

REALISMO & ANTIRREALISMO

ORGANIZADORES

Alessandro Bandeira Duarte
Alice Bitencourt Haddad
Robinson Guitarrari



Organizadores

Alessandro Bandeira Duarte

Alice Bitencourt Haddad

Robinson Guitarrari

REALISMO & ANTIRREALISMO

1ª edição
Seropédica
PPGFIL-UFRRJ
2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitora:

Ana Maria Dantas Soares

Vice-Reitor:

Eduardo Mendes Callado

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Roberto Carlos Costa Lelis

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Pedro Hussak van Velthen Ramos

Diagramação: Alessandro Bandeira Duarte

EDITORA DO PPGFIL – UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2016 Alessandro Bandeira Duarte, Alice Bitencourt Haddad e Robinson Guitarrari

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

Realismo & Antirrealismo [recurso eletrônico] / Alessandro Bandeira Duarte, Alice Bitencourt Haddad e Robinson Guitarrari, (Org.) – Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.

156 p.

ISBN 978-85-68541-02-9

1. Filosofia. 2. Realismo. 3. Antirrealismo. 4. Verdade. 5. Relativismo cognitivo. I. Duarte, Alessandro Bandeira. II. Haddad, Alice Bitencourt. III. Guitarrari, Robinson.

ISBN 978-85-68541-02-9



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrrj.org

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial

Admar Almeida da Costa

Alfonso Henrique Vieira da Costa

Cristiane Almeida de Azevedo

Edson Peixoto de Resende Filho

Eduardo Gomes de Siqueira

José Nicolao Julião

Leandro Pinheiro Chevitarese

Nelma Garcia de Medeiros

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Software Livre

Este livro foi produzido com os seguintes programas livres: $\text{\LaTeX}2_{\epsilon}$ (<https://latex-project.org/ftp.html>), \LyX (<https://www.lyx.org/>) e Scribus (<https://www.scribus.net/>).

APRESENTAÇÃO

A publicação do presente volume, em edição virtual, tem por finalidade oferecer acesso a conferências apresentadas no Simpósio Temático de Filosofia *Realismo & Antirrealismo*, promovido pelo Departamento de Filosofia, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que foi realizado na cidade de Seropédica/RJ, em 22 e 23 de junho de 2015.

O encontro reuniu pesquisadores de diversas áreas e instituições, que contribuíram com produções inéditas. Caetano Ernesto Plastino (USP) examina a possibilidade de defesa de uma noção de verdade que não envolva a tese da convergência. Alberto Oliva (UFRJ) trata das dificuldades de abordagem em filosofia da ciência, entre a aplicação de modelos epistemológicos à ciência e a reconstrução filosófica da atividade científica. Antonio Augusto Passos Videira (UERJ), Carlos F. Puig e Rogério Tolfo apresentam, em linhas gerais, em que consiste a filosofia da ciência de Patrick Heelan, de bases fenomenológicas. Robinson Guitarrari (UFRRJ) apresenta razões contra a ideia de que a verdade possui um papel relevante no debate realismo e antirrealismo. Alessandro Duarte (UFRRJ) discute a viabilidade do projeto platonista e neologicista de Crispin Wright por intermédio de princípios de abstração e as objeções formuladas a tal projeto. Eduardo Gomes de Siqueira (UFRRJ) se posiciona contra a ideia de que o Wittgenstein do *Tractatus* teria passado de realista a antirrealista quando da escrita das *Investigações*, mostrando que essa dicotomia (realismo x antirrealismo) não teria sido assumida pelo filósofo em nenhuma de suas fases. Alice B. Haddad (UFRRJ) analisa a visão de conhecimento protagórica tal qual apresentada por Sócrates no *Teeteto* de Platão. Markos Klemz Guerrero (UFRRJ) traz uma investigação sobre o realismo de Tomás de Aquino, especificamente sobre sua concepção de que conhecemos corpos, de existência independente do sujeito cognoscente. José Nicolao Julião (UFRRJ) apresenta sua pesquisa sobre a doutrina do perspectivismo em Nietzsche e suas relações com o relativismo e o pragmatismo.

Agradecemos ao PPGFIL-UFRRJ a autonomia para concluir esta publicação e aos pesquisadores, o envolvimento neste projeto, prestigiando nosso trabalho no Departamento de Filosofia da UFRRJ.

SUMÁRIO

	Apresentação	i
1	Realismo científico sem convergência	1
	CAETANO ERNESTO PLASTINO	
2	A ciência como objeto de estudo: reconstruída pela Filosofia ou explicada por outras ciências?	8
	ALBERTO OLIVA	
3	O realismo de horizontes de Patrick Heelan	42
	CARLOS F. PUIG; ROGÉRIO TOLFO; ANTONIO A. P. VIDEIRA	
4	A verdade importa para o debate realismo/antirrealismo?	55
	ROBINSON GUITARRARI	
5	Neofregeanismo: perspectivas e objeções	68
	ALESSANDRO BANDEIRA DUARTE	
6	A gramática das relações internas e a crítica ao realismo em Wittgenstein	93
	EDUARDO GOMES DE SIQUEIRA	
7	Realidade exterior e fenômeno segundo o Protágoras do <i>Teeteto</i>	109
	ALICE BITENCOURT HADDAD	
8	Argumentos tomistas em prol da externalidade do conteúdo da percepção sensível	120
	MARKOS KLEMZ GUERRERO	
9	O perspectivismo de Nietzsche como uma forma de realismo interno	143
	JOSÉ NICOLAO JULIÃO	

REALISMO CIENTÍFICO SEM CONVERGÊNCIA

Caetano Ernesto Plastinoⁱ

EM seu desenvolvimento ao longo de séculos, as investigações sobre a natureza frequentemente recorreram a entidades teóricas que pareciam estar muito distantes daquilo que se pode observar diretamente pelos sentidos ou medir por operações simples. O exemplo mais conhecido talvez seja o átomo — considerado como partícula última e elementar —, objeto de estudo tanto na filosofia pré-socrática como em nossa visão científica do mundo. Não apenas foram postuladas entidades inacessíveis à observação; foram também elaboradas hipóteses para descrever suas principais características, suas interações causais e os processos de que participam.

A questão epistemológica que se põe é saber como justificar teorias científicas que falam sobre entidades que não podemos averiguar por observação. Ou então, como justificar a escolha entre teorias científicas rivais que se valem de diferentes entidades inobserváveis para explicar e prever fenômenos naturais. No caso da ciência empírica, trata-se sempre de uma justificação que não é definitiva nem absoluta, que não está além de qualquer dúvida razoável. Mesmo quando sustentadas por boas evidências, as teorias científicas são revisáveis e sempre correm o risco de apresentar falhas.

Admitindo-se que uma teoria científica esteja bem amparada pelos dados disponíveis, que existam boas evidências que contem a favor de sua aceitação, cabe *acreditar* que essa teoria não é apenas uma construção mental conveniente ou instrumento útil para o manuseio da experiência, mas também oferece descrições

ⁱ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

aproximadamente verdadeiras de como as coisas realmente são em domínios da natureza que, sem os recursos da ciência, seriam totalmente ocultos a nós? A resposta realista tradicional, tal como apresentada por Boyd e Putnam na década de 1970, é positiva. Para o realista, essa ampliação do campo daquilo a que temos acesso epistêmico pode se dar tanto pelos instrumentos de observação (como o microscópio) como pelos recursos teóricos da ciência, que utilizam a linguagem, a argumentação etc. Muitas vezes esses dois modos atuam conjuntamente e ainda contam com o testemunho de outras pessoas, ressalta Putnam.

Na formulação de Boyd-Putnam (PUTNAM, 1978, p. 20), duas são as teses centrais do realismo científico:

- 1) Os termos teóricos centrais da ciência madura comumente fazem referência.
- 2) As leis de uma teoria que pertence à ciência madura comumente são aproximadamente verdadeiras.

O realismo científico é entendido como hipótese empírica de grande generalidade capaz de explicar satisfatoriamente o êxito instrumental da ciência (especialmente quando revela novidade e fecundidade) e a convergência das teorias científicas (em que cada teoria implica a verdade aproximada da anterior em certas circunstâncias, “preservando tanto quanto possível os *mecanismos* da teoria anterior”).

Laudan indica várias dificuldades dessa posição realista convergente. Sabe-se que teorias científicas que em sua época se mostraram empiricamente bem-sucedidas foram depois questionadas e substituídas por outras, colocando em xeque a existência das entidades que postulavam. É o caso do flogisto, do calórico, do éter etc. E dado que a referência desses termos é condição necessária (mas não suficiente) para a verdade aproximada das teorias em que figuram, também a segunda tese se torna insustentável (LAUDAN, 1981, p. 47-48). Desse modo, não parece satisfatória a explicação realista do sucesso da ciência, pois muitas teorias científicas que ao longo da história conquistaram notável êxito empírico não eram aproximadamente verdadeiras. Na direção oposta, não se dispõe de um “critério que garantisse *epistemicamente* a atribuição de verdade aproximada a uma teoria”, para que se pudesse defender que teorias aproximadamente verdadeiras são bem-sucedidas no campo da experiência. Ou seja, a relação entre verdade aproximada e êxito empírico está longe de ser clara e direta. Laudan reconhece nosso desejo de ser realista e pensar que a ciência funciona porque sabe lidar com as próprias coisas. Seu objetivo é antes mostrar que não dispomos de boas razões

para supor que as teorias científicas metodologicamente aceitáveis tenham uma propensão de conduzir à verdade.

Popper procurou “explicar como o progresso é possível na ciência, se tantas teorias científicas, mesmo as que empiricamente obtiveram maior êxito — tais como as leis de Kepler ou a teoria de Newton —, são refutadas com o tempo” (MILLER, 2008, p. 48) com base em uma teoria da verossimilitude ou aproximação da verdade. Reconhece que não há critérios gerais de verdade (para proposições que não sejam lógicas), mas admite um “critério de progresso em direção à verdade”. Entende que, na mudança progressiva, os êxitos aumentam (ou pelo menos não se perdem) e os erros cometidos diminuem (ou pelo menos não crescem). No entanto, na década de 1970, Miller demonstrou que, em condições muito gerais, não se pode estabelecer que “uma teoria falsa esteja mais próxima da verdade do que uma teoria rival (verdadeira ou falsa)” (MILLER, 2008, p. 48). Assim, para qualquer par de teorias falsas, não se pode estabelecer entre elas uma comparação em termos de verossimilitude. Mas se nenhuma teoria falsa está objetivamente mais próxima de verdade do que qualquer outra, não se pode explicar o desenvolvimento da ciência como uma gradual convergência em direção à verdade.

Em vez de mirar para frente, tendo a verdade como uma meta, se poderia olhar retrospectivamente. Será que as teorias anteriores podem ser vistas como aproximações cada vez melhores de nossas teorias atuais? Ou se trataria apenas de “um artefato inevitável da historiografia”, como diz Rorty, que procura ver o passado como um caminhar em nossa direção? Certamente, não se pode garantir uma contínua acumulação de verdade ao longo da história da ciência. Além disso, dadas as mudanças conceituais na ciência, torna-se difícil tomar as teorias anteriores como casos-limite das teorias atuais.

Realistas como Kitcher entendem, no entanto, que há *progresso conceitual* na ciência, no sentido de um ajuste de nossas categorias para se conformarem às fronteiras das *espécies naturais*. Termos científicos como “planeta”, “molécula”, “ácido”, “gene”, “síndrome de Down” etc. tinham modos de referência inadequados, que foram sendo aperfeiçoados em sua aplicação. Mas há também casos de mudança conceitual mais “revolucionária”, como a passagem do flogisto para o oxigênio. Kitcher se esforça para enquadrá-la de tal modo que a referência potencial de um termo poderia atingir a referência potencial de outro mediante alterações convenientes. Em certos contextos, se poderia dizer que oxigênio é ar desflogistizado. Mas talvez uma “incomensurabilidade semântica” como aquela entre a física aristotélica e a ciência moderna dificilmente possa ser tratada como reforma conceitual. Cabe perguntar se haveria ainda uma “estabilidade referencial” capaz de, em grande

parte, preservar a ontologia da antiga teoria na nova. Estaríamos ainda falando das mesmas coisas, embora em um contexto teórico bem diferente? Quanto da história da ciência poderia ser reconstruído em termos desses padrões realistas de Kitcher? Até que ponto seria razoável empregar o princípio de caridade (ou benefício da dúvida) a fim de assegurar que a referência se mantém a mesma?

Para Kitcher, haveria ainda outra forma de progresso na ciência. Seria o *progresso explicativo*, que consiste no aperfeiçoamento de nossa visão das dependências entre os fenômenos. Haveria como que “uma ordem objetiva de dependência na natureza” (KITCHER, 1993, p. 106). Por exemplo, os fenômenos macroscópicos das reações químicas são dependentes de arranjos e rearranjos moleculares; a formação de montanhas e os terremotos são dependentes de interações entre as placas tectônicas. Na ciência, diferentes “esquemas de explicação são introduzidos, refinados, generalizados e estendidos”, e o progresso explicativo se apresentaria mediante visões de mundo mais unificadas que as anteriores. Ainda que esse progresso não seja constante, haveria uma forte tendência a melhorar. A dificuldade dessa proposta reside em mostrar que as leis e mecanismos causais anteriores são em grande parte preservadas nas teorias sucessoras, que os cientistas geralmente são bem-sucedidos em selecionar as partes ou papéis das teorias que desempenham papel relevante em seu êxito, deixando de lado aquelas que não funcionam adequadamente. O que a história da ciência mostra são casos em que os cientistas acertam mas também erram (ao insistirem, por exemplo, na existência do éter) e em que é difícil julgar a superioridade de um esquema explicativo em relação a outro (por exemplo, ao avaliar se os ganhos obtidos compensam as perdas).

Decerto, é possível colocar em dúvida a existência de certas entidades postuladas por uma teoria científica vigente, propondo, nesse campo, uma teoria alternativa melhor que não faça referência a essas entidades teóricas. No entanto, isso está longe de se assemelhar ao ceticismo que coloca em dúvida, de modo universal, as afirmações sobre a existência e a natureza dessas entidades inobserváveis e propõe a suspensão das crenças a seu respeito. Pelo contrário, uma hipótese ou teoria deve ser julgada no contexto de nosso corpo de crenças e uma modificação desse corpo (com inclusão ou exclusão de crenças) será considerada racional quando resultar em um sistema com maior coerência explicativa, abrangência, adequação empírica, utilidade operacional, sistematicidade e economia teórica etc. Não podemos justificar a crença em uma hipótese ou teoria senão dentro do sistema de nossas crenças científicas, que por sua vez será avaliado pelos critérios epistêmicos e pragmáticos da metodologia científica. Em certo sentido, ao admitir o holismo e naturalizar a epistemologia, reconhecemos na evolução da ciência não

apenas aperfeiçoamentos conceituais e explicativos das suposições fatuais, mas também revisões e ajustes em múltiplos aspectos, em diferentes níveis e dimensões, que podem atingir os princípios metodológicos, os valores da ciência e os mais variados compromissos e pressupostos. Busca-se um *equilíbrio reflexivo* entre esses diversos juízos, alguns mais “intuitivos” e voltados a casos particulares da prática científica, outros de caráter mais geral e teórico.

Todo e qualquer julgamento de superioridade ou progresso acaba por envolver a referência ao estado em que a ciência se encontra em certo momento histórico contingente. Defende-se “a ciência a partir de dentro, contra suas próprias dúvidas”. Coletivamente, os cientistas consideram algumas teorias como melhores que outras, como dignas de serem vistas como exemplos bem-sucedidos da ciência, sem que seja preciso tomá-las como próximas da verdade ou como resultados de mudanças progressivas com respeito a determinados aspectos. Ainda que possamos dizer que nos encontramos em uma situação epistemicamente melhor que a anterior, essa avaliação sempre será relativa e interna a nosso ponto de vista. A imagem tradicional da marcha triunfante da ciência rumo à verdade, de que na ciência estaremos numa condição continuamente melhor com respeito à verdade objetiva, talvez não seja mais do que “uma afirmação apaixonada de desejo”, nas palavras de James.

Nossas convicções realistas e a luta “para levar adiante nossa vida pensante” (JAMES, 2001, p. 20) não se justificam mediante uma estratégia única e invariante de progresso. Requerem um senso de realidade, uma deliberação de resistir aos ataques céticos e aos apelos dogmáticos. Não se admite o naufrágio do barco de Neurath nem seu reparo em terra firme. Com seus recursos instrumentais e teóricos, a ciência amplia nossa ontologia para além do campo da observação e experimentação. E essa extensão do senso comum se faz naturalmente quando se admite que (1) as hipóteses científicas são tentativas de descobrir uma realidade independente e em muito desconhecida, que se manifesta de vários modos, e por isso não devem ser interpretadas como apenas instrumentos para efetuar cálculos; e que (2) as inferências científicas se colocam em continuidade com nossas práticas argumentativas básicas, “corrigindo e refinando nossas propensões inatas a gerar expectativas por indução” (QUINE, 1995, p. 50), e fazendo uso da chamada *inferência da melhor explicação* tanto no campo do observável como fora dele, tanto na teoria como na metateoria. Essas “decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas” (HUME, 2003, p. 219).

