnam por críticos como Hurtado. Para esse crítico, a incoerência do realismo interno se estabelece no jogo entre a tese da impossibilidade de existir um mundo sem atividade conceptualizadora, de um lado, e de outro lado a afirmação de que, afinal, há uma realidade independente da mente, com a ressalva de que esta última é "absolutamente indeterminada" A conclusão de Hurtado vai ser que "o realismo interno precisa oferecer uma descrição da realidade independente da mente, e isso equivale a contradizer sua própria posição, pois descrever algo e dizer que algo é o caso é indicar suas determinações (Hurtado 5, p. 154, 156 e 160) – e esta última indicação seria inadmissível para Putnam fora de algum marco conceptual.

Ora em face do argumento de Nagel fica bem claro que qualquer realidade "independente da mente" pode ser concebida, pelo menos em nosso próprio marco conceptual, em termos de apreensibilidade – o que afasta a idéia de "absoluta indeterminação" Não seria totalmente exato dizer, como Hurtado, que "todas as determinações ontológicas são fornecidas pelos esquemas conceptuais" *(id., ibid.,* p. 154). As realidades que poderiam ser apreendidas pelos seres superiores de Nagel, e que para nós são inacessíveis, só teriam sentido se ordenadas e enquadradas por "esquemas conceptuais", mas seriam os esquemas conceptuais desses apreensores, e não os esquemas conceptuais humanos. Não se trata de esquemas conceptuais reais – pelo menos para nós trata-se apenas de esquemas conceptuais possíveis. São apenas possíveis, mas em termos deles podemos conceber a realidade como estando muito longe de ser "absolutamente indeterminada", pois o que ocorre é simplesmente e apenas que não sabemos como ela pode ser determinada. As determinações daquela realidade que para nós fica além do mundo visível dos objetos são as determinações dos esquemas conceptuais de seus apreensores possíveis – e onde não estiverem estes não é possível que esteja realidade alguma, em qualquer sentido inteligível do termo. Não há aqui, portanto, qualquer perigo de se cair naquelas incoerências que, ao que parece, espreitam o realismo interno.

Se Putnam tivesse precisado que o que é "independente da mente" de qualquer apreensor, real ou possível, é meramente a *existência* do mundo concreto, tal asserção seria compatível com a tese da dependência da *realidade* das coisas, em relação à conceptualização *possível ou real* dos apreensores em geral. Nem a existência nem a realidade dependem propriamente das "mentes", no sentido das mentes humanas realmente existentes, pois apenas os *objetos,* no sentido indicado, estão nessa situação de dependência. Mas Putnam não parece ter precisado estas questões nesses termos, e portanto podemos concluir, provisoriamente, que é provável que alguma falta de rigor de sua parte tenha gerado a perplexidade de seus críticos. Pelo menos no caso de Hurtado.

XV

Um outro crítico, Mauricio Beuchot (Beuchot 1), parte da concepção putnamiana da verdade como *epistêmica,* "ou seja, relativa a nossos marcos conceptuais" Beuchot assinala que pelo menos as classes naturais não podem ser relativas, pois se todas as classes fossem construídas a partir de marcos epistêmicos todas elas seriam "artificiais" O conhecimento das classes naturais não pode, alega ele, ser "relativo a teorias", não pode ser "epistêmico" – segundo Beuchot, "é um setor que está livre" (Beuchot 1, p. 108, 109 e 111).

Mas que sentido pode ter um conceito como o de "realidade livre de qualquer marco conceptual"? Recorramos mais uma vez aos pressupostos que o argumento nageliano revela em nosso marco conceptual. Se a realidade independente dos conceitos *reais* de nossa espécie, da espécie humana tomada como espécie de apreensores realmente existentes, é no entanto "dependente" dos conceitos possíveis de todos os apreensores possíveis, apresentando uma imensa variedade de "aspectos reais", então o modo de constituição do conhecimento humano de algum modo pode ser visto como um certo tipo de seleção. Dentre essa multiplicidade de apreensíveis, o sujeito humano seleciona apenas o que pode apreender. Ele também seleciona o que lhe interessa apreender, deixando de lado aspectos que poderia apreender, mas não correspondem