O ponto de partida do realismo se assemelha ao de Hume: é preciso dar por suposto que existam corpos físicos, não cabendo apresentar uma prova cabal de

sua existência externa (HUME, 2001, p. 220). Pelo contrário, nossos raciocínios dependem da crença na existência *contínua* dos corpos, na sua existência *distinta* ou *independente* da mente e da percepção. Certamente, não se pode refutar o cético pirrônico que, mediante “reflexão profunda e intensa”, se recusa a adotar os pressupostos realistas. Segundo Hume, somente “o forte poder do instinto natural” é capaz de nos livrar dessa dúvida pirrônica. Podemos apenas opor uma volição a outra, como disse James, opor a confiança realista à dúvida cética, e então considerar suas diferentes consequências. Seja como for, essa confiança não deve se tornar uma atitude excessivamente otimista e presunçosa. Um certo “grau de dúvida, cautela e modéstia” deve estar presente em todos os tipos de exame e decisão (HUME, 2003, p. 218).

Cabe ainda perguntar se faz sentido tomar a verdade como um objetivo da ciência. De fato, não sabemos reconhecer uma teoria como verdadeira nem podemos mostrar que as mudanças teóricas levam a uma aproximação da verdade. Uma alternativa seria dizer que a verdade é apenas um *princípio regulador* da prática científica. É conhecida a metáfora de Popper: um alpinista pode não saber que chegou ao cume de uma montanha envolto em nuvens, mas admite implicitamente a existência desse cume. Mas será que essa “devoção à verdade” por parte do cientista não pode ser compreendida no contexto de outras virtudes cognitivas, dos cânones de avaliação típicos da metodologia científica?

Em certo sentido, podemos dizer que buscamos a verdade, que a verdade abriga “algo de sublime” e profundo, que essa é uma tarefa “nobre” e incessante. Tudo isso já está implícito em nosso uso do predicado “verdadeiro” em certos contextos epistêmicos (QUINE, 1995, p. 67). Tomamos como verdadeiras as conclusões científicas mais firmes e bem estabelecidas; mas se depois apresentarem falhas, nós as tomaremos como falsas. O idioma do realismo “apropriadamente vivifica o método científico” (QUINE, 1995, p. 67). No entanto, a verdade se mantém absoluta, redundante e trivial: afirmar que *p* é verdadeira equivale a afirmar que *p*. Erramos, corrigimos nossos erros, mas isso não significa que estamos no caminho certo em direção a uma meta previamente estabelecida. A teoria da seleção natural de Darwin, segundo a qual a evolução das espécies biológicas não converge a um determinado fim, tem algo a nos ensinar sobre a evolução da ciência também.

Referências Bibliográficas

HUME, D. *Tratado na natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2003.

JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001.

KITCHER, P. *The advancement of science*. New York: Oxford University Press, 1993.

LAUDAN, L. A confutation of convergent realism. *Philosophy of Science*, v. 48, n. 1, p. 19-49, 1981.

MILLER, D. Sir Karl Raymund Popper. *Khronos: Revista de História da Ciência*, n. 1, p. 9-78, 2008.

PUTNAM, H. *Meaning and moral sciences*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

QUINE, W. V. *From stimulus to science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

A CIÊNCIA COMO OBJETO DE ESTUDO: RECONSTRUÍDA PELA FILOSOFIA OU EXPLICADA POR OUTRAS CIÊNCIAS?

Alberto Olivaⁱ

A epistemologia se tornou cada vez mais importante desde que as grandes renovações de nossa visão de mundo passaram a ser feitas pelas ciências, naturais e humanas, e não mais pela filosofia. Não tendo como substituir a ciência, a filosofia começou a querer explicá-la.

(Jean-François Revel, *Pourquoi des Philosophes*)

1. As várias formas de estudar a ciência

NA modernidade, a filosofia concedeu a si mesma autoridade para pensar a ciência e legitimidade para elaborar um método para praticá-la. Desde então tem formulado teorias *sobre* a ciência que tentam reduzir a multiplicidade à unidade, os variados procedimentos *de facto* utilizados nas diversas ciências a um conjunto de cânones metodológicos idealmente concebidos e fundamentados. Na maioria dos casos, o filósofo tem se mostrado pouco preocupado em dar a devida atenção às diferentes maneiras de a ciência ser produzida. Atribuindo à ciência uma identidade unitária e uma prática uniforme, o filósofo se devota a forjar *teorias gerais* da ciência. Desconsiderar a variedade procedimental tem sido fundamental para viabilizar a elaboração de uma modalidade de filosofia da ciência de natureza essencialmente epistemológica que, no fundo, privilegia

ⁱ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

a identificação das condições de possibilidade de obtenção do conhecimento em geral.

Contra uma tendência arraigada, julgamos importante estabelecer uma nítida separação entre filosofia da ciência e epistemologia. É fato incontestável que a epistemologia tem uma *agenda própria*; de suas teorias não há razão para exigir que façam referência a fatos, propriedades e eventos *da* ou *na* ciência. A epistemologia pode abordar questões como a da verdade e a da justificação sem qualquer obrigação de se reportar a como são *de facto* avaliadas as postulações de conhecimento nas comunidades científicas. Identificar filosofia da ciência com epistemologia tem sido uma das principais responsáveis pela propensão a formular teorias generalistas sobre a ciência que manifestamente se descolam da ciência real. Costuma-se, além do mais, destacar uma característica da ciência como essencial em detrimento de outros traços distintivos. Toulmin (1961, p. 15) assinala que “filósofos são geralmente tentados a oferecer caracterizações *portmanteau* da ciência, pondo em relevo algum requisito (como o sucesso preditivo) como o teste único de uma hipótese científica”.

Em filósofos como Descartes e Bacon é nítida a pretensão de justificar e regulamentar a ciência nascente com base nos princípios e pressupostos de suas respectivas epistemologias. A ciência não é vista como uma *atividade* a ser entendida *nos seus próprios termos* e sim como uma nova forma de busca de conhecimento a ser submetida aos preceitos estatuídos pelo filósofo. Só no século XX foram construídas filosofias da ciência que se propunham a seguir os passos da ciência tal qual praticada. São filosofias que rechaçam a tendência, até então entranhada, a encarar a ciência como atividade a ser epistemologicamente regulamentada. Em minoria, defendem que a ciência seja investigada pelo acompanhamento de suas práticas à semelhança do que as várias ciências fazem com os fenômenos que estudam.

O balanço dos resultados reconstitutivos alcançados pela filosofia da ciência não é alvissareiro. Tanto a aplicação de modelos epistemológicos à ciência quanto o estudo preocupado em se atrelar à ciência real obtiveram resultados magros a respeito tanto dos aspectos fundacionais quanto dos funcionais da atividade científica. Até hoje suscita muita discussão a questão preliminar referente ao que cabe à filosofia investigar na ciência. Não se chegou a consenso nem mesmo a respeito dos procedimentos que a filosofia deve utilizar para ser bem sucedida em sua pretensão de dissecar a ciência. Muitas das conclusões alcançadas pela filosofia da ciência guardam pouca semelhança com a realidade multiforme da ciência. A ciência que emerge dos textos filosóficos é, na maioria dos casos, modelada

por teorias epistemológicas que passam ao largo da diversidade das práticas de pesquisa genericamente chamadas de científicas:

De há muito, os filósofos fizeram da ciência uma múmia. Quando finalmente desvestiram o cadáver e viram os restos de um processo histórico de mudanças e descobertas, criaram para si mesmos uma crise de racionalidade. Isso aconteceu por volta de 1960 (HACKING, 1983, p. 1).

Os empiristas lógicos foram muitas vezes acusados de teorizar sobre uma ciência que desponta desencarnada, esvaziada dos preenchimentos que lhe dão vida. Cabe, no entanto, observar que mesmo na fase de sua trajetória intelectual em que defende o sintaxismo — para o qual “a lógica da ciência é a sintaxe da linguagem da ciência” —, Carnap (1937, p. 279) reconhece que “a teoria da ciência se aplica a um domínio mais amplo de questões que inclui, além da lógica da ciência, investigações empíricas sobre a atividade científica, tais como pesquisas históricas, sociológicas e, sobretudo, psicológicas”. A partir de meados do século passado o debate sobre a racionalidade científica se acirrou porque se passou a dar destaque aos componentes históricos, sociais, econômicos e psicológicos do processo de produção da ciência; o que começou a ser caracterizado como logicismo foi atacado por desconectar as estruturas cognitivas da ciência das outras instâncias da realidade. As discussões sobre a natureza do conhecimento científico que vinham sendo majoritariamente travadas entre filósofos começaram também a expressar divergências entre a visão filosófica e a sociológica de ciência. Isto porque a filosofia que vinha conferindo vida cognitiva autônoma à ciência é desqualificada pela sociologia que reduz a ciência a construção social. Eis o que defende o principal nome do *Programa Forte*:

Pensar sobre a natureza do conhecimento é imediatamente imergir em um empreendimento abstrato e obscuro. Fazer perguntas do tipo que os filósofos dirigem a si mesmos geralmente equivale a paralisar a mente [...] A filosofia, tal qual usualmente concebida, não tem a mesma dinâmica que os estudos empíricos e históricos, pois não há entradas controladas de novos dados [...] Se esta alegação é correta, então a crítica e autocrítica em filosofia são simplesmente afirmações dos valores e perspectivas de algum grupo social (BLOOR, 1991, p. 52 e p. 80).

Uma das recorrentes razões invocadas para desqualificar a filosofia da ciência, independentemente do quanto pareça próxima da ciência real, é a de que a ciência tem sido dissecada de variadas maneiras sem que se tenha chegado a conclusões

amplamente aceitas sobre o que na ciência é essencial. As várias e incomensuráveis visões que a filosofia forjou sobre a ciência parecem tê-la levado a perder o viço reconstrutivo que exibiu no século XX. A dificuldade de se renovar resulta de uma profusão de teses e antíteses sem sínteses nem mesmo parciais. Depois dos tantos e memoráveis debates do século XX, nenhuma filosofia da ciência prova que apreende melhor que as antagonistas as peculiaridades cognitivas das práticas científicas. Não se trata de exigir uma descrição especular da ciência — que, se alcançável, seria filosófica e cientificamente desinteressante — mas de encontrar crivos de avaliação que permitam selecionar a melhor entre as discrepantes concepções filosóficas de ciência.

É manifesto que são parcos os resultados expressivos obtidos pelas disciplinas que realizam estudos *sobre* a ciência. E para piorar o quadro, os frutos reconstrutivos ou explicativos alcançados pelas diversas disciplinas que estudam a ciência não se revelam complementares. Contemporaneamente, parte significativa dos estudos sociológicos da ciência é incompatível com praticamente tudo que a filosofia historicamente sustentou sobre a ciência. A concessão de autonomia à racionalidade científica colide frontalmente com a visão que a encara como subproduto da vida social. No memorável debate no Bedford College (1965) entre popperianos e kuhnianos, Williams (1977, p. 49) formulou a questão basilar: “como sabemos de que trata a ciência?”. Na opinião de Williams, há duas maneiras academicamente respeitáveis de responder à pergunta: “para a sociológica, a comunidade científica pode ser tratada como qualquer outra e submetida à análise sociológica”. Ressalta, no entanto, que isso “pode” ser feito, mas que ainda não o foi. A outra resposta consiste em apregoar que “a maior parte da atividade científica *pode* ser dirigida à refutação ou à “solução de problemas”, mas não sabemos se esse é ou não o caso”. Com base neste adequado diagnóstico, fica claro que nem o estudo filosófico nem o sociológico têm conseguido chegar a resultados amplamente aceitos sobre a natureza do conhecimento científico. Para que tanto a abordagem filosófica quanto a sociológica sobre a ciência lograssem legitimar sua existência seria necessário que não adotassem incompatíveis pressuposições absolutas conducentes a resultados excludentes.

Causa perplexidade que depois do acúmulo de tanta produção científica valerosa ainda se discuta se os estudos *sobre* a ciência devem privilegiar a investigação das estruturas sociais e dos processos institucionais ou destacar a fundamentação dos procedimentos de aferição ou validação de resultados. Que a secular reflexão sobre a ciência pouco tem avançado fica evidenciado pelo fato de que os extremos, incapazes de comprovar suas teses e resultados, mantêm-se aferrados a pressu-

posições absolutas que, respectivamente, conferem à ciência uma racionalidade procedimental autônoma ou a reduzem a mecanismos institucionais estudáveis em termos psicossociais. É patente a polarização entre os que encaram a ciência como uma atividade social como qualquer outra e os que a entronizam como o supra-sumo da racionalidade. No entanto, o acirramento das divergências não se manifesta apenas entre o enfoque que privilegia as razões epistêmicas e o que prioriza os fatores sociais. Subsiste caudalosa polêmica também entre os que concordam que no estudo da ciência, devotado a identificar o que nela é *essencial*, se deve privilegiar a capacidade da ciência de prover justificção epistêmica para os resultados por ela alcançados. Se por um lado o *Programa Forte* nunca deu origem a uma pesquisa (empírica) com resultados que confirmassem sua tese central de que os conteúdos científicos são socialmente construídos, por outro, a filosofia da ciência abriga teorias de segunda ordem cujas divergências clamorosas se mostram insuscetíveis de arbitragem objetiva. O fato é que dar destaque à análise das *boas razões*, da justificção epistêmica, é incompatível com a pretensão de indigitar as causas sociais dos conteúdos explicativos.

Por precisar adotar a pressuposição de que a ciência possui uma racionalidade capaz de se (re)produzir com autonomia, a filosofia da ciência é compatível com o *Programa Fraco* em sociologia da ciência, mas não com o *Forte*, que ambiciona explicar os conteúdos das teorias científicas com base em fatores sociais. A sociologia da ciência tradicional convivia perfeitamente com a filosofia da ciência porque, como propõe Manheim (1959, p. 239), a determinação existencial do pensamento era considerada fato demonstrado apenas nos domínios do pensamento em que se pode mostrar que o processo de conhecer não se desenvolve historicamente de acordo com leis imanentes, ou seja, nos casos em que não se segue apenas da “natureza das coisas” nem das “puras possibilidades lógicas”. Em suma, o que é referendado por aquilo que Manheim chama de “dialética interior” não requer explicação sociológica. Ficando o conteúdo de algumas ciências protegido da ingerência de fatores extracognitivos, a filosofia da ciência pode se apresentar como apta a epistemicamente reconstruí-lo.

É questionável que a longeva capacidade de formular teorias gnosiológicas possa ser vista como fonte da autoridade do filósofo para se considerar mais habilitado que o próprio cientista a compreender e/ou fundamentar o conhecimento científico. Velha detentora do monopólio sobre o estudo do conhecimento em geral, a filosofia que se concedeu modernamente o privilégio de teorizar sobre a ciência acabou se tornando autossubsistente a ponto de se considerar em condições de avaliar a si mesma sem precisar se submeter a qualquer “controle externo”,

eximindo-se assim de acompanhar os modos com que são produzidos os variados conteúdos em ciências tão diferentes e desniveladas quanto as sociais e as naturais. Podendo a ciência ser ela mesma objeto de outras ciências, a filosofia não pode desconsiderar — caso se proponha a *reconstruir* a ciência e não a *legislar* sobre suas práticas — os resultados porventura alcançados fora de seus domínios. O problema é que a filosofia da ciência se escora em pressupostos que não têm como se harmonizar com teorias sociológicas, psicológicas e econômicas que ambicionem explicar os *conteúdos científicos*.

Reduzir a ciência a uma peça da grande engrenagem do sistema econômico ou rebaixá-la a instrumento de dominação de classe torna desnecessária a filosofia da ciência. Bernal (1969, p. 12-3) atribui “caráter social, sobretudo de classe, à ciência”. Trata-se de tese que requer confirmação empírica, que não pode ser defendida de modo estritamente filosófico. O mesmo se pode dizer da concessão de primazia ao plano biológico na caracterização dos processos de aquisição e justificação do conhecimento. Ruse (1989, p. 161) expressa bem esse tipo de posição: “acreditamos que $2+2=4$, não porque isso é um reflexo da realidade absoluta ou porque alguns de nossos ancestrais fizeram um pacto para nisso acreditar, mas porque aqueles proto-humanos que acreditaram em $2+2=4$, e não em $2+2=5$, sobreviveram e se reproduziram e os que não acreditaram fracassaram. Hoje, são essas mesmas técnicas e regras seletivamente produzidas que regem a produção da ciência”. Campbell (1974, p. 413) apresenta a epistemologia evolucionária como a que “se mostra no mínimo familiarizada e compatível com o status do homem como produto da evolução biológica e social”. Somos de opinião que carece de proficuidade explicativa a defesa de *teses gerais* sobre a natureza da atividade científica que a consideram *essencialmente* social, econômica ou biológica. Nenhum estudo sociológico, psicológico ou econômico da ciência chegou a resultados que merecessem ser certificados como *ciência da ciência*.

Cada ciência que toma a ciência como objeto de estudo pode se propor a explicar um conjunto único de fatos ou a adotar um ponto de vista próprio sobre os mesmos fatos investigados por outras ciências. Durkheim defende que para uma ciência existir é necessário que tenha um objeto e que o trate como *chose*. À luz dessa visão, a especificidade de uma ciência não deriva do tipo de *ponto de vista* peculiar que constrói sobre determinada realidade passível de ser investigada de diferentes ângulos. Para Durkheim, a cada ciência deve incumbir lidar com um tipo de fato pertencente a um pedaço da realidade sobre o qual detém uma espécie de “monopólio explicativo”. Sendo assim, se os conteúdos das teorias elaboradas pela ciência forem vistos como resultando de construção social caberá à sociologia da

ciência, e apenas a ela, explicá-los sem a contribuição, por exemplo, da psicologia. Durkheim (1967, p. 349) afirma que “se a sociologia existe, só pode consistir no estudo de um mundo ainda desconhecido, diferente dos explorados por outras ciências, esse mundo é um sistema de realidades ou nada é”. Este tipo de posição implica que a sociologia da ciência não desenvolve estudos complementares aos de outras ciências ou da filosofia. Uma ciência só logra legitimar sua existência caso seja a única capaz de apreender uma modalidade de causa (social) que se revela a única desencadeadora de determinados tipos de fato. Por isso Durkheim (1967, p. 19) encara o suicídio como fato — socialmente causado — para a ocorrência do qual as disposições orgânico-psíquicas, os estados psicopáticos, a natureza do meio físico etc. não contribuem.

A valer esse tipo de argumentação, o estudo científico da ciência só pode ser feito por uma e apenas uma ciência, de tal modo que não há lugar para a complementaridade entre estudos híbridos como o psicossocial, o político-econômico, o sociobiológico e assim por diante. Suprime-se artificialmente a dificuldade de demarcar, por exemplo, onde termina o psicológico e começa o social adotando-se a pressuposição de que a causa de cada tipo de fato só pode ser identificada por uma e apenas uma ciência. Desse modo, o fato científico é objeto de estudo de uma apenas uma ciência: da sociologia *ou* da psicologia *ou* da economia *ou* da biologia. É a suposição de existência de um fator determinante, a recusa a admitir a interdependência dos fatores, que permite a uma ciência postular o monopólio sobre ele.

Para poder justificar a tese que reduz a ciência a construção social, o *Programa Forte* precisa provar que é capaz — e que é o único capaz — de explicar como se formam e como são aceitos ou rejeitados os conteúdos das teorias científicas. Sendo tudo na ciência — do plano institucional ao cognitivo — fruto de fatores sociais, deixa de ser relevante promover qualquer modalidade de reconstrução racional. A concessão de monopólio explicativo a uma ciência sobre a realidade da ciência acarreta a redução do cognitivo ao fato — por exemplo, social ou econômico — investigado por essa ciência. Para Durkheim (1949, p. xii-xiii e 27), “tratar os fenômenos como coisas é tratá-los como *dados* que constituem o ponto de partida da ciência”. Tratar a ciência como *coisa* envolve encarar suas construções explicativas como fatos da vida social iguais a quaisquer outros, o que leva à supressão de uma esfera cognitiva com vida própria. Isso explica por que é difícil harmonizar o *Programa Forte* e as filosofias da ciência pós-positivistas a despeito de existirem alguns pontos de convergência entre eles. Não por acaso, Kuhn (2000, p. 110) rejeitou teses fundamentais do *Programa Forte* malgrado tenha sido considerado

uma de suas principais fontes inspiradoras.

Pelo tipo de conhecimento que está apta a produzir, a filosofia não tem como tratar a ciência como um *objeto* de estudo, não tem como proceder de modo similar aos das ciências que investigam a ciência. Como tem tradicionalmente feito, a filosofia pode aplicar modelos epistemológicos à ciência. Ou pode buscar reconstruir — como seria apropriado a uma disciplina que se auto-intitula filosofia da ciência — a atividade científica dispensando atenção aos mecanismos funcionais sem deixar de privilegiar a investigação dos componentes fundacionais. Com a ciência tem sido feitas diferentes coisas: torná-la objeto de estudo de ciências como a sociologia, a psicologia, a economia e a biologia; encará-la como uma atividade à qual devem ser aplicados modelos epistemológicos para direcioná-la; considerá-la um conjunto de práticas passível de ser filosoficamente examinado a fim de ser reconstruído de um modo que evite apartar-se dos modos efetivos de (re)produção da ciência. A dificuldade tem sido a de promover a integração entre tipos de estudo que *destacam* a ciência como uma construção eminentemente cognitiva, cabendo por isso promover sua reconstrução racional, e os que tornam os conteúdos científicos dependentes, em maior ou menor extensão, de fatores não cognitivos. Explicar os conteúdos por meio de causas sociais torna prescindível a reconstrução racional do mesmo modo que justificá-los à base de razões epistêmicas dispensa explicá-los causalmente.

No âmbito da filosofia da ciência é nítida a falta de acordo com relação às técnicas que devem empregadas, e com que grau de autonomia, para que se consiga fazer uma adequada reconstrução racional da ciência. A pretexto de evitar incorrer em descritivismo redundante que gera esterilidade, a filosofia da ciência tem sido praticada com um viés epistemologista que a descola da ciência real. E isso tem feito com que a maioria dos mais importantes filósofos da ciência confunda filosofia da ciência com epistemologia. A filosofia da ciência tem tendido a desconsiderar a ciência real por se dedicar a uma das seguintes tarefas: 1) identificar as condições de possibilidade do conhecimento em geral, incluída a ciência; 2) buscar os fundamentos epistêmicos do conhecimento científico; 3) indicar ao cientista de que modo, por meio de que dispositivos de validação, deve justificar resultados, teorias e explicações; 4) definir normativamente os padrões típicos de conduta na pesquisa. Alguns cientistas rejeitam a agenda da filosofia da ciência por advogarem, como faz Bridgman (1955, p. 83), que “a ciência é o que fazem os cientistas e que há tantos métodos científicos quanto homens de ciência”. Este tipo de redução do *ser* ao *fazer* decreta a inutilidade da filosofia da ciência tornando mais apropriadas as tentativas de explicar a ciência por meio de outra

ciência. Isto porque caracterizar o *ser* da ciência por seu fazer favorece o estudo de natureza empírica. Se o *ser* da ciência se confundisse com suas práticas visíveis não haveria lugar para a formação de várias e conflitantes filosofias da ciência, e as ciências que estudam a ciência poderiam ter seus resultados melhor controlados.

Reiterando a corriqueira indistinção entre filosofia da ciência e epistemologia, Reichenbach (1976, p. 4) atribui tarefa descritiva à epistemologia ao incumbi-la de lidar com “a estrutura interna do conhecimento e não com os traços externos que se mostram a um observador que não leva em conta o conteúdo dela”. Sendo assim, a epistemologia tem a capacidade de desvelar uma espécie de estrutura epistêmica profunda da ciência. Reichenbach (1976, p. 7) defende que, além da tarefa descritiva, a epistemologia pode perseguir outro objetivo por ele denominado de *tarefa crítica*: “o sistema de conhecimento é criticado; julgado com relação à sua validade e confiabilidade”. No entender de Reichenbach, “essa tarefa já é parcialmente executada na reconstrução racional, pois o conjunto fictício de operações que nele ocorrem é escolhido a partir do ponto de vista da justificabilidade; substituímos o pensamento efetivo por essas operações que são justificáveis, ou seja, que podem ser demonstradas como válidas”. Arremata Reichenbach que “a tendência a se manter em correspondência com o pensamento efetivo deve ser separada da tendência a obter pensamento válido; por isso temos de distinguir entre a tarefa descritiva e a crítica. O desafio é o de combinar a tarefa descritiva com a crítica sem fazer com que a segunda prevaleça impondo critérios que ignorem a realidade do que foi objeto de descrição.

Siegel (1980, p. 307) confia ao filósofo da ciência “a tarefa de avaliar os produtos da investigação científica, de estabelecer o importe epistemológico desses produtos”. Sendo a missão do filósofo assim concebida, acaba se mostrando pouco dependente da ciência real. É questionável que os critérios de avaliação do filósofo tenham legitimidade para se sobrepor aos postos em prática pelo cientista. Preservando a vetusta distinção entre *ars probandi* e *ars inveniendi*, Siegel (1980, p. 310) defende que as “decisões científicas são uma coisa e a justificação das decisões científicas, outra [...] isto porque buscamos, no contexto da justificação, aferir a força justificadora das razões dos cientistas para adotar [uma dada teoria]; uma compreensão que nos esclareça por que essas razões são boas razões”. É claro que conferir ao filósofo a prerrogativa de caracterizar e identificar “boas razões” equivale a autorizá-lo a estatuir critérios de avaliação que ganham autonomia, ainda que relativa, frente à ciência real. Conceder esse poder ao filósofo da ciência favorece o descasamento entre a ciência *pensada* e a *feita*. Por isso se formam filosofias da ciência que, sob a égide de alguma forma de “*platonismo epistemológico*”,

formulam exigências de fundamentação epistêmica às quais a ciência não tem como satisfazer. Daí o nítido contraste entre o “otimismo metodológico” com que são conduzidas as rotinas de pesquisa e o “pessimismo epistemológico” com que os procedimentos de validação, real ou supostamente empregados pelos cientistas, são escrutinados pelos filósofos.

Tal qual vem sendo produzida — sem qualquer impacto sobre a ciência real — é cabível indagar a quem se dirige a filosofia da ciência. Depois de defender a autonomia da filosofia da ciência e de afirmar que, “dada a proveniência de seus problemas, não é parasita da ciência”, Winch (1976, p. 20) sustenta a tese polêmica de que “a força motriz da filosofia da ciência provém da própria filosofia, e não da ciência”. Por essa óptica, a filosofia da ciência se desobriga de buscar enraizamento na ciência real para suas teorias. Esse tipo de visão tem contribuído para que a filosofia da ciência se torne, *in extremis*, uma espécie de “tribunal epistemológico” da ciência. Kuhn (1977, p. 13) faz a crítica procedente de que “as filosofias da ciência e do direito se singularizam por se reportarem a áreas sobre as quais o filósofo enquanto filósofo conhece pouco”. Cabe, entretanto, observar que para justificar sua tese Kuhn necessita demonstrar que sabe como essas áreas da ciência efetivamente funcionam e por que não são pertinentes as reconstruções filosóficas. Só que isso precisa ser feito, por maior que seja a intimidade com *uma* ciência ou com sua história, no plano metacientífico. Conferir substrato metacientífico — resultante do acompanhamento da ciência real — às teses sobre a ciência é complicado tanto para filósofos quanto para cientistas. Kuhn é de opinião que a história da ciência pode ajudar a superar o enorme fosso entre a filosofia da ciência e a própria ciência. É discutível que colocar a história da ciência entre a filosofia da ciência e a ciência real seja suficiente para se chegar à filosofia da ciência, ou seja, a uma filosofia estribada no ser e no fazer da ciência.

É tarefa complicada comparar as filosofias da ciência em virtude de pouco se reportarem aos fatos constitutivos das rotinas científicas de pesquisa. A maioria dos filósofos da ciência *aplica* conceitos gerais à ciência por pensá-la como uma unidade, como uma atividade uniformemente praticada. Poucos promovem efetivas reconstruções sincrônicas das estruturas e diacrônicas dos processos. Só no século passado se passou efetivamente a conferir papel fundamental à história, à apreensão da natureza dos processos que caracterizam o evoluir das ciências maduras. Observe-se, no entanto, que apesar de o positivismo ser associado a uma visão a-histórica de conhecimento, Comte (1908, v. 2, p. 236-7) é pioneiro na defesa da tese de que “a filosofia da ciência não seria convenientemente estudada, sob pena de conduzir a enfoques vagos e estéreis, se separada de sua história; em

sentido inverso, a história isolada dessa filosofia seria inexplicável e ociosa”.

Hanson (1962, p. 582) é de opinião que “para o filósofo, as histórias da ciência são geralmente pouco elucidativas porque, como resultado de sua caótica dispersão, nunca refletem de modo monocromático: delas só espectros de conceitos e argumentos resultam”. Hanson conclui que para o historiador, as análises filosóficas formais são normalmente consideradas vazias e para o filósofo, os compêndios factuais do historiador parecem cegos. Pode-se melhor compreender a dificuldade de a filosofia da ciência conferir importe metacientífico às suas reconstruções atentando-se para a observação de Hanson (1962, p. 581) de que “a filosofia da ciência é, como todas as filosofias, não apenas ensaio e recitação do que é feito e dito; é também uma análise e uma avaliação da racionalidade e justificação lógicas do que os cientistas fazem e dizem [...] não cabe tentar se despreocupar com a validade de um argumento recitando fatos tirados da história da ciência”. Estas considerações sublinham os entraves à construção de uma teoria filosófica da ciência historicamente embasada.

As supracitadas críticas de Kuhn não levam na devida conta que a filosofia, para evitar a redundância descritiva, é desafiada a introduzir conceitos que não se fazem presentes nas práticas científicas. Conceitos como, por exemplo, o de ‘base empírica’, ‘impregnação teórica da observação’, ‘nomológico-dedutivo’, ‘inferências ampliativas’, ‘crise’, ‘ciência normal’, ‘paradigma’ etc. não fazem parte do jargão dos cientistas, não figuram na veiculação dos conteúdos científicos. Isso não impede que sejam introduzidos e empregados pelo filósofo como ferramentas capazes de proporcionarem uma profícua reconstrução da ciência tal qual produzida. O problema é que há casos em que a falta de confirmação empírica — como o exemplifica a pretensão de prover uma explicação social dos conteúdos — justifica caracterizar a teoria da ciência como extrínseca ao *ser da ciência*. Para ser possível determinar se o cognitivo e o social atuam separadamente, a ponto de a parte institucional poder ser compreendida independentemente da cognitiva e vice-versa, é necessário acompanhar a ciência real. E no caso de o cognitivo e o social se mostrarem inseparáveis, a conclusão é a de que filosofia e sociologia têm construído teorias erradas, ou pelo menos parciais, sobre a ciência. Havendo interdependência funcional, não dá para defender o dualismo entre a via da reconstrução epistêmica da filosofia e a da explicação causal provida pela sociologia.

A reconstrução racional pressupõe uma nítida separação entre contexto da justificação e contexto da descoberta, ao passo que a explicação científica da ciência pode reduzir a ciência a seu contexto da descoberta. A separação entre *ways of*

discovery e *ways of validation* — como os denomina Hempel (1965, p. 83) — não tem evitado grandes divergências entre os filósofos no que concerne à natureza e à justificação da reconstrução da ciência; há controvérsias até a respeito do que cabe precisamente reconstruir no domínio estrito da *ars probandi*. As filosofias da ciência se desentendem até com relação às técnicas que devem preferencialmente utilizar na reconstrução da ciência. Não conseguem sequer concordar quanto ao grau de liberdade reconstrutiva que podem ambicionar vis-à-vis os fatos, eventos, processos e estruturas da ciência real. Caso procure evitar a aplicação de idealizações epistemológicas à ciência, o filósofo enfrentará o desafio de forjar um tipo de reconstrução que tenha poder de elucidação sem deixar de buscar embasamento descritivo na diversidade das práticas científicas.

Não há como conceder “monopólio explicativo” a uma das ciências que estudam a ciência nem “monopólio reconstrutivo” à filosofia da ciência em virtude de diferentes tipos de investigação metacientífica se mostrarem admissíveis. A ciência pode ser encarada como uma atividade que se destaca pela aplicação de um método especial ao estudo de diferentes modalidades de fato bem demarcadas. Como um processo psicossocial que se desenrola em um comunidade submetida a mecanismos institucionais que regulamentam a reprodução de suas atividades; nesse caso, constitui mais um fato (social) sem nada que a singularize como encarnação maior dos princípios da racionalidade. É igualmente cabível estudar antropologicamente os laboratórios científicos como ambientes que criam modalidades de conduta submetidas a determinados rituais considerados indispensáveis à *forma de vida* genericamente chamada de ciência. Pode-se também destacar na ciência os mecanismos de avaliação que selecionam o que é veiculado nas revistas especializadas e os meios através dos quais são socializados os resultados que se pretendem científicos. Apesar de alguns desses tipos de estudo poderem ser feitos recebendo algum respaldo das evidências empíricas, a pouco de efetivamente explicativo têm chegado. Em tese, as várias formas de abordagem da ciência deveriam se mostrar complementares. Isso não ocorre porque é forte a tendência a destacar um tipo de fato sobre a ciência em detrimento de outros. Ademais, não há como perseguir a cabal explicação sociológica dos conteúdos sem desqualificar a problemática filosófica da justificação epistêmica. Clarificações conceituais e reconstruções racionais urdidas pelo filósofo despontam irrelevantes para estudos (pretensamente) científicos da ciência.

A natureza dos debates travados entre filósofos e sociólogos da ciência nas chamadas *science wars*, deixa claro que a discordância de fundo entre eles concerne à natureza da atividade científica. Há um insuperável dissenso ontológico a respeito

de quais são os traços distintivos — racionais ou sociais — da ciência. E não há como superá-lo atentando apenas para propriedades, estruturas ou processos observáveis da atividade científica. A única maneira de arbitrar as divergências entre teorias sobre a ciência — entre a puramente epistemológica e a redutivamente sociológica — consiste em buscar identificar o embasamento metacientífico de cada uma, isto é, em determinar o quanto cada uma se estriba na ciência real. Caso não possuam conteúdo metacientífico especificável não se tem como compará-las com o fito de estabelecer méritos relativos.