XVI

Não há portanto, em nosso marco conceptual – que, insista-se, não podemos razoavelmente repudiar enquanto não formos capazes de recusar o argumento de Nagel, dizendo por que razões seria inaceitável sustentar que há aspectos da realidade à nossa volta que seres superiores poderiam apreender – lugar para qualquer autêntica controvérsia entre "relativismo" e "absolutismo" Os *objetos* de conhecimento são relativos aos apreensores reais e seus esquemas conceptuais historicamente dados, e as *entidades* ou coisas reais são relativas aos apreensores possíveis e a seus também possíveis esquemas conceptuais. Tudo o que é *real,* para além de simplesmente *existente,* é-o para um apreensor de sua realidade – de seus predicados, de sua identidade, de suas relações –, mas tal em nada implica dependência em relação aos apreensores *reais*. Estes, os apreensores humanos existentes, são apenas os sujeitos dotados dos esquemas conceptuais relativamente aos quais adquirem sentido os *objetos*. Por detrás dos objetos, ou "à volta" deles, as entidades reais, que seria pouco próprio de nossa "gramática ontológica" dizer que "são em si mesmas", ou que "são reais em si mesmas" – mas que sem dúvida existem em si mesmas, pois é absurdo outro existir que não esse –, pois são reais, ou são o que são, sempre e apenas *para* um apreensor possível, essas entidades reais relacionam-se com os sujeitos empíricos (ou transcendentais) de um modo *relativamente absoluto,* se assim me posso permitir dizer, isto é, são absolutos perante os apreensores reais, embora relativos aos apreensores possíveis. Pois os sujeitos reais são também, *a fortiori,* apreensores *possíveis, para* os quais "são" os aspectos das entidades reais que "aparecem", ou são "fenômenos", ou são constituídos como objetos. Mas estes mesmos sujeitos reais em nada contribuem para qualquer construção daquela realidade mais ampla que se estende para lá dos fenômenos.

"Para nós", a realidade é um "em si", fora dos aspectos que nós mesmos apreendemos, como fenômenos constitutivos dos objetos. Mas esta realidade não é necessariamente, embora o seja contingentemente – e este é um aspecto que aqui posso apenas anotar brevemente –, mais *fundamental* ou mais profunda do que o conjunto daqueles aspectos que

dizer que sabemos da existência ou da realidade de entidades para lá do fenomênico. A concepção aqui apresentada é talvez um realismo alternativo, quer ao metafísico quer ao internalista, mas é apenas aquela concepção que se encontra tacitamente inscrita em nosso marco conceptual, como pudemos mostrar a partir de Nagel. E aquilo que esta concepção *aponta,* como algo que "vem com o território", e que não podemos rejeitar sem abandonar também tudo o que nos permite pensar, seja no espaço da ontologia ou no da epistemologia, quanto à "natureza da realidade" não seria corretamente entendido como dependente de *nossos* esquemas conceptuais – e sim dos esquemas conceptuais (se ainda forem apenas isso...) de todos os apreensores possíveis.

XVII

Putnam opõe-se coerentemente ao realismo ingênuo e ao realismo metafísico, mas seu conflito parece ser sobretudo com o realismo *científico,* pelo menos em sua versão mais ingênua, como crença na existência real das entidades postuladas pela ciência – descobertas, não invenções (Van Fraassen 21, p. 7). Em "Why There Isn't a Ready-Made World" (Putnam 12, p. 225 e ss.), depois de mais uma vez ter delineado o realismo interno em termos sobretudo negativos, para desespero de críticos como Hurtado – como "um realismo que reconhece a diferença entre "p" e "eu penso que p", entre estar *certo* e meramente pensar que se está certo, sem situar essa objetividade nem na correspondência transcendental nem no mero consenso *(id., ibid.,* p. 225-6) –, passa a citar os "Ways of Worldmaking" de Goodman sem maiores explicações, e nunca chega a dizer em que consiste, afinal, essa objetividade. Num outro texto sugere que essa objetividade consiste na conformidade com o esquema conceptual em que, dessa maneira, se está "certo" É muito pouco e é muito pouco claro. Mas no resto deste texto sua argumentação acaba por deixar transparecer que sua verdadeira "bête noire" é o realismo científico.

Porque tudo parece girar, a partir daí, em torno a mais uma negação: a da possibilidade de "uma teoria coerente dos *númenos,* consisten-

te, sistemática e alcançada pelo método científico" Devemos concordar com Putnam, segundo creio, que tal empresa é "quimérica", e que uma metafísica materialista de inspiração científica é um sonho sem futuro. Mas logo se argumenta: "Toda a história da ciência parece combinar mal com esses sonhos" Por exemplo, Newton sempre rejeitou que sua teoria da gravitação "pudesse ser lida como uma descrição de fatos metafisicamente derradeiros" (Putnam 12, p. 226-7).

Depois disso, é lembrado que a teoria científica mais prezada pelo autor, a mecânica quântica, "não tem nenhuma interpretação realista que seja aceitável para os físicos", nem pretensões de absoluto, pois nada nela pode ser independente de um observador. E conclui Putnam: "Nada na história da ciência sugere que ela vise ou devesse visar chegar a uma única e *absoluta* versão do 'mundo'", pois nunca se poderia dizer qual de entre várias teorias seria "realmente verdadeira" *(id., ibid.,* p. 227 e ss.). O que Putnam recusa é sobretudo que alguma teoria científica futura possa vir a considerar-se "a verdade", interpretada realisticamente.

Mas em outro texto vemos que a exigência de Putnam vai mais longe. Num artigo de 1982, vemos que o que está em jogo é o próprio *princípio,* ou a própria *possibilidade,* de uma teoria corresponder à realidade. Se dois filósofos discordarem acerca de uma questão como a existência de pontos espaciais, e se puser a pergunta "Há alguma afirmação de fatos que seja concreta?", a resposta é: "Um realista científico que responde 'tem que haver' – ou há coisas como pontos espaciais ou não há – já se tornou num realista metafísico" *(idem* 10, p. 197). O que é assim descartado não é apenas que uma teoria possa ser vista como "a verdade", ou "a única"; é também, implicitamente, que alguma teoria possa ser dita totalmente falsa, no sentido de se poder dizer que *não é o caso* o que ela sustenta, e também que se possa admitir que uma teoria tem como referente uma *realidade* efetivamente existente, sem ter que ser "existente de modo dependente da mente, ou de teoria" – posição cujas dificuldades já foram apontadas.

É portanto contra aquele realismo científico que se caracteriza por essa opção considerada metafísica, de admitir a existência de referentes reais para nossas teorias, e mesmo pela afirmação de que tal seria destituído de sentido, que se perfila o realismo interno putnamiano. Mas um realismo que pretende ser "interno" deveria ser capaz de se opor eficaz-

mente a qualquer realismo de pretensões "externalistas", onde tivesse sentido um mundo real que não fosse concebido apenas através dos esquemas conceptuais da filosofia e da ciência existentes. Ora, o realismo comum, aquele que Putnam acarinha ao atribuir-lhe a justa dimensão de uma posição que se escreve, sensatamente, com r minúsculo, em contraste com o que vimos ser a desmedida ambição do Realismo metafísico com R maiúsculo, não será internalista, no mesmo sentido em que Putnam emprega o termo, se for, como procuro aqui mostrar, rigorosamente conforme ao argumento de Nagel. Nosso marco conceptual "prático", incluindo todos os conceitos cuja estrutura global nos impede de rejeitar aquele argumento, postula um mundo de realidades apreensíveis, que tem *sentido* dentro de nossos esquemas em termos de seus apreensores possíveis, embora evidentemente, para tentar conhecer a "realidade numenal", fosse necessária uma especulação que poderia ser do tipo das que Putnam rejeita no texto citado por último. Mas o problema é *conceptualmente anterior* a esse. A recusa de sentido a um mundo que não fizemos é uma tese ontológica putnamiana, ou então um ponto meramente conceptual, que não deveria depender em nada de qualquer decisão relativamente ao realismo científico.

O realismo interno de Putnam expressa essa recusa, a meu ver bem fundada, de um realismo científico especulativo. Mas ele pretende também recusar o *mundo de apreensíveis,* cujo sentido é o de uma estrutura, e não o de uma "pasta" amorfa, que o realismo comum traz em seu bojo, conforme revela seu acordo com o argumento nageliano. E esse mundo é um mundo cuja *realidade* só pode ser concebida em termos "externos" – é o que nos diz o marco conceptual em cujo "interior" pensamos –, embora certamente qualquer verdade que quiséssemos atribuir a uma *descrição* desse mundo, para além dos limites traçados pela "ontologia minimalista" implícita no realismo comum, só pudesse, sem dúvida, ter o alcance "interno" pretendido por Putnam.