Pickering (1995, p. 3) encara a atividade científica como uma *forma de cultura*. Tomando ‘cultura’ em sentido lato, Pickering entende que denota coisas tão diversas quanto “habilidades e relações sociais, máquinas e instrumentos assim como fatos e teorias”. Se a atividade científica envolve a inextricável associação desses componentes heterogêneos, impõe-se definir que área do conhecimento pode se encarregar do quê. A filosofia da ciência é incapaz de dar conta da ciência na sua totalidade; o mesmo se pode dizer de cada uma das outras ciências que estudam a ciência. Uma filosofia da ciência que não se limite a ser epistemologia aplicada, que pretenda ter vocação reconstrutiva, não pode prescindir dos resultados obtidos nos domínios que se propõem a cientificamente estudar a ciência. Se a filosofia faz *reconstruções racionais* e as ciências que investigam a ciência elaboram *explicações causais*, o desafio consiste em articulá-las. *Reconstruções* (epistêmicas) não podem *in abstracto* caracterizar a racionalidade científica, encarando-a *sub specie aeternitatis*, uma vez que precisam também acompanhá-la em ação e em construção nas variadas atividades de pesquisa. Em contraposição, *explicações* (causais) voltadas para a identificação das funcionalidades sistêmico-institucionais podem elucidar aspectos importantes desde que não deixem de imbricá-los com a problemática da racionalidade científica vinculada ao desafio da justificação epistêmica. Havendo diferentes estudos *sobre* a ciência com a manifesta intenção de se atrelarem à realidade da ciência, não podem deixar de absorver os resultados uns dos outros. Com isso, emerge a complexa problemática da interação entre disciplinas. Se alcançada, a efetiva integração entre reconstruções (filosóficas) e explicações (científicas) da ciência pode ser uma forma de evitar tanto o epistemologismo/cognitivismo quanto o sociologismo, o psicologismo, o economicismo e o biologismo.

2. O que há de observável na ciência?

Carnap (1967, p. 333) elabora um argumento instigante, e aparentemente simplificador, sobre o caso hipotético de “dois geógrafos, um realista e outro idealista,

aos quais se dá a missão de encontrar uma montanha supostamente localizada em algum ponto da África”. Sustenta que chegarão ao mesmo resultado (positivo ou negativo) independentemente de ela ser pura lenda ou ter existência real. Entende Carnap que “em física, assim como em geografia, há critérios para o conceito de realidade — chamada de realidade empírica — que sempre levam a resultados definidos independentemente das convicções filosóficas do pesquisador”. É controverso que prevaleça, principalmente fora das ciências referidas por Carnap, um consenso em torno do que se deve tomar por realidade. Adaptando a passagem de Carnap à filosofia da ciência, podemos imaginar dois filósofos da ciência — um empirista e outro racionalista — aos quais se dá a missão de identificar os *traços distintivos* da racionalidade científica. A despeito de suas divergências epistemológicas, deveriam chegar aos mesmos resultados básicos sobre a “realidade da ciência”. Como isso não acontece, é fundamental determinar as causas das “divergências ontológicas”. Que razões impedem os filósofos da ciência de compartilharem um *critério de realidade* quando se dedicam a reconstruir a ciência em termos funcionais e/ou fundacionais. Se o conceito de *realidade* (científica) é variável, dependente da óptica epistemológica adotada, não tem como levar à identificação dos mesmos fatos, eventos e propriedades. Consequência disso é que deixa de ser possível chegar a resultados compartilhados e comparáveis em filosofia da ciência.

Pode-se afirmar que um astrônomo que hoje defenda a teoria geocêntrica não é um astrônomo dissidente — simplesmente não é um astrônomo. Em contraposição, os filósofos elaboram teses excludentes sobre a ciência sem que se consiga objetivamente determinar quem está com a razão, que reconstrução encontra (maior) respaldo na ciência real. Inexistindo *destruição criadora* na filosofia da ciência, sendo impraticável decretar obsolescências metateóricas, tudo que se propala *sobre* a ciência pode se mostrar defensável desde que argumentado com coerência e solidez epistemológicas. É difícil apontar, de Bacon a Mach, de Popper a Laudan, quais os “Ptolomeus” da filosofia da ciência.

Compondo-se a filosofia da ciência de teorias que se reportam a propriedades inobserváveis, o que se toma por “realidade da ciência” é fruto do conjunto específico de pressuposições ontológicas adotado. As divergências entre as filosofias da ciência se manifestam já no ponto de partida quando um *ismo* faz a opção por determinado quadro ontológico que o leva a identificar como distintivos traços do ser e do fazer da ciência que são relegados por outro *ismo*. Os realistas acreditam que o objetivo da ciência é fornecer uma descrição verdadeira do mundo. Por sua natureza reconstrutiva, a filosofia da ciência não tem como pretender que

suas metateorias atinjam tal meta. A filosofia não tem como ficar atrelada a uma *base descritiva* fidedignamente formada por mais que precise partir dela e a ela se referir continuamente. As reconstruções que a filosofia tem feito da ciência não se ancoram no que desponta “visível”, já que são teorias de segunda ordem sobre propriedades e eventos inobserváveis. O que se pode considerar parcialmente observável na ciência — o *overt behavior* dos cientistas enquanto pesquisam, os procedimentos de avaliação publicamente adotados pela comunidade científica, os processos institucionais de apoio à pesquisa etc. — não é parte importante da reconstrução racional tal qual concebida e elaborada pelo filósofo. Por mais que os físicos formulem teorias sobre inobserváveis como átomos, elétrons, *quarks*, *leptons* etc., referem-se, boa parte do tempo, ao que pode ser direta ou indiretamente observável. Já os filósofos da ciência postulam o tempo todo a existência de atributos, mecanismos e propriedades inapreensíveis na superfície visível da atividade científica. Inexistindo controle sobre o que se propala sobre inobserváveis, é enorme o risco do teorismo conducente a uma infértil *proliferação* de *ismos*. As muitas vertentes da filosofia da ciência produzem, na falta de filtros objetivos de seleção, mais desorientação que pluralismo enriquecedor. O que está em questão é determinar em que medida o valor do conhecimento — filosófico ou não — sobre a ciência precisa ser estabelecido à luz do que se mostra observável na ciência, do que as práticas de pesquisa revelam.

Não podendo a busca de conhecimento se adstringir ao observável, o desafio consiste em separar as reconstruções que, sem servilismo descritivo, se enraízam na ciência das filosofias que aplicam modelos epistemológicos à ciência desconsiderando a realidade dela. Sendo inobserváveis partes fundamentais do que o filósofo toma por “realidade da ciência”, o que está em questão é saber como, por que meios, se pode constatar a existência delas com o fito de tentar conhecê-las. A postulação de propriedades, estruturas e processos inobserváveis faz parte do processo de busca de conhecimento. Algumas teorias científicas que postulam entidades inobserváveis se mostram *empiricamente bem-sucedidas* e chegam a fazer previsões com sucesso sobre o comportamento dos objetos no mundo observável. O mesmo não se pode dizer das ciências sociais, infestadas de teorias que reivindicam a existência de entidades inobserváveis — anomia, alienação, intenção, motivação, ego, id, superego, funções manifestas e latentes etc. — sem chegar a resultados compartilhados nem mesmo no interior de uma mesma escola de pensamento. A filosofia, mesmo que da ciência, se mostra mais parecida com as ciências sociais no que se refere ao compartilhamento de escolhas ontológicas.

O pouco que na ciência desponta observável resulta de se encará-la como cons-

tituída essencialmente de fatos psicossociais e eventos de natureza marcadamente comunitária, de rituais institucionalizados de interação entre seus praticantes, de mecanismos econômicos de alocação de recursos em busca de resultados instrumentalizáveis ou da formação de microssistemas de poder. O que o filósofo propala *sobre* a ciência é insuscetível de controle observacionalmente exercido. Se o propósito do filósofo é *reconstruir* a ciência, não o de aplicar um modelo epistemológico a ela, as várias dimensões da ciência terão de ser levadas em consideração por mais que incumba a outras áreas do conhecimento lidar com elas. O desafio é definir que disciplina pode se encarregar de buscar a integração entre os vários conhecimentos *sobre* a ciência. O difícil é tentar fazer a integração sem se transformar em estudo multidisciplinar generalista, incapaz de efetivamente promover a articulação dos resultados gerados em cada disciplina dedicada ao estudo da ciência.

É compreensível que os mais importantes termos da filosofia da ciência não sejam genuinamente referenciais. O problema é que também não o são os das ciências que estudam a ciência. As sentenças teóricas das ciências que investigam a ciência não têm como ser interpretadas em termos de seu significado literal. É difícil apontar os fatos específicos a que se refere precisamente a tese que decreta que os conteúdos da ciência são socialmente construídos. A dificuldade de aferir a postulada cientificidade deste tipo de tese — defendida por uma *acreditada* ciência — não é muito menor que a envolvida na avaliação do que as filosofias proclamam sobre a ciência. Em razão de os mecanismos e procedimentos fundamentais envolvidos na cognição não serem observáveis, a filosofia da ciência se considera autorizada a propor aqueles que seriam os modos epistemicamente *recomendáveis* de avaliar ou justificar os resultados alcançados. Fugindo da diversidade indomesticável, a filosofia deixa de se preocupar em detectar o que há de comum aos vários modos de obter resultados nas mais diferentes ciências. Opta por aplicar à ciência modelos epistemológicos postulantes de universalidade.

A dimensão psicossocial e a funcional-institucional do sistema de produção do conhecimento científico se conectam a complexos processos de tomada de decisão que levam à aceitação ou rejeição de teorias, explicações e resultados nas várias ciências. O que pode explicar essas dimensões da atividade científica está longe de poder se basear no que é observável. São grandes as dificuldades até para identificar os mecanismos básicos que distinguem o *modus operandi* ou o *modus faciendi* da ciência. Por isso o estudo sociológico, o psicológico e o econômico da ciência não têm se mostrado mais respaldados na ciência real que o filosófico. Se as propriedades e os mecanismos postulados não têm sua existência *realmente* esta-

belecida, fica difícil controlar o valor metacientífico da teoria (*sobre* a ciência) que ambiciona explicar como atuam. Tomemos como exemplo a incomensurabilidade tal qual ficou associada aos nomes de Kuhn e Feyerabend. Se teorias competidoras não têm como ser adequadamente comparadas a fim de determinar qual delas se ajusta melhor aos fatos, se está diante de fenômeno que, insuscetível de observação, só pode ser identificado reconstruindo, com expertise historiográfica, o eixo diacrônico dando atenção especial a momentos emblemáticos do evoluir da produção científica.

O endosso do realismo metacientífico exige que as teorias *sobre* a ciência se mostrem objetivamente avaliáveis por mais que não se logre qualificá-las de verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras. A aferição é fundamental para que se possam indigitar méritos relativos, para que se tenha como apresentar uma teoria sobre a ciência como superior a outra. Para que as teorias *sobre* a ciência possam *aspirar* a ser verdadeiras, ou ao menos encontrarem respaldo na realidade da ciência, é necessário que os entes inobserváveis postulados, caso da incomensurabilidade, possam ter sua existência inequivocamente estabelecida. Se alcançável, uma metateoria filosófica verdadeira seria a que demonstra ter a capacidade de reconstruir os traços epistêmicos distintivos da ciência. *Mutatis mutandis*, as teorias das ciências que estudam a ciência precisariam comprovar de que modo os conteúdos científicos possuem vínculos de dependência para com fatores não cognitivos. Caso o filósofo da ciência adotasse o realismo semântico, os termos teóricos, não observacionais, que aparecem nas teorias sobre a ciência deveriam fazer referência a realidades existentes; e isso envolve interpretá-las e julgá-las de modo realista. Se perfilhasse o realismo epistemológico, as teorias sobre a ciência interpretadas de forma realista deveriam se mostrar passíveis de confirmação para poderem almejar ser verdadeiras. Pode inexistir justificativa para exigir das reconstruções filosóficas da ciência que satisfaçam a esses dois tipos de (meta)realismo, mas não dos estudos que pretendem ter o estatuto de *ciência da ciência*.

Os antirrealistas defendem uma atitude diferente com relação às asserções científicas dependendo de serem acerca das partes observáveis ou das partes inobserváveis da natureza, de tal modo que devemos permanecer agnósticos quanto à verdade das últimas, mas não quanto à das primeiras. Assim, o antirrealismo pressupõe que podemos dividir os enunciados científicos em dois tipos: os que são acerca dos processos e entidades observáveis e os que não o são. O problema é que na construção do discurso filosófico sobre a ciência não há como fazer tal separação, já que não há genuína referência a entidades e propriedades observáveis. A questão é saber se a filosofia da ciência tem condições de justificar seus

compromissos ontológicos postulando, por exemplo, a existência de um inobservável por sua ligação com o que é observável. Entidades como classes sociais não são observáveis, mas sua existência pode ser detectada identificando-se formas de comportamento e modos de pensar uniformes e compartilhados entre indivíduos com status considerado similar à luz de critérios, entre outros, como o da renda. Diante da dificuldade de estabelecer vínculos entre a superfície observável da ciência e a malha cognitiva invisível, a filosofia da ciência acaba enveredando pela ampla aplicação de conceitos epistemológicos à ciência a pretexto de *reconstruí-la*.

Por empregar a filosofia da ciência quase que exclusivamente termos teóricos para discorrer sobre a ciência, não é possível fazer com que sejam *interpretados* com base nos observacionais que, em tese, não suscitam dificuldades com relação a seus significados por se referirem diretamente à experiência. Sendo assim, o desafio consiste em disciplinar e justificar o uso de termos teóricos. Em tese, a função das teorias *sobre* a ciência, sobre o estatuto cognitivo das teorias científicas, é a de prover uma compreensão de como as coisas realmente são ou funcionam na ciência. Não sendo instrumentos capazes de antecipar o que fará o cientista, ou os desdobramentos dos resultados por ele obtidos, precisam ter comprovado valor (meta)explicativo. Se teorias científicas diferentes são incomensuráveis, no sentido de que não há conjunto de proposições observacionais teoricamente neutras com poder para justificadamente decidir a favor de uma delas, mais ainda o são as teorias, filosóficas ou não, elaboradas sobre a ciência. A consequência da incomensurabilidade — a verdade científica objetiva não é alcançável nem mesmo ao nível dos observáveis — se aplica perfeitamente à filosofia da ciência. Entre as filosofias da ciência e as “ciências da ciência” subsiste incomunicabilidade em virtude de jamais conseguirem ser complementares e de chegarem a resultados que se excluem.

As filosofias da ciência que são erigidas sob uma base de inobserváveis não têm como ser avaliadas por sua maior ou menor proximidade com o que a ciência *de facto* é e faz. Central no debate entre o realismo e o antirrealismo, a distinção entre coisas observáveis e inobserváveis não tem como ser aplicada à filosofia da ciência, já que suas teorias não se submetem a condicionantes ontológicas que restringem a atribuição de existência a inobserváveis. Tudo seria mais controlável se a busca de conhecimento sobre a ciência pudesse ser feita de um modo que os inobserváveis se articulassem com observáveis por meio de regras de correspondência. Não sendo isso exequível, torna-se problemática qualquer modalidade de realismo metacientífico. Encarada como constituída de fatos e eventos, a ciência forma um *objeto* de estudo passível de ser investigado *cientificamente*; deixa de ser concebida

como uma teia cognitiva a ser epistemologicamente reconstruída. Nesse caso, é cabível exigir que seja retratada em conformidade com exigências realistas, de tal modo que as teorias sobre a ciência sejam julgadas por sua adequação à realidade da ciência.

Colocamo-nos contra a tendência a confundir filosofia da ciência com epistemologia porque só a primeira tem a obrigação de se submeter a crivos de avaliação impostos pelo acompanhamento das práticas científicas. A epistemologia não está impedida de se voltar para a ciência real — sobretudo em busca de exemplificação emblemática —, mas isso não é essencial para o tipo de investigação a que se dedica. Entendemos que não há como ser filosofia *da* ciência sem acatar a exigência de indicar de que modos as teorias sobre fatos, propriedades e eventos inobserváveis da ciência podem ser aferidas e, de algum modo, controladas pela ciência de carne e osso. Epistemólogos que se auto-intitulam naturalistas pretendem investigar o conhecimento empiricamente no espírito do que fazem os físicos e os biólogos com seus objetos de estudo. Para esse grupo de epistemólogos, refletir sobre o conhecimento não é diferente de tentar explicar um fenômeno natural. Com isso, assumem uma posição contrária à das tradicionais teorias do conhecimento que se dedicaram a prescrever regras pretensamente universais a serem invariavelmente seguidas. Abrindo-se espaço para estudos psicológicos, sociológicos, biológicos, linguísticos sobre os processos e mecanismos envolvidos nos cursos efetivos de produção de conhecimento, o desafio é superar a clivagem entre *justificar epistemologicamente* e *explicar cientificamente* o fato de que na produção do conhecimento se vai sempre, como advoga Quine (1969, p. 83), de um *meager input* para um *torrential output*. A tentativa de explicar de modo naturalista como a teoria se relaciona com fatos, como vai além da evidência disponível, não torna inútil a problemática da justificação epistêmica. A maneira com que o *output* — a “simples” descrição da realidade ou uma teoria sobre ela — ultrapassa o que é *dado* no *input* formado pelas informações obtidas por meio de nossos órgãos sensoriais pode ser estudada como fato psicológico, sociológico, biológico e/ou como algo que também demanda justificação epistêmica. Pode-se dar destaque à psicologia, como faz Quine, sem deixar de reconhecer que a transição do *input* para o *output* precisa também ser discutida como fato social e biológico. Sem jamais negligenciar a problemática de se havia ou não boas razões para do *input* extrair determinado *output*. Abandonada qualquer forma de normativismo, o que está em questão é fazer a descrição fidedigna e prover a explicação causal dos fatos e fenômenos envolvidos no processo de produção do conhecimento (científico). Se alcançado, o sucesso do programa naturalista acaba por tornar desimportante a filosofia da

ciência.

Bloor (1991, p. 5) propõe uma concepção sócio-naturalista: “em vez de definir conhecimento como crença verdadeira — ou talvez crença verdadeira justificada — o sociólogo o entende como “o que quer que as pessoas considerem conhecimento”. E acrescenta: “naturalmente, conhecimento deve se distinguir da mera opinião e isso é feito reservando-se a palavra ‘conhecimento’ para o que é coletivamente endossado, sendo o individual e o idiossincrásico considerados meras crenças”. Tal tipo de argumentação é incompatível com qualquer filosofia da ciência que atribua papel relevante aos critérios epistêmicos de avaliação ou justificação das explicações científicas. Sendo fornecida pela sociologia uma cabal explicação científica dos conteúdos teóricos da ciência, caracterizado como conhecimento o que se *toma por* conhecimento, passa a ser prescindível a reconstituição lógico-epistemológica da ciência. Em contraposição, a eventual constatação do fracasso do projeto de *explicar cientificamente a ciência* não é justificativa para que a *reconstrução* que prioriza a dimensão epistêmica da ciência desconsidere o que a ciência *de facto* é e faz. A filosofia da ciência que postula a existência de mecanismos inerentemente inescrutáveis, que impinge um modelo epistemológico às variadas práticas de pesquisa, elabora metateorias que se mostram impermeáveis ao crivo da ciência real.

Putnam (1996, p. 463) observa que “filósofos tão diferentes quanto Popper, Lakatos, Carnap e, para nomear figuras mais recentes, Wolfgang Stegmüller e Dudley Shapere, têm proposto modelos de aceitação de teoria que pretendem se ajustar a toda a ciência”. Às vezes, esses modelos aspiram também a “demarcar”, como destaca Putnam, o científico do não científico ou a explicar o crescimento do conhecimento. O que leva à proposição desses diferentes modelos? E por que nenhum deles, como indaga Putnam, se ajusta perfeitamente às teorias científicas? A falta de atrelamento à ciência tal qual praticada explica parcialmente esse fato. Cabe, contudo, reconhecer que o acompanhamento das diversas e desniveladas ciências dificilmente contribui para diminuir a proliferação de teorias sobre a aceitação de teorias. Putnam enfatiza as limitações da filosofia quando afirma que “mesmo que fosse uma ciência não se poderia esperar que fosse capaz de modelar perfeitamente um fenômeno tão complexo quanto o da aceitação de teoria até mesmo em um único caso [...] e a filosofia está longe de ser uma ciência”. Esta análise sublinha o truísmo de que a filosofia não tem como acalantar a pretensão de ser “ciência da ciência”. Mas se a filosofia pouco ou nada submete suas teorias sobre a ciência ao crivo da ciência tal qual praticada, mesmo quando se debruça sobre um problema específico como o relativo a como se dá a aceitação de uma

teoria, então o desafio consiste em definir de que modo devem ser arbitradas as divergências que se eternizam na filosofia da ciência.

Em busca de autonomia para o tipo de estudo que realiza sobre a ciência, o filósofo pode argumentar que a aceitação ou rejeição de determinada teoria pode ficar à mercê, em uma situação específica, de contingências históricas, mas que a *aceitabilidade* ou *rejeitabilidade* precisam ser definidas independentemente de “lógicas situacionais”. A dependência ao contexto faria com que tudo fosse definido caso a caso; até as práticas científicas na sua dimensão institucional se tornariam fragmentárias — desprovidas das uniformidades, das recorrências e das longas durações — a ponto de se inviabilizar qualquer pretensão de estudá-las cientificamente. Quão boa é a evidência em apoio a esta ou aquela teoria pode ser individualmente definido, mas não *o que conta* como arrimo nos mais diferentes contextos e circunstâncias. Condições sociais podem ser importantes para sacramentar teorias crescentemente confirmadas. No entanto, se o endosso específico de *T* não respeitou os requisitos gerais de aceitabilidade, cabe procurar saber o que ocorreu. Isto porque se está diante de uma dissonância cognitiva entre o princípio geral e o caso concreto.

Não se trata de enrijecer a distinção entre cognitivo e social, mas de evitar reduzir um ao outro procurando identificar a missão que cada um realmente cumpre. Sem apreender o papel desempenhado respectivamente pelo racional e pelo social, ou se propõem “misturas genéricas” ou se abraça tácita ou abertamente alguma forma de reducionismo. A questão é saber se há méritos cognitivos qualificáveis de intrínsecos ou se é sempre necessário remeter-se a variáveis contextuais ou comunitárias para se entender o que promoveu a aceitação ou rejeição de uma teoria. Uma coisa é a sociedade tornar possível a busca de conhecimento provendo as condições materiais e culturais indispensáveis, outra é pensar que o que se valida como conhecimento depende *causalmente* de fatores ou condições sociais. O maior ou menor influxo atribuído ao fator social sobre a justificação dos conteúdos científicos define o que pode a filosofia pretender reconstrutivamente fazer com a ciência.

A manifesta crise em que se encontra a filosofia da ciência é causada pelo dissenso em torno do tipo de tarefa que lhe cabe cumprir. Apesar de demandar uma base descritiva capaz de apreender fidedignamente as práticas e procedimentos da ciência real, a reconstrução da ciência não pode se deter nessa etapa. Tampouco pode começar com uma descrição geral para desaguar em formas de prescrição abrangente. Em nome de um meliorismo procedimental ou da provisão de fundamentos mais sólidos, os filósofos têm tendido a subordinar o que a ciência

tem mostrado *ser* ao que *deveria ser*. Operam a transição, como apontou Hume (1969, p. 521), do *ser* para o *dever-ser* de forma injustificada. Cumpre, no entanto, reconhecer que a filosofia que se limita a descrever a atividade científica carece de relevância. Merece ter o estatuto de filosofia da ciência questionado, o estudo que se propõe a *reconstruir* a ciência ignorando-lhe a realidade; e também o que defende procedimentos reputados *in abstracto* superiores aos empregados a ponto de fazer as credenciais epistêmicas se sobreponem às práticas científicas consuetudinárias. Para que a filosofia da ciência tenha natureza reconstrutiva precisa, sem incorrer no descritivismo redundante, se mostrar de algum modo *controlável* à luz do que revela o reconstruído. Do contrário, a reconstrução se resumirá a um exercício de análise conceitual da ciência subordinado a um modelo epistemológico.

Pode-se recorrer à história da ciência à procura de exemplos que minem a propensão dos filósofos a conferir validade universal aos modelos epistemológicos que aplicam à ciência. O questionável é buscar na ciência regularidades ou uniformidades com objetivo de transformá-las em modos inevitáveis de se fazer ciência. O que tem sido historicamente (feito) não define logicamente o que poderá ser (feito). Isso limita o alcance das evidências recolhidas por meio do acompanhamento da ciência real. A filosofia da ciência precisa dar a elas atenção especial, mas não pode a elas se confinar em razão de acalantar a ambição de reconstruir a ciência. Sendo problemática a generalização fundada no que se constata nas práticas de pesquisa, a ciência deve ser encarada como um *quid facti* cujos modos de ser praticada podem funcionar como uma “navalha de Ockam” capaz de escanhoar a densa “barba de Platão” onde se aninham as tantas teorias filosóficas da ciência. O que não se justifica é operar a transição do *é* para o *deve*, pois como salienta Poincaré (1919, p. 236) “não se pode conceber um silogismo no qual as duas premissas estejam no indicativo e a conclusão no imperativo”. Ressalva Poincaré que isso não impede que “se conceba um silogismo construído da seguinte forma: faça isso, ou, quando não se faz aquilo, não se pode fazer isto, portanto, faça aquilo”. Sua conclusão é a de que “raciocínios similares não estão fora da alçada da ciência”. Análises como as de Hume e Poincaré mostram que não há base para se transformar os traços funcionais detectados na atividade científica em propriedades essenciais. Em termos gerais, cabe reconhecer que não há inevitabilidade que possa ser estabelecida pelo acompanhamento da história, seja científica ou global.

Visto que não há disciplina que consiga tratar da ciência na sua totalidade, a filosofia se condena a dissecar na ciência o que se mostra abordável por meio de seu instrumental conceitual e de sua expertise epistemológica. Contudo, antes mesmo

de ter início a atividade reconstrutiva já surge a questão de se, por exemplo, a justificação epistêmica dos conteúdos científicos pode ser tratada de forma *a-histórica* ou se envolve também reconhecer que possui vínculos de (inter)dependência para com fatos sociais e fatores institucionais. Uma coisa é encarar a ciência como um conjunto de *fatos* estudáveis sincrônica e diacronicamente por outras ciências, outra bem diferente é concebê-la como fruto de processos e procedimentos cognitivos que justificam resultados submetendo-os a crivos epistêmicos autônomos. Em virtude de uma genuína *reconstrução* filosófica da ciência precisar se atrelar ao reconstruído, vê-se obrigada a levar em conta os resultados obtidos nos outros domínios que investigam a ciência.

A filosofia geral não precisa indicar a que *segmentos específicos* da realidade se reporta. O mesmo não se pode dizer de filosofias como a da ciência, da arte, da história, da religião, da mente, da tecnologia etc. Por mais que se dediquem a experimentos mentais, a clarificações conceituais ou a racionais, essas filosofias não podem deixar de se remeter a campos específicos e delimitáveis de fatos. Sendo esse o caso, os estudos feitos por essas filosofias deveriam, em tese, ter seus resultados controlados e aferidos por evidências encontráveis nos diferentes domínios da realidade a que se referem os termos das proposições de suas teorias. Entretanto, não é isso que ocorre. As filosofias da ciência pouco submetem suas *reconstruções* ao crivo dos fatos constitutivos da ciência real. Tendem a se descolar das práticas científicas, a desconsiderar a multiforme realidade da ciência, elaborando visões de ciência que, em muitos casos, resultam de modelos idealizados concebidos no cadinho, do “platonismo epistemológico”.

Não é em si mesmo um problema o fato de os conceitos utilizados pelo filósofo da ciência — teoria, lei, explicação, evidência, justificação, indução, modelo, registro observacional, corroboração, quebra-cabeça, contraexemplo, anomalia, incomensurabilidade, crise, paradigma etc. — não se fazerem presentes nos enunciados científicos. Pertencendo ao vocabulário das reconstruções, precisam se mostrar proficientes na função de desvendar mecanismos e fenômenos que, ausentes da superfície visível das práticas científicas, se revelem fundamentais para se entender o que a ciência tem sido e feito. Para a filosofia da ciência ir além da ciência real não basta a justificativa de que toda modalidade de conhecimento vai além do dado ou a de que a ciência não está condenada a se valer dos procedimentos que vem colocando em uso. A possibilidade de refinar os modos-padrão de conduzir a pesquisa não legitima o dever-ser que desconsidera o ser. Isso não impede que, em tese, procedimentos epistemicamente mais confiáveis e operacionalmente aplicáveis substituam os atualmente empregados.

Kuhn (1976, p. 20) defende que “devemos explicar por que a ciência — nosso exemplo mais seguro de conhecimento confiável — progride como o faz; e que para isso devemos primeiramente descobrir como de fato progride”. A despeito de a “realidade” da ciência não poder ser desconsiderada, é praticamente impossível *representá-la* sem de alguma maneira *modelizá-la*. Não há como elaborar uma completa e unitária radiografia dos territórios em que se desenrolam os esparsos e fragmentários cursos de pesquisa nas várias e desniveladas ciências sem subsumir a diversidade praxiológica a uma unidade reconstruída por maior que seja a preocupação em evitar as idealizações epistemológicas. Por mais que encare a ciência real como supridora de evidências em condições de aferir o que se propala sobre a ciência, a filosofia está condenada a ser uma atividade de natureza reconstrutiva. Isso a diferencia bastante do tipo de investigação conduzido pelas *ciências da ciência*, mas não a desobriga de levar em consideração os resultados alcançados por elas. Com propensão a adotarem posições holistas, a promoverem uma inextricável associação entre razões epistêmicas e fatores sociais, entre história interna e externa da ciência, as filosofias pós-positivistas discorrem sobre pretensos fatos da produção do conhecimento científico de modos que dificultam a efetiva aferição empírica de suas principais teses. Mesmo quando se propuseram a submeter suas reconstruções ao crivo histórico, não comprovaram ser fidedignas à ciência real. Se fosse fácil “testar” as filosofias da ciência à luz de evidências fornecidas pela história da ciência ou pelas práticas científicas, se poderia determinar o importe metacientífico de cada uma delas e o quanto cada uma foi construída levando efetivamente em conta o ser e o fazer da ciência.

A filosofia da ciência se alimenta muito de si mesma, de sua história, de seus debates internos, e pouco da ciência de carne e osso. Hegel (1952, p. 7) afirma que a filosofia desejosa de “ensinar ao mundo o que deveria ser [...] entra em cena sempre tarde demais [...] não aparece até que a realidade tenha completado seu processo formativo”. O problema da filosofia da ciência não é o de chegar atrasada, ficando a reboque das conquistas explicativas da ciência, é o de construir teorias sobre a racionalidade científica que ignoram a realidade da ciência. A filosofia da ciência passou por grandes reviravoltas no século XX — do empirismo lógico ao anarquismo epistemológico — que não foram motivadas por grandes transformações ocorridas na ciência. Tentando reconstruir a ciência, a filosofia cai sempre na tentação dos “juízos externalistas”. A verdade é que a filosofia da ciência nunca se mostra ancila da ciência nem mesmo quando confere importância capital à história da ciência.

Quando defende que os veredictos epistemológicos podem ser automática-

mente estendidos à ciência, o filósofo da ciência costuma ser prescritivista. Estabelecer o primado das idealizações epistemológicas sobre as constatações *metacientíficas*, dos modelos de racionalidade epistêmica entronizados em detrimento do que se pode constatar seguindo os passos das práticas científicas, não leva a uma efetiva filosofia da ciência, mas a uma apropriação epistemológica da ciência. A maioria das filosofias da ciência não se incomoda com o manifesto descompasso entre seus veredictos epistemológicos e o que fazem as ciências na diversidade de suas práticas. Isso leva Broad (1952, p. 143) a assinalar, recorrendo a exemplo lapidar, que “o raciocínio indutivo, que tem sido por tanto tempo a glória da Ciência, é o escândalo da Filosofia”. A forma peremptória com que filosofias da ciência rejeitam determinados *tipos de procedimento* metodológico, mas não o conteúdo aceito por toda uma comunidade científica que a eles recorre — por exemplo, acolher teoria para a qual há poucas confirmações — torna ainda mais manifesto o descasamento entre a ciência pensada e a feita. A esse respeito é ilustrativo o exemplo de Popper que condena indiscriminadamente as metodologias confirmacionistas, indutivistas ou probabilísticas mesmo que ocorra sua utilização em algumas modalidades relevantes de pesquisa científica.

A adoção, ainda que tácita, do princípio de transferência segundo o qual o que é epistemologicamente estabelecido vale como filosofia *da* ciência, torna desnecessária a exigência de substrato metacientífico derivado do acompanhamento de como a ciência é *de facto* feita. Isto porque o conhecimento relativo aos modos de o conhecimento da ciência ser alcançado e validado não depende de se acompanhar a ciência real. Se veredictos epistemológicos têm autoridade e validade *metacientíficas*, a falta de justificação racional para a indução é suficiente para se decretar o banimento de seu uso na ciência. Isso confere ao filósofo da ciência o poder de *epistemologicamente* legislar sobre a ciência, de definir que procedimentos ela deve empregar. Sendo esse o caso, o que se defende *para* a ciência pode, *in extremis*, contrariar o ser e o fazer da ciência. Entendemos que não deveria ser chamada de filosofia *da* ciência a propensão arraigada a conferir autoridade e validade metacientíficas a veredictos que têm caráter estritamente epistemológico.

Entendida como uma *reconstrução formalizada das relações lógicas entre proposições*, a visão neopositivista da ciência representa, no fundo, a adoção de uma epistemologia apresentada como filosofia *da* ciência. Uma teoria do conhecimento é proposta como se fosse filosofia *da* ciência e como se fosse a única capaz de reconstruir a ciência no que tem de essencial. Se a cognitividade é confundida com a cientificidade, como propõe o cientismo, a compreensão do modo como se faz ou se deve fazer ciência provê a única teoria do conhecimento possível. Reduzir a cognitividade à

cientificidade torna desnecessária a teoria do conhecimento. Se, *mutatis mutandis*, a ciência é apenas uma das modalidades de conhecimento — submetida às mesmas exigências de justificação das demais — a teoria da ciência não tem contribuições epistemológicas importantes a oferecer à teoria do conhecimento. No caso de a cientificidade englobar toda a cognitividade possível, a teoria do conhecimento nada mais é que uma espécie de sumário dos procedimentos essenciais que definem a cientificidade. Só no caso de a ciência ser uma forma de conhecimento sem nada que a torne cognitivamente singular ou superior, justifica-se a ela *aplicar* uma teoria epistemológica geral alheia aos enredos reais dela.

O problemático é propor como filosofia *da* ciência teorias epistemológicas cujas proposições empregam termos carentes de referentes na ciência real. Se a filosofia da ciência fosse obrigada a submeter suas teorias aos crivos da ciência tal qual praticada, suas reconstruções seriam rechaçadas. É importante, entretanto, reconhecer que exigir que a filosofia da ciência passe pela peneira da história da ciência ou das práticas científicas acarreta perda de identidade. Por mais que tenham uma base descritiva, as reconstruções são mais que meras constatações, o fundamental é determinar de que modo justificam ir além do que se pode diretamente acompanhar na ciência. Até mais que as teorias de primeira ordem, as de segunda ordem estão condenadas a ir muito além do pouco que se pode aprender com a história e com a “materialidade” das práticas científicas. Como retratos da ciência são inalcançáveis, é epistemicamente inevitável reconstruí-la ou explicá-la causalmente.

Na qualidade de atividade reconstrutiva, a filosofia da ciência não tem como ser um mapa ou uma maquete da ciência *in fieri*. Sua cartografia conceitual não tem como se escravizar ao irregular e acidentado território das práticas de pesquisa da ciência. O desafio da reconstrução — quer seja da ciência ou da arte — é o de ter de evitar a redundância descritiva e o de não poder, a despeito de sua natureza de discurso de segunda ordem, se apartar do (objeto) reconstruído. A reconstrução não logra justificar seus resultados, como costumeiramente tenta, julgando o reconstruído à luz de um programa pretensamente melhorista a promessa de aprimorar as práticas de pesquisa não justifica desconsiderá-las. Em virtude de as clarificações conceituais e as reconstruções racionais pouco se valerem do *material* encontrável nas rotinas das várias e desniveladas ciências, de ficarem a meio caminho entre a ciência e a filosofia, é questionável que se justifique caracterizá-las como filosofias *da* ciência.

Einstein (1949, p. 684) argumenta que o cientista deve “parecer ao epistemólogo sistemático um tipo de oportunista inescrupuloso” na medida em que se

apresenta “como um *realista* por buscar descrever um mundo independente dos atos da percepção; como um *idealista* por encarar os conceitos e teorias como livres invenções do espírito humano (não logicamente deriváveis do que é empiricamente dado) e como um *positivista* por considerar seus conceitos e teorias justificados *apenas* enquanto fornecem uma representação lógica das relações entre experiências sensoriais”. Abrigados na filosofia da ciência, esses *ismos* referidos por Einstein mantêm-se dissociados em razão de cada um disputar com outros a prerrogativa de apreender o que a ciência tem de essencial. A ser procedente a caracterização que Einstein faz do cientista, o epistemólogo pode identificar *ecletismo*, mas não oportunismo no caso de o cientista se mostrar ao mesmo tempo *realista*, *idealista* e *positivista*. Isto porque o cientista é, à luz do exemplo dado por Einstein, *realista*, *idealista* e *positivista* com relação a planos distintos — criação, representação e justificação das teorias — da atividade científica.

Para justificar sua existência, a filosofia da ciência precisa formular questões ausentes da agenda dos cientistas e se mostrar capaz de reconstruir os processos de produção dos conteúdos científicos por meio de conceitos (próprios) que se revelem elucidativos. Kuhn exemplifica de modo emblemático a modalidade de estudo que postula, invocando a ciência real e a história da ciência, a existência de fatos como a reversão gestáltica que não são percebidos por aqueles que fazem ciência. Estando Kuhn certo, o praticante de uma ciência madura pouco conhece a natureza de sua própria atividade; sequer sabe que pesquisa sob a égide de um paradigma. Esse tipo de conhecimento só é alcançado por meio da reconstrução histórico-epistemológica da ciência. Em razão de a incomensurabilidade ter sido detectada por quem se dedica a pensar a ciência e não por quem a faz, o desafio é determinar de que forma sua existência pode ser estabelecida.

A credibilidade reconstrutiva da filosofia da ciência depende de se comprovar que seus conceitos-chave se prestam a elucidar algum tipo de *realidade* por mais que não precisem ser referendados por específicos. Mesmo a teoria de segunda ordem precisa se mostrar capaz de explicar as incidências e recorrências que supõe existentes. Se fossem *fatos* detectáveis na atividade científica, as propriedades atribuídas pelo filósofo à ciência poderiam ter sua existência mais facilmente estabelecida, de tal modo que mesmo os cientistas que nunca as identificaram por não se dedicarem a pensá-las poderiam constatar sua existência. Sendo atributos “invisíveis”, é imperioso determinar a que tipo de instrumental pode recorrer o filósofo da ciência, auxiliado ou não pelos ensinamentos da história da ciência, para se credenciar a detectar e explicar o que deixa de ser percebido até mesmo por quem faz ciência.

Em tese, as teorias sobre a ciência — das filosóficas às sociológicas — deveriam nutrir a modesta pretensão de identificar o que a ciência *é* a partir do que *faz*. Mais que metacientificamente reconstruir a ciência, que seguir seus passos e suas práticas, a filosofia da ciência tem se atribuído a missão de epistemologicamente reconstituí-la desde seus fundamentos. O primado do epistemológico costuma desembocar no prescritivismo a ponto de tornar prescindível a construção de uma base descritiva em tese suscetível de ser avaliada em termos metacientíficos. A ambição de regular metodologicamente a atividade científica torna desnecessária qualquer preocupação em observar a ciência de carne e osso.

Laudan (1977, p. 8) defende a tese de que “ideias metodológicas novas ou inovadoras não têm, em geral, surgido nem têm sido abandonadas como resultado de uma contraposição interna, dialética, entre crenças filosóficas; e a de que tampouco cabe relacionar a ascensão e declínio das doutrinas metodológicas às suas credenciais epistêmicas. Pelo contrário, a mudança de crenças *científicas* tem sido a principal responsável pelas grandes mudanças doutrinárias na filosofia da ciência”. Contra essa visão, acreditamos que a maioria das teorias do método, não das técnicas particulares de pesquisa, seja fruto de elaboração epistemológica. As reconstruções da filosofia da ciência são marcadamente epistemológicas na medida em que parcamente se *estribam na realidade* da ciência. Mesmo se apresentando como descendente, no plano da filosofia da ciência, da revolução feita pela Teoria da Relatividade, o racionalismo crítico não consegue provar que é uma *derivação metodológica* dela. E as filosofias da ciência posteriores, com destaque para as pós-positivistas, não têm como ser derivadas de mudanças drásticas nos modos de fazer ciência. Na verdade, o que fazem é introduzir uma reversão gestáltica nas formas tradicionais de *pensar* a ciência. Somos de opinião que carece de justificativa chamar de filosofia da ciência o estudo que passa ao largo da diversidade de práticas e procedimentos da ciência em defesa de uma unidade forjada.

Nossa tese de que a *proliferação* de filosofias da ciência é epistemologicamente fomentada se pretende apoiada no que se nos afigura uma constatação: a filosofia da ciência passou por guinadas, principalmente no século passado, que não decorreram do acompanhamento de transformações marcantes ocorridas na ciência. O pós-positivismo, com todo seu teor heterodoxo, não deve sua formulação a profundas mudanças nos modos efetivos de conduzir a pesquisa em ciência. Mesmo porque se ocorreram mudanças não foram tão amplas e verticais a ponto de justificar a guinada introduzida pelo pós-positivismo. É claro que podem as filosofias pós-positivistas da ciência ser encaradas como tentativas de corrigir as falhas e insuficiências das filosofias da ciência tradicionais. Contudo, é controverso que tenham

logrado fazê-lo. Não tendo sido as reviravoltas ocorridas na filosofia da ciência no século XX causadas pela ciência real ou, especificamente, pelo acompanhamento das grandes mudanças teóricas ocorridas em seu seio, podem ser pensadas como disputas essencialmente epistemológicas. Se não ocorrem profundas alterações nos procedimentos metodológicos *de facto* usados, nos modos efetivos de a ciência produzir e avaliar seus conteúdos, as filosofias da ciência que propõem mudanças radicais nas formas de conceber a ciência e seu método não espelham o que tem sido feito. Na verdade, estão introduzindo novas compreensões e concepções de cientificidade. Contra a pretensão das filosofias da ciência de falarem em nome da ciência há o fato de que as críticas que umas fazem às outras sequer podem ser vistas como promovendo *correções pontuais* umas das outras. As abordagens posteriores não representam avanços cumulativos em relação às anteriores; e as diferenças entre elas são de tal ordem que se mantêm incomensuráveis.

A chamada *Nova Filosofia da Ciência* posicionou-se contra teses fundamentais do positivismo lógico — como a da cumulatividade e a da redutibilidade da linguagem teórica à observacional — apresentando suas críticas como respaldadas pela história da ciência ou pela ciência tal qual praticada. Não se pode, entretanto, afirmar que a incomensurabilidade, a matriz disciplinar, os *puzzles* ou a reversão gestáltica sejam comprovadamente fatos e que forneçam evidência suficiente capaz de promover a confirmação de uma teoria, e não tanto de uma filosofia, da ciência como a de Kuhn. Se a comparação de teorias de primeira ordem esbarra na incomensurabilidade, mais ainda a comparação das de segunda ordem.

Depois de tantas filosofias sobre a ciência inconclusivamente contrastadas, é forçoso reconhecer que suas mais pronunciadas diferenças resultam, no essencial, de orientações epistemológicas; não são reconstruções *metacientíficas* que, apreendendo diferentes propriedades da ciência, se mostram complementares. O desafio é o de como estribar na ciência real uma filosofia da ciência sem incorrer em metanarrativa redundante ou sem se perder no emaranhado da diversidade das práticas de pesquisa das desniveladas ciências. É missão de difícilíssima execução, talvez inexecutável, extrair *uma* teoria da ciência de ciências tão diversificadas como as naturais e sociais. A simples tentativa de seguir as pegadas das práticas de pesquisa de uma e apenas uma ciência social já causa grande desorientação em virtude de as várias correntes de pensamento que nela se aninham proporem práticas e métodos muito diferentes com pressupostos muitas vezes excludentes.

Considerações finais

É indiscutível que para cumprir missão elucidativa, a filosofia da ciência não pode se escravizar à descrição do que encontra na superfície visível da atividade científica, mas isso não lhe dá o direito de pretender ser autossubsistente para discorrer sobre a ciência de modo estritamente epistemológico, sem substrato metacientífico. O filósofo da ciência precisa reconhecer que a ciência real é a única *fonte de evidências* em condições de avaliar e corrigir o que propala sobre ela. Sendo *da* ciência, a filosofia não pode ser de um tipo que a torne imune às críticas que possam ser a ela feitas à luz de como a ciência é praticada. A filosofia da ciência que se arvora a juíza de si mesma não passa de epistemologia por mais que, em muitos autores, se apresente como epistemologia aplicada. Sendo assim, o fundamental é definir de que modo deve ser feita a aferição do que a filosofia proclama *sobre* a ciência. Não sendo possível embasar a filosofia da ciência em enunciados observacionais, a questão é saber como avaliar seus enunciados teóricos. Já os estudos científicos da ciência deveriam elaborar teorias cujas proposições se reportam a fatos científicos e possam ser caracterizadas como verdadeiras ou falsas.

É compreensível que a filosofia fracasse em encontrar o amplo e indispensável suporte na ciência real para teorias sobre operacionalidades e funcionalidades que se mostram inobserváveis nas práticas científicas. Caso ocorra uma *conversão* quando da substituição de um paradigma por outro, isso precisa ser metacientificamente *comprovado* e não epistemologicamente *defendido*. Nem mesmo a abordagem que pretende se vincular à ciência como tem sido historicamente praticada se mostra mais facilmente aferível. É difícil julgar a proficiência das reconstruções se mesmo as que se pretendem historicamente embasadas e respaldadas na ciência real discorrem sobre (supostos) fatos que, se existem, não são sequer apreendidos pelos cientistas. Se a ciência não se confunde com suas propriedades observáveis, o desafio é controlar o que se proclama — seguindo a terminologia da gramática gerativo-transformacional — sobre sua “estrutura profunda”. Inexistindo a obrigação de atrelamento à ciência real, pode-se qualificar de filosofia da ciência qualquer discurso *sobre* a ciência: tanto o elaborado pelo empirismo lógico, o racionalismo crítico, o pós-positivismo quanto o que propalam sobre a ciência Heidegger, Husserl, a Escola de Frankfurt e o chamado movimento anticiência. Só que nesse caso fica difícil definir rigorosamente o que é filosofia *da* ciência. Deixa-se inclusive de poder separar as filosofias *da* ciência das filosofias *para a* ciência e até das filosofias *contra* a ciência.

Wittgenstein (1968, §124, p. 49e) afirma que a filosofia deixa tudo como está. Tal crítica se aplica à filosofia da ciência que padece de redundância descritiva, ou

seja, que se dedica a elaborar metanarrativas pretensamente fidedignas às construções científicas e também à filosofia que teoriza sobre a ciência desconsiderando suas práticas e procedimentos efetivos. Mesmo uma filosofia crítica da ciência não tem impacto sobre a atividade de pesquisa. Portanto, não se logra justificar a existência da filosofia da ciência apontando sua serventia para a ciência ou sua influência sobre ela. E se o que está em questão é a identificação das condições de possibilidade do conhecimento não há necessidade de filosofia *da* ciência, de se embrenhar na selva da diversidade das práticas de pesquisa, apenas de epistemologia. A preocupação em determinar a serventia da filosofia da ciência precisa ser precedida do enfrentamento da questão relativa ao que na ciência é passível de *reconstrução* filosófica e da questão relativa a como fazer clarificações epistemológicas com substrato metacientífico. O desafio é combinar a atividade epistemológica de fundamentação com a metacientífica de reconstrução.

Visto que a ambição do *Programa Forte* de explicar socialmente os conteúdos científicos nunca chegou a resultados que o comprovassem e a filosofia da ciência produz clarificações conceituais e reconstruções racionais incomensuráveis, geradoras de *diaphonia*, cabe o veredicto de que os diferentes estudos sobre a ciência não fazem avanços significativos. Isto porque até hoje se enfrentam sérias dificuldades para consensualmente identificar os traços distintivos da ciência. Se não se logra saber o que na ciência é atributo essencial, nenhuma teoria da ciência está apta a se apresentar como criadora de *descrições fidedignas*; e muito menos como reconstrução capaz de elucidar ou explicar a ciência.

A verdade é que a filosofia *da* ciência não pode ser praticada como se simplesmente fosse uma subárea da filosofia. Os problemas que formula não são eficazmente enfrentados por meio de uma abordagem puramente epistemológica com tendência a emitir pareceres “externalistas” sobre a ciência. Isso não quer dizer que a filosofia da ciência possa ser *sic et simpliciter* um inventário dos procedimentos realmente adotados pelos cientistas. Mesmo porque é improfícua a metanarrativa que, tentando ser um retrato fiel, fica presa à superfície das práticas de pesquisa. Condena-se a ser expletiva a filosofia — seja da ciência, seja da arte — que se adstringe a *descrever* o que toma como objeto de estudo. Da mesma maneira que a teoria científica não tem como ser o retrato especular da experiência, a filosofia da ciência não pode ser o pleonasma da ciência (real). Tampouco pode se apartar da ciência elaborando reconstruções idealizadas que desconsiderem seus mecanismos de (re)produção. Este o dilema!

Referências Bibliográficas

- BERNAL, J. *Storia della Scienza I*. Trad. de S. B. Roma: Riuniti, 1969.
- BLOOR, D. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- BRIDGMAN, P. W. *Reflections of a Physicist*. New York: Philosophical Library, 1955.
- BROAD, C. The Philosophy of Francis Bacon. In: _____. *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays*. London: Routledge, 1952. p. 117-43.
- CAMPBELL, D. Evolutionary Epistemology. In: SCHILPP, P. (Org.). *The Philosophy of Karl Popper*. LaSalle: Open Court, 1974. v. 1. p. 413-63. (Library of Living Philosophers).
- CARNAP, R. *Pseudoproblems in Philosophy*. Trad. de Rolf George. Berkeley: University of California Press, 1967.
- _____. *The Logical Syntax of Language*. Trad. de Amethe Smeaton. London: Routledge and Kegan Paul, 1937.
- COMTE, A. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: Schleicher Frères Editeurs, 1908. v. 1-6.
- DURKHEIM, E. *Les Règles de la Méthode Sociologique*. Paris: Felix Alcan, 1949.
- _____. *Le Suicide*. Paris: P. U. F., 1967.
- EINSTEIN, A. Reply to Criticisms. In: SCHILPP, P. (Org.). *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Evanston: The Library of Living Philosophers, 1949. p. 665-688.
- HACKING, I. *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HANSON, R. N. The Irrelevance of History of Science to Philosophy of Science. *The Journal of Philosophy*, v. 59, n. 21, p. 574-586, 1962.
- HEMPEL, C. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, 1965.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Middlesex: Penguin Books, 1969.

- KUHN, T. *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- _____. Logic of Discovery or Psychology of Research? In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Org.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 1-23.
- _____. *The Road since Structure*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- HEGEL, F. *The Philosophy of Right*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- LAUDAN, L. The Sources of Modern Methodology. In: BUTTS, R.; HINTIKKA, J. (Org.). *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1977. p. 3-20.
- MANHEIM, K. *Ideology and Utopia*. Trad. de Louis Wirth e Edward Shils. New York: Harcourt Brace & Company, 1959.
- PICKERING, A. *The Mangle of Practice: Time, Agency and Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- POINCARÉ, H. *Dernières Pensées*. Paris: Flammarion, 1919.
- PUTNAM, H. *Words and Life*. Organizado por James Conant. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- QUINE, W. V. *Ontological Relativity & Others Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- REICHENBACH, H. *Experience and prediction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- RUSE, M. *Evolutionary Naturalism: Selected Essays*. London: Routledge, 1995.
- SIEGEL, H. Justification, Discovery and the Naturalizing of Epistemology. *Philosophy of Science*, v. 47, n. 2, p. 297-321, 1980.
- TOULMIN, S. *Foresighting and Understanding: An Enquiry into the Aims of Science*. Westport: Greenwood Press, 1961.
- WILLIAMS, L. Normal Science, Scientific Revolutions and the History of Science. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Org.) *Criticism and the Growth of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 49-50.
- WINCH, P. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. 9th ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Trad. de G. E. M. Anscombe. New York: The Macmillan Company, 1968.

O REALISMO DE HORIZONTES DE PATRICK HEELAN

Carlos F. Puigⁱ, Rogério Tolfoⁱⁱ e Antonio A. P. Videiraⁱⁱⁱ

Introdução¹

NASCIDO em 1926, Patrick Aidan Heelan foi físico e filósofo da ciência. Jesuíta, formou-se, primeiramente, em matemática e física matemática na Universidade de Dublin, Escócia, e, posteriormente, em geofísica e sismologia pela Universidade de St. Louis, nos EUA, quando se especializou na filosofia da ciência, buscando aproximação entre a perspectiva da filosofia da física moderna e a abordagem da perspectiva fenomenológica e hermenêutica de Husserl e Heidegger. Após lecionar física e filosofia da ciência, nos anos 1950, buscou maior embasamento filosófico fazendo um segundo doutorado na França, na Universidade Católica de Louvain, defendendo sua tese em 1965; *Quantum Mechanics and Objectivity*. Em 1970, volta aos EUA, para trabalhar na State University of New York, como professor de filosofia da ciência, tendo assumido diversos cargos administrativos da universidade, onde permaneceu por 22 anos. Continuou

¹ Os autores agradecem a leitura crítica e os comentários da Profa. Dra. Karla de Almeida Chediak (UERJ).

ⁱ Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Agradece o apoio financeiro dado pela FAPERJ através de uma bolsa de doutorado.

ⁱⁱ Professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (Bahia) e doutorando em Filosofia da Ciência do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ⁱⁱⁱ Professor associado do Departamento de Filosofia da UERJ, procientista FAPERJ/ UERJ e bolsista de produtividade do CNPq.

lecionando, agora na Universidade Georgetown, também nos EUA, e escrevendo, até 2013, quando se aposentou, vindo a falecer em Dublin, em 1º de fevereiro de 2015. Além de ser autor de dezenas de artigos, publicou dois livros, o primeiro resultante de sua tese de doutorado em filosofia, cujo título já foi mencionado, e o segundo, *Space Perception and the Philosophy of Science*, publicado em 1983, que serviu de base quase exclusiva a este artigo.

Escolhemos apresentar as posições desse autor por compreender, primeiro, que os debates em filosofia da ciência, longe de se aproximarem de soluções, parecem agravar e distanciar escolas de pensamento que poderiam ser aproximadas. Acreditando haver elementos na fenomenologia que podem contribuir para a compreensão da(s) ciência(s), bem como acreditando também ser importante o papel da ciência como produtora de conhecimento confiável, encontramos nesse autor uma abordagem que nos pareceu instigante para reflexões que levassem justamente a essa posição, se não conciliatória ou compatibilista, ao menos aproximadora. Nossa proposta é levantar a possibilidade de uma filosofia da ciência que veja a ciência, ao mesmo tempo, compreendida como resultado da construção cultural e histórica e produto de sociedades dinâmicas em suas interações institucionais, bem como produtora de conhecimento a respeito do mundo a que se pode atribuir uma relação com a realidade, ou seja, um relativismo científico compatível com o realismo científico, desde que ambas as instâncias sejam devidamente qualificadas.

Realidade e percepção

Neste artigo, veremos que, segundo Patrick Heelan, a realidade não determina de forma unívoca os conceitos que formamos dela. O conteúdo das percepções não é apenas determinado pela realidade, como também não é somente determinado pela cultura, mas numa relação estreita entre realidade e cultura. Embora isso hoje talvez seja consenso para cientistas e especialistas das mais diversas áreas como a neurologia, a pedagogia, a psicologia e a filosofia da mente, não o era na década de 1980, época em que ainda havia bastante discussão quanto a essa possibilidade. Hoje, levam-se em conta também aspectos da história filogenética da espécie humana, numa perspectiva evolucionista, fator que também influencia o modo como se dão as percepções — este fator não é considerado por Heelan em seu trabalho. Outro ponto a ressaltar é o fato de que o autor concentra suas análises na percepção visual, não considerando outros modos de percepção (como auditiva ou gustativa), ou seja, refere-se à “percepção” usando esse termo simples

e, embora não o qualifique, trata-se da percepção visual e da percepção do espaço pela visão.

Ainda será importante ressaltar que o autor parece ter em mente um interlocutor, que só podemos conjecturar quem seria. Ora pode ser defendido que escreve para seus pares adeptos da fenomenologia, questionando certas posições daquela escola, levando em conta seus autores principais para isso e buscando apresentar sua própria concepção do pensamento fenomenológico, mas mantendo-se dentro de sua metodologia e modo de trabalho. Em outros momentos, parece discutir e apresentar teses para a filosofia da ciência de característica analítica, utilizando esse modo de trabalho e apresentando uma análise de conceitos que estaria de acordo com esse modo de tratar a filosofia. Talvez busque atingir a esses dois grupos — como não é explícito, cabe-nos somente conjecturar sobre isso.

Ao discutir a natureza da percepção, Heelan mostra que não somos determinados a perceber o mundo de forma euclidiana. A utilização da geometria euclidiana decorre de uma decisão tomada no Renascimento e reforçada com a chamada Ciência Moderna, e a percepção ocorre de ser de modo euclidiano por ser “aprendida” e “reforçada” através da cultura, bem como das estruturas arquitetônicas que estruturam o ambiente.

Heelan parte de uma tese, a saber: é possível perceber os objetos do mundo por meio de uma geometria não euclidiana. A geometria hiperbólica seria, inclusive, aquela que melhor receberia o qualificativo de natural. A estrutura hiperbólica da percepção visual “não é produto da atividade científica”, enquanto a estrutura euclidiana da percepção visual é um produto científico e é tão familiar que é considerada normativa para observações ordinárias. Por isso, pode parecer natural, enquanto a hiperbólica pode parecer não o ser.

É a própria possibilidade de múltiplas perspectivas (Mundos) que nos mostra que é possível atingir o real. Cada uma das geometrias, euclidiana ou hiperbólica, “descreve um Mundo possível, dado diretamente na percepção” e cada uma descreve tal Mundo possível “com verdade, isto é, em conformidade com o modo em que as coisas manifestam-se em si em certo contexto público” (HEELAN, 1983, p. 146)². Portanto, como pretendemos expor, para o autor, a geometria euclidiana-cartesiana, bem como a hiperbólica, não cartesiana, descrevem Mundos e os descrevem com verdade.

Seu livro (1983) pretende convencer os céticos, aqueles que se opõem à possibilidade de uma filosofia da ciência em bases fenomenológicas. Ele quer fundamentar a tese de que não somos obrigados a ver o mundo de forma euclidiana: ver o

² Todas as citações são traduções nossas.

mundo de forma hiperbólica é tão natural quanto ver de forma euclidiana. Heelan escreve o seu livro em momento desfavorável, pois o pensamento dominante ainda é o da filosofia analítica. No mesmo ano em que ele publicou o seu livro sobre percepção, duas outras obras vêm a público e serão responsáveis pelo início de uma viragem importante na filosofia da ciência. Estas são *How the laws of physics lie* de Nancy Cartwright e *Representing and Intervining* de Ian Hacking.

A tese central do livro de Heelan é afirmada enfaticamente:

O que nós sabemos não está limitado ao ponto de vista de uma estrutura perceptual única e privilegiada, constituindo uma base empírica transcultural absoluta para todo o conhecimento e nós podemos ter acesso à multiplicidade de horizontes perceptuais possíveis, tanto de estrutura euclidiana, quanto não euclidiana, ambas fundadas tanto na percepção a olho nu, quanto no uso de tecnologias especiais (tecnologias de 'legibilidade'), inventadas com o uso de teorias científicas (HEELAN, 1983, p. 2).

Portanto, a abordagem de Heelan não visa determinar uma linguagem descritiva única e universal da ciência. Heelan (1983, p. 173) discorda daquele corpo de ideias próprio do ponto de vista do realismo científico, embora defenda um tipo de realismo. Segundo denominação do autor, sua abordagem é horizontal, propondo um realismo de horizontes (horizontal) ou hermenêutico e o método de sua análise é descrito (1983, p. 2) como fenomenológico e hermenêutico.

Explicitado seu ponto de vista, poderá afirmar que “um objeto percebido torna-se presente por agir fisicamente e causalmente sobre o organismo físico do percebedor. Seres humanos são tanto objetos quanto sujeitos no Mundo”. Com isso, Heelan (1983, p. 5) quer dizer que, na atividade humana, há formas intencionais, há estruturas da intencionalidade subjacentes aos atos cognitivos e deliberativos próprios dos humanos.

Ainda de acordo com a sua perspectiva de abordagem, é perfeitamente compreensível a adesão ao método em primeira pessoa ou subjetivo. “Atos cognitivos, tais como atos de percepção ou crença, podem ser estudados de dois pontos de vista: deixe-me chamá-los de ponto de vista de terceira-pessoa, ou objetivo, e de primeira-pessoa, ou subjetivo” (HEELAN, 1983, p. 5). A investigação em primeira pessoa é tipicamente fenomenológica.

Uma investigação em terceira-pessoa ou objetiva “pressupõe como contexto um mundo dado não problemático de objetos e situações perceptuais possíveis” (HEELAN, 1983, p. 6). Mas, se tal contexto não problemático é questionado, então um modo de investigação em primeira pessoa é requerido.

Um dos principais objetivos da filosofia da ciência de Patrick Heelan consiste em compreender o processo de formação das bases empíricas para os dois tipos de conhecimento mais difundidos: o científico e o não científico. Como é bem conhecido, a filosofia, em geral, e a filosofia da ciência, em particular, na maioria das vezes, enfatizam as diferenças e os contrastes entre os conhecimentos perceptual e científico. Uma das diferenças afirmadas é que os fenômenos científicos são frequentemente imperceptíveis à visão desarmada (a olho nu), sendo eles postulados pela teoria e detectados pelos instrumentos científicos. O papel crucial desempenhado pelos instrumentos e aparatos científicos na passagem do nível imperceptível para o perceptível fez com que Heelan, em suas próprias palavras, estudasse

o modo pelo qual os modelos matemáticos, as teorias científicas e a instrumentação tecnológica podem influenciar, transformar e enriquecer o conteúdo da percepção e, desse modo, aumentar o inventário de possibilidades e efetividades que nós empregamos para definir a ordem da realidade (HEELAN, 1983, p. 8).

Abordagem fenomenológica da ciência

A base da sua filosofia da ciência é a fenomenologia, abarcando as teses e os conceitos dos seus principais representantes: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, mas procurando também respeitar os ensinamentos de Gadamer e Ricoeur. Sua abordagem procura combinar de forma coerente os seguintes elementos: a estrutura da percepção tal como definida por Merleau-Ponty, o caráter ontológico da percepção tal como estabelecido pelo jovem (ou primeiro) Heidegger, e a ideia de essência de Husserl. Assim, Heelan segue a tradição fenomenológica, mas deixa claro que busca desenvolver sua própria concepção quanto à conceituação e aos procedimentos dessa filosofia.

Outra característica marcante do pensamento do jesuíta norte-americano de origem irlandesa é a descrença com relação à formulação de um conjunto único de objetos privilegiados, que constituiriam uma fundação epistemológica absoluta para todas as culturas.

Em consonância com a tradição fenomenológica, Heelan afirma que são as três características da ciência moderna que devem ser tomadas como sendo a antítese daquela: objetivismo, cientificismo e tecnicismo. Em contraposição à sua própria perspectiva, essas características “são compartilhadas pelos dois sistemas filosóficos que mais sofreram influência da ciência natural: o cartesianismo e o positivismo” (HEELAN, 1983, p. 15).

Ainda que, para ele, a recusa daquelas três características seja necessária e bem fundamentada, Heelan afirma que a fenomenologia, principalmente com Husserl e o primeiro Merleau-Ponty, se equivocou ao rejeitar a ciência moderna. A fenomenologia, ao longo do século XX, manteve uma atitude muito negativa para com a ciência, o que acabou por prejudicá-la. É preciso reformular a fenomenologia para que possa ser empregada, de modo útil e fecundo, na análise da ciência moderna.

As relações entre a filosofia da ciência e a natureza da percepção são expressas por Heelan com as seguintes palavras:

A filosofia da ciência está preocupada com a natureza da explicação científica e com o problema de como uma imagem científica da natureza se relaciona **com os eventos básicos dados na experiência perceptiva** que se presume, pelo menos pelos empiristas, ser **fundamental para todo o conhecimento e cultura**. Este livro [1983] está preocupado com o fato estranho de que **muitos eventos perceptivos que se presume serem fundamentais** para todo o conhecimento, **são eles próprios permeados com elementos de origem científica; enquanto outros, tendo a mesma autoridade como objetos de percepção, são, no entanto, rejeitados** como ilusórios, meramente porque, ao que parece, eles não obedecem às leis científicas contra as quais eles ficariam em evidência, se o relato empirista da ciência estiver correto (HEELAN, 1983, p. 2, negritos nossos).

Heelan organiza, de forma rápida, as atuais filosofias da percepção em três eixos (1983, p. 3-5).

1. Empirista ou analítica — a percepção é entendida como uma representação pictórica que espelha a realidade.
2. Naturalizada e causal — o observador desempenha um papel na organização do mundo percebido.
3. Fenomenológico-hermenêutica, que é a sua própria concepção.

No seu livro, Heelan (1983, p. xiii) recorre à noção de espaço visual para argumentar e fornecer exemplos em favor dos seguintes temas:

- a percepção como empreitada hermenêutica;
- o papel da neurofisiologia e dos instrumentos na percepção;
- a observação científica;
- as consequências da primazia da percepção para a ontologia do espaço; e

- as condições gerais da possibilidade da percepção em termos de dependência de contexto.

A respeito da relação entre percepção e espaço visual, Heelan defende que este último possui duas estruturas básicas. A mais conhecida é a cartesiana, ou euclidiana; a segunda, menos frequente, é de tipo hiperbólico. A estrutura cartesiana “é um produto da cultura científica; ela é um artefato de um ambiente humano tecnologicamente reconstruído” (HEELAN, 1983, p. 1). Já a estrutura hiperbólica da visão não decorre da atividade científica, mas requer “um modelo matemático para tornar manifesta a coerência da sua estrutura”. Como a fenomenologia foi, e ainda o é, refratária à matematização dos fenômenos naturais, ela não pôde perceber esse “fato”, o qual, a rigor, lhe é muito favorável, na medida em que abre as portas para o emprego das suas teses para a elaboração de uma correta interpretação das ciências e da sua relação com a cultura.

“O conteúdo basilar dos juízos de percepção não é absoluto ou independente seja do tempo, seja do local ou seja ainda da cultura” (HEELAN, 1983, p. 9). E mais: quando percebido de forma individual, o conteúdo da percepção não pode determinar o valor de verdade a respeito de eventos que se passam fora do sujeito. Para que as percepções possam determinar o valor de verdade, por exemplo, das leis científicas, é necessário que elas sejam organizadas de forma coletiva. Aqui, mais uma vez se expressa o anti-cartesianismo de Heelan. É ainda a partir de uma comunidade de sujeitos cognoscentes, situada em seu cenário histórico e cultural, que se pode “alcançar uma transparência relativa, parcial e temporária sobre, ao menos, algumas das estruturas essenciais do seu próprio Mundo” (HEELAN, 1983, p. 9). Para o filósofo norte-americano-irlandês, “a tarefa da filosofia consiste em estabelecer as condições de possibilidade necessárias e gerais, subjetivas e objetivas, do Mundo” (HEELAN, 1983, p. 9).

No mesmo espírito do que foi afirmado no parágrafo acima, Heelan (1983, p. 8) defende que o objeto perceptual nunca é experienciado enquanto entidade isolada, como ente não relacionado a outros entes. Essa entidade sempre se manifesta em um horizonte, o qual possui dois componentes, a saber: o horizonte externo e o horizonte interno. O objeto percebido é separado, nunca de forma completa ou absoluta, do segundo plano (*background*) contra o qual ele aparece por meio de um horizonte externo. O horizonte é um domínio objetivo do Mundo. Em outras palavras, um objeto é percebido num Mundo. Nos termos de Heelan:

Nosso Mundo é o plano de fundo geral do contexto da realidade que é experienciado como dado para nossa percepção junto com

os objetos individuais que percebemos. Algo é real para nós (ou simplesmente real) exatamente se é experienciado como dado por e em acordo com aquela estrutura preexistente, dos objetos atuais e possíveis de nossa experiência, que é nosso Mundo; entre essas condições está o espaço e o tempo de nossa percepção (HEELAN, 1983, p. 10).

E prossegue:

Mundos são históricos e antropológicos, diferenciados por pessoas, tempos, lugares e talvez profissões. Um Mundo é sempre intersubjetivo, o espaço compartilhado de uma comunidade histórica com uma cultura particular que usa uma linguagem comum e uma descrição comum da realidade (HEELAN, 1983, p. 10).

Contexto e tecnologias de legibilidade

A observação de um objeto qualquer só pode se dar no interior de um contexto. Por exemplo, um elétron; só podemos observar um elétron em certas condições específicas, não há como “observar um elétron” no Mundo, sem a presença dessas condições, ou seja, sem um contexto. Além disso, não se pode observar o que quer que seja sem aquilo que Heelan chama de “tecnologias de legibilidade”. Não há observação com “a vista desarmada” ou “a olho nu”.

As tecnologias de legibilidade seriam os instrumentos materiais que permitem as observações, mas não só os instrumentos materiais: todo conhecimento acumulado ao longo do tempo que dá base teórica e prática para as observações, os algoritmos matemáticos, a própria linguagem, todos esses elementos fazem parte das tecnologias de legibilidade, assim como qualquer artifício, material ou cognitivo, utilizado para pensar ou inteligir as percepções, para expressá-las ou comunicá-las.

Heelan se afirma realista, ou seja, ele compartilha das seguintes teses:

1 – o real é o conjunto de estruturas que existem independentemente da cultura, linguagem ou história humanas; 2 – ciência é a investigação que leva progressivamente ao conhecimento do real assim definido; e 3 – verdade é a conformidade com esse real (HEELAN, 1983, p. 173).

No entanto, não aceita o chamado realismo científico, que é por ele descrito da seguinte maneira:

Numa epistemologia realista, o objetivo da análise filosófica crítica e reconstrutiva é, geralmente, o de determinar uma linguagem descritiva única e universal [...] em termos da qual todos os possíveis fatos empíricos possam ser descritos (HEELAN, 1983, p. 173).

Seu repertório independe do contexto, da linguagem natural ou de vieses pessoais, sociais ou históricos. Todos os seus “predicados” são objetivos. O realismo científico, segundo Heelan (1983, p. 173), afirma uma linguagem universal que é aquela da ciência, em sua forma final e completa. No realismo científico, há a certeza de que “a realidade existiria inalterada mesmo que não houvesse humanos para percebê-la”. Ou seja, para um realista científico: 1 – conhecedores humanos podem conhecer e descrever a realidade sem que exista qualquer relação desta realidade com a vida e a cultura humanas; e 2 – a ciência busca progressivamente ser a forma desse conhecimento.

Heelan vê um grande problema em assumir isso:

é altamente implausível que venhamos a conhecer (ou descrever) qualquer coisa de **modo totalmente não relacionado** à vida e à cultura humanas [...] Isso não implica que as entidades científicas, cuja realidade é provada no Mundo da cultura, sejam somente entidades culturais, embora sejam descobertas primeiramente como tal e tenham relacionamentos entre si que prescindem da cultura humana e que são definidos pelas teorias científicas. Esses relacionamentos definem um lugar para as entidades científicas dentre a mobília [*furniture*] da terra e do universo, como **condições antecedentes necessárias** para os atos de percepção humanos e para os Mundos humanos. As entidades científicas são parte daquilo que é, ou pode se tornar, real, mas não são a totalidade daquilo que é real, como seria a proposta do realismo científico (HEELAN, 1983, p. 174, grifos do autor).

Realismo de horizontes

Em substituição ao realismo científico, Heelan propõe o chamado ‘realismo de horizontes’ ou ‘realismo horizontal’. Realismo horizontal é um realismo em que o real é o horizonte, ou é formado por horizontes. Heelan pretende estabelecer uma conexão entre realismo e pluralismo, sem que seja considerado um relativista radical. Acreditamos que ele aceitaria ser visto como um ‘relativista moderado’. “Numa epistemologia de horizonte, os fatos de percepção pertencem a horizontes da experiência pública humana através do uso de uma linguagem descritiva comum” (HEELAN, 1983, p. 175).

Essa visão de horizonte, segundo Heelan (1983, p. 176), está relacionada de modo próximo ao naturalismo pragmático, e cita James, Dewey, Mead e Whitehead, por um lado e, por outro, às epistemologias heideggerianas ou existenciais, fundadas no papel humano da constituição de Mundos da Vida. São epistemologias antropológicas, históricas e ecológicas, e opõe-se às epistemologias objetivistas. Podem ainda ser qualificadas como ‘epistemologias comunitárias’, uma vez que restringem a validade do ato perceptual como sendo individual, ou, ao menos, como sendo exclusivamente individual, pois não podem prescindir da sua interação com a comunidade, desde sua gênese de formação — visto ser a percepção conformada através da experiência cultural histórica do indivíduo — até a sua comunicação, e mesmo a sua inteligibilidade, sendo o pensamento racional dependente da linguagem, culturalmente determinada. Heelan se aproxima, segundo ele mesmo, da concepção de reciprocidade de perspectivas defendida por Alfred Schultz.

Qualifica seu realismo como ‘horizontal’ pois pretende evitar hierarquizações, como, por exemplo, entre teoria e observação ou ainda entre ciência e aparência. Em sentido aproximado, ser ‘horizontal’ significa que nada ou ninguém pode ser completamente destacado de seu contexto ou ambiente. Estamos sempre nos movimentando de horizonte a horizonte.

Horizontes (externos e internos) são sofisticações de uma imagem original, que vem da atitude natural. Cada horizonte é um domínio estruturado da realidade, denotando um conjunto de perfis manifestos (objetivos), conotando um sistema perceptual (subjetivo) capaz de responder à presença ou ausência em algum Mundo do horizonte de perfis ao qual corresponde.

Heelan distingue dois elementos constituintes da noção de horizonte, a saber, a componente externa e a componente interna. A componente externa é aquela que separa o objeto do *background* contra o qual ele aparece. A componente interna é a estrutura da realidade composta por perfis. Horizonte é uma coleção de perfis que decorre do contexto, remetendo à estrutura corpórea.

Um **perfil** de um objeto particular é uma manifestação particular daquele objeto em e para a percepção, cada perfil tendo, naturalmente, um estrutura de primeiro-plano e plano-de-fundo [*background*]. **Uma multiplicidade de diferentes perfis possíveis** do objeto, que exhibe todas as várias facetas que o objeto pode manifestar sob um certo sistema de variações, está sistematicamente associada com qualquer perfil. (HEELAN, 1983, p. 8, negrito nosso).

Um exemplo que ilustra a noção de perfil é o seguinte: uma cadeira pode ser

percebida como um objeto construído (perspectiva do marceneiro), através da sua própria história individual (perspectiva do seu proprietário) ou pela composição que estabelece com outros móveis num ambiente específico (perspectiva do decorador), e assim por diante.

Desse modo, a essência está vinculada aos perfis: “a essência não é uma forma abstrata que exista à parte dos perfis, mas existe na variedade da multiplicidade como princípio organizador” (HEELAN, 1983, p. 175). O perfil é: 1 – perfil de um objeto (cadeira); 2 – conectado intensionalmente no horizonte (há antecipação subjetiva), e 3 – o percebedor pode trazer para evidência uma amostra representativa dos perfis em questão.

A visão horizontal da percepção assume que perspectivas realistas verídicas plurais são possíveis de modo consoante com a pluralidade de diferentes horizontes de percepção no interior de um Mundo: não há uma só base empírica de fato, mas uma pluralidade de bases empíricas. A cada horizonte corresponderia uma práxis perceptual característica [...]. A realidade, então, seria captada somente através dessa rede de iluminações, cada uma fazendo surgir um horizonte dentro de um Mundo e uma correspondente base empírica de fato (HEELAN, 1983, p. 177).

Além de criticar o realismo científico, Heelan também rejeita a noção comum de objetividade — isto é, aquela existente entre os cientistas e fruto da modernidade. Para ele, a noção comum de objetividade depende de que haja a capacidade de operar com uma estrutura de fundo (segundo plano ou *background*) para as imagens manifestas, que seriam consideradas subjetivas e, por isso, sem valor. Seu realismo de horizonte propõe um novo sentido de uso do termo “objetivo”, aplicável aos objetos manifestos: um Mundo é o contexto objetivo do real; qualquer coisa que tenha localização espacial e temporal no Mundo é objetivo, bem como tudo que for independente de percebedores individuais que partilham um Mundo.

Conclusão

Heelan se mantém fiel à tradição fenomenológica. A fenomenologia tinha encontrado soluções negativas para a ciência moderna. Essas conclusões devem ser eliminadas. Heelan acredita poder propor uma posição positiva.

Não existe um “fora” com relação a nada; nada pode existir fora de contexto. Não há como pensarmos na atividade científica como uma atividade que, para poder ser exercida, precisa lançar mão de uma distinção entre sujeito e objeto. Heelan diz que essa distinção não é possível, devido à impossibilidade de uma objetivi-

dade absoluta. Além disso, crê ser possível fazer uma descrição da ciência como sendo um conjunto de perspectivas que, unidas, dão conta do real. Assim, postula um pluralismo metodológico, mas não apenas, já que também é necessário para o realismo considerar o conjunto de perspectivas. Podemos descrever o Mundo de inúmeros modos diferentes, mas o Mundo não é constituído por entidades únicas, embora ele não abandone a posição de que existam essências. Pode-se manter uma posição de que existe um só real enquanto for possível estabelecer relações — comunicações — entre as perspectivas de diferentes culturas.

O seu pluralismo não é apenas metodológico, mas é igualmente ontológico. À pergunta se existe um pluralismo ontológico, Heelan responde afirmativamente, recorrendo a Heidegger, desde que 'ontológico' não se limite ao objeto e às suas propriedades, em outras palavras, não usadas por ele, seria 'ontológico' aquilo que não se confunde com o 'ôntico', na diferenciação proposta por Heidegger. Seu realismo não pode ser um realismo somente metodológico, precisa dizer respeito à realidade. Se ontológico se confundisse com ôntico, a ciência teria que mostrar a essência do mundo para refutar afirmações fantásticas.

Talvez a grande clivagem entre a fenomenologia e a filosofia da ciência seja a desconfiança da primeira com respeito à crença da última de que exista um real único e uniforme — o que variaria seriam nossas descrições deste, sempre parciais. Heelan parece ir na direção de que o conjunto de todas as possíveis descrições seria a constituição do real, garantida pela existência de essências.

Não podemos eliminar o caráter corporal da percepção. Esta é corpórea. Não podemos chegar a níveis de abstração tais em que seria possível eliminar o corpo. Heelan parece querer evitar, ao usar o critério de apodicidade, uma posição excessivamente política ou social, de modo a que o critério de verdade não tenha peso tão grande nas relações sociais.

Finalmente, o filósofo de origem irlandesa dá peso à noção de invariante, já que a partir de tal noção pode fixar o que se entende por objeto. Ele entende objeto como algo que pode ser nomeado por um conjunto de invariantes — cada invariante compõe um conjunto de perfis. Um invariante corresponderia à essência eidética. O invariante precisa ser coletivamente determinado e compartilhado. A rigor, o invariante não apenas pode ser determinado coletivamente, mas somente pode ser alcançado através do movimento, ou seja, através do método da variação dos perfis. Existe movimentação nessa variação dos perfis. Os invariantes são determinados coletivamente. Chegamos a consensos, mas não podemos estabelecer o invariante de modo absoluto. O invariante não pode ser 'retirado' do tempo. A sua determinação tem que ser feita no tempo e não fora dele. Precisamos deliberar

coletivamente, construindo o que é o invariante. Mas, para Heelan, apenas o tempo não é suficiente para tanto. Os homens são seres também no espaço e não apenas no tempo. Nós não conseguimos abandonar os nossos próprios corpos.

O homem volta a ser central na construção de conhecimento científico, sem que com isso ocorra uma recuperação, seja do relativismo, seja do ceticismo. Em suma, o realismo de horizontes — termo que remete simultaneamente a tempo e a espaço — parece ser uma tentativa de reconstruir uma unidade, anteriormente perdida, entre espaço e tempo por meio da noção de percepção.

Referências Bibliográficas

CARTWRIGHT, N. *How the Laws of Physics Lie*. Clarendon: Oxford University Press, 1983.

HACKING, I. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Trad. de Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

HEELAN, P. *Space-Perception and the Philosophy of Science*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. *Quantum Mechanics and Objectivity: A Study of the Physical Philosophy of Werner Heisenberg*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

A VERDADE IMPORTA PARA O DEBATE REALISMO/ANTIRREALISMO?

Robinson Guitarrariⁱ

RREALISTAS e antirrealistas sobre a ciência disputam se no mundo há itens inobserváveis como fótons, supernovas, saltos quânticos, seleções naturais, dentre outros. Realistas afirmam que sim. Antirrealistas apresentam posições distintas, dentre as quais, que são ficções úteis ou que se deve suspender o juízo a esse respeito. Nesse registro, tratam da questão ontológica acerca de se os termos teóricos designam objetos inobserváveis. Outra questão colocada é se as nossas melhores teorias são verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras.

O conceito de verdade é tópico de um debate sobre o estatuto cognitivo das teorias científicas. Quanto a esse conceito, encontra-se na tradição filosófica o problema sobre sua natureza. Um ponto recorrente é marcado pela tese de que a verdade é uma propriedade substantiva de algumas de nossas crenças e enunciados. O que está em jogo é a natureza dessa propriedade. É uma correspondência entre linguagem e mundo? É a coerência dos enunciados ou crenças? É sua utilidade, o que é bom em termos de crença? Numa abordagem tradicional, a verdade, concebida de uma maneira ou de outra, cumpriria um papel relevante para explicar por que teorias aproximadamente verdadeiras sustentam métodos confiáveis, e por que métodos confiáveis conduzem a teorias aproximadamente verdadeiras.

Uma concepção de verdade que se encaixa numa visão realista acerca da ciência é aquela que a concebe como uma correspondência entre linguagem e mundo. Em

ⁱ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

uma versão metafísica do realismo, como a descreveu Putnam, defende-se também que o mundo consiste em certa totalidade fixa de objetos independentes da mente e que, além disso, existe uma linguagem única que descreveria esse mundo de maneira completa e verdadeira (PUTNAM, 1981, p. 49).

Dessa perspectiva, o mundo determina a verdade ou falsidade das proposições. Nossa capacidade de conhecer e as teorias que aceitamos não cumprem qualquer função nessa determinação. A verdade (ou falsidade) acerca de que dinossauros existiram, de que quarks existem e de que há vida inteligente em outro planeta depende apenas de como o mundo é. Ainda que não tenhamos meios de conhecê-la, ela é a correspondência entre linguagem e mundo. Nesse sentido, a verdade é não epistêmica, isto é, ela não depende do aparato cognitivo humano, particularmente, não depende de qualquer justificação.

Uma concepção de verdade alternativa à correspondencial que mantém a ideia de que ela possui uma natureza substantiva, sendo, por isso, uma propriedade de certos enunciados, foi proposta por Putnam, na fase em que defendeu o “realismo interno”. Para ele, a verdade é o que se aceita em condições epistemicamente ideais. Em contraposição à concepção por correspondência, a verdade teria uma natureza epistêmica e, pautada por condições ideais de justificação, seria uma propriedade normativa que regularia crenças sobre o mundo.

Contudo, é possível suspeitar de que alguma investigação sobre a natureza da verdade possa contribuir para a determinação de como é o mundo lá fora, pois se considerarmos a questão central do debate entre realismo e antirrealismo acerca da ciência, notaremos que uma resposta a ela não implica um posicionamento sobre o que a verdade substantivamente é ou, em outras palavras, a elaboração de uma teoria que revele seu teor.

Com Horwich, entendemos que o realista levanta a questão de saber como é possível conhecer certos fatos de um mundo em si, assumindo na questão a possibilidade de conhecer tais fatos. Nos termos dessa perspectiva, a dificuldade encontra-se em demonstrar como é possível ter acesso epistemológico ao mundo autônomo e independente. Por outro lado, o antirrealista explora o conflito entre a suposta natureza independente dos fatos e nossa capacidade de descobri-los (HORWICH, 1998, p. 56). Considerando essa tensão insustentável, o antirrealista apresenta alternativas sobre a concepção de mundo e sobre nossa capacidade de compreendê-lo.

Antirrealistas têm se posicionado de diferentes formas quanto à questão ontológica acerca da existência e independência de entidades inobserváveis, indicando que a questão do debate pode ser tratada sem que a noção de verdade figure na

cena principal. Instrumentalistas não sustentam a existência dessas entidades. Há quem rejeite qualquer referência