Mais adiante na mesma obra, Putnam volta a operar a mesma passagem, que creio duvidosa, da epistemologia para a ontologia. Numa página (Putnam 10, p. 230), defende que proposições como "os campos de força existem como coisas físicas reais" ou "existem coisas de cor marrom" são verdadeiras, sim, mas apenas, cada uma delas, relativamente a esquemas conceptuais ou versões do mundo. No primeiro caso,

mais uma vez temos uma crítica ao realismo científico, implicando que dos campos de força não se pode propriamente dizer que são reais "em si" no espírito de um realismo externo que no fundo é o realismo metafísico. No segundo caso, retoma-se o tema das qualidades segundas (Galileu, Locke), mas como parte da idéia mais ampla de que todas as nossas pretensões de conhecimento do mundo são verdadeiras, não de um ponto de vista externo a nossa "versão de senso comum do mundo", mas relativamente ao esquema conceptual desta última. Em ambos os casos (e no das disposições, mencionado na página seguinte por Putnam), assistimos a argumentos epistemológicos da perspectiva do realismo interno, argumentos que a meu ver têm plena validade: não podemos *conhecer* fora de nossos esquemas conceptuais, e a verdade dos exemplos dados só pode ser asserida "internamente" Não tem sentido dizer que os campos de força existem em si mesmos, tal como não tem sentido dizer que as folhas das árvores são verdes em si mesmas.

Mas Putnam acrescenta logo em seguida uma cláusula de ordem não mais epistemológica, mas nitidamente ontológica: "Postular um conjunto de objetos 'últimos', o mobiliário do mundo, ou o que se queira, cuja 'existência' é *absoluta,* e em nada relativa a nosso discurso, e uma noção da verdade como 'correspondência' a esses objetos últimos, é simplesmente reviver toda a empresa falhada da metafísica tradicional" (Putnam 10, p. 231). O que Putnam aqui recusa não é mais apenas que se afirme a verdade de *proposições,* é que se pretenda a legitimidade de *conceitos.* Não apenas se vedam quaisquer enunciados fora do realismo interno, como se proíbem também quaisquer *postulados.* Ora trata-se de problemas filosóficos diferentes em cada caso, os quais há que distinguir cuidadosamente, atentos tanto à possibilidade de que se trate de um "contínuo", afinal, como à de que se trate de uma necessária dicotomia.

Neste texto de Putnam há duas questões, a da existência absoluta e a da verdade como correspondência. A "ontologia mínima" do realismo comum, de nossa perspectiva, tem que ver com a primeira dessas questões, embora também possa contribuir para o esclarecimento do sentido da segunda, conforme já foi visto. Mas limitemo-nos à primeira, a mais nitidamente pertencente ao domínio ontológico, e não ao epistemológico. Putnam não distingue, e creio que deveria, entre "postular

um mobiliário do mundo cuja existência é absoluta" e o que seria, em termos epistemológicos e não mais puramente ontológicos (pelo menos os de uma "ontologia analítica", sem pretensões metafísicas em sentido tradicional), postular que certas "mobílias" definidas existem em si, com os traços que lhe atribui uma de nossas teorias, de maneira absoluta e independentemente desta mesma teoria, ou do conjunto das teorias de que dispomos em nosso marco conceptual total. Trata-se de pretensões muito diferentes, sendo a crítica putnamiana inteiramente válida no segundo caso – mas sem legitimidade no primeiro caso, dado o caráter profundo do realismo comum e de seus conceitos ontológicos (sem enunciados a serem afirmados), a partir dos quais se delineia com nitidez uma legítima concepção *externalista* – em relação a nossos humanos conceitos – da realidade do mundo.

XVIII

Deste ponto de vista, de modo algum se pretende conhecer a realidade do mundo – e pode-se admitir, como eu pessoalmente admito, que o *conhecimento* de realidades só tem sentido no quadro de um realismo interno com raízes em Hume e Kant. Mas esclarecer *o que podem ser* realidades, ou discutir se elas podem ser ditas "em si" (o que vimos não ser legítimo), ou se por outro lado se pode dizer que elas existem em si (o que vimos, pelo contrário, que é legítimo), ou se elas têm uma estrutura (e vimos que é forçoso que tenham uma, como *apreensíveis* que têm que ser para poderem ter sentido), são empreendimentos perfeitamente racionais, e as respostas que julguei encontrar também me parecem legítimas. Tendendo portanto a retirar validade às pretensões ontológicas de Putnam – mas não a retirar interesse a suas teses epistemológicas, digna versão de uma filosofia crítica vazada em termos atuais. Creio que toda a estratégia putnamiana consiste em tentar forçar uma extensão "imperialista" do internalismo, a passar da epistemologia que é seu domínio próprio de soberania, e tentando invadir o da ontologia, onde, como se diria em linguagem kantiana, já não

tem os mesmos direitos. Putnam sentiu, com muita razão, que nem o realismo científico nem o realismo metafísico constituíam, no fundo, grandes progressos em relação ao realismo ingênuo. Mas não soube ver, segundo creio, que seu caro realismo com r minúsculo, o realismo comum de nosso marco conceptual prático – um plano prático com um rico conteúdo conceptual, embora não propriamente "teórico" – não precisava ser defendido em termos internalistas, bastando-lhe perfeitamente seus próprios conceitos ontológicos mínimos. No espírito de um minimalismo onde se evita cuidadosamente qualquer incursão substantiva no patamar da metafísica especulativa, pois este, como disse Kant, é um mar revolto onde o mais natural seria nos perdermos.

Esse espírito é o da racionalidade comum, se nossa interpretação está correta, e do qual Kant teve uma profunda intuição, ao escrever no Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura,* depois de reiterar a impossibilidade de conhecer qualquer objeto como coisa em si: "Todavia, deverá ressalvar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si, embora os não possamos *conhecer*" Ao que acrescenta, em nota: "Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (...) Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode encontrar-se também nas fontes práticas" (Kant 6, p. 25). Sabemos que Kant procurou tais fontes no plano da ação e da moral. O que aqui se pretendeu mostrar é que é possível encontrá-las na racionalidade comum – embora apenas quanto à "maneira de pensar" nas coisas como podem ser independentemente de nós.

Resumo: O realismo interno proposto por Hilary Putnam debate-se com uma noção de realidade que, em sua filosofia como em outras, conduz a incontornáveis dificuldades e ambigüidades. Estas últimas dissipam-se quando deixamos de conceber a realidade em termos de apreensibilidade por sujeitos reais e passamos a concebê-la, como é possível fazer a partir de argumentos extraídos de Thomas Nagel, em termos de apreensibilidade por *sujeitos possíveis*. Delineia-se assim uma forma de realismo liberta das armadilhas do realismo "metafísico" e independente de qualquer internalismo.
Palavras-chave: realismo – realidade – internalismo – existência – metafísico – epistemológico

Abstract: Hilary Putnam's "internal realism" struggles with a notion of reality that, in his philosophy as elsewhere, leads to insuperable difficulties and ambiguities. The latter may vanish if we stop conceiving reality in terms of apprehensibility by real subjects and conceive it instead – as may be done starting from arguments derived from Thomas Nagel – in terms of apprehensibility by *possible subjects*. Thus one form of realism is delineated that is free from the entrapments of "metaphysical" realism and is independent from any kind of internalism.
Key-words: realism – reality – internalism – existence – metaphysical – epistemological

Referências Bibliográficas

1. BEUCHOT, M. "Realismo, Epistemología y Clases Naturales en Hilary Putnam" In: *Diánoia,* nº 38, 1992.

2. DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation.* Clarendon Press, 1986.

3. DENNETT, D. *Consciousness Explained.* Penguin Books, 1993.

4. FIELD, H. "Realism and Relativism" In: *The Journal of Philosophy,* Vol. 79, nº 10, 1982.

5. HURTADO, G. "La Incoherencia del Realismo Interno" In: *Diánoia,* nº 38, 1992.

6. KANT, I. *Crítica da Razão Pura.* Trad. de M.P. Santos e A. Morujão. Gulbenkian, 1985.

7. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding.* Oxford University Press, 1985.

8. MARQUES, A. *Perspectivismo e Modernidade.* Vega, 1993.

9. NAGEL, T. *The View from Nowhere.* Oxford University Press, 1986.

10. PUTNAM, H. "Three Kinds of Scientific Realism" In: *Philosophical Quarterly,* Vol. 32, nº 128, 1982.

11. _____. *Meaning and the Moral Sciences.* Routledge & Kegan Paul, 1978.

12. _____. *Realism and Reason.* Cambridge University Press, 1983.

13. _____. *Realism with a Human Face.* Harvard University Press, 1990.

14. _____. *Reason, Truth and History.* Columbia University Press, 1981.

15. _____. *Representation and Reality.* M.I.T. Press, 1988.

16. _____. *The Many Faces of Realism.* Open Court, 1987.

17 QUINE, W. "Reply to Stroud" In: *Midwest Studies in Philosophy,* Vol. 6, University of Minneapolis Press, 1981.

18. _____. *Ontological Relativity.* Columbia University Press, 1969.

19. SELLARS, W. "Phenomenalism" In: Castañeda, H.-N. (org.) *Intentionality, Minds, and Perception.* Wayne University Press, 1967.

20. _____. *Science, Perception and Reality.* Routledge & Kegan Paul, 1963.

21. VAN FRAASSEN, B. *The Scientific Image.* Clarendon Press, 1980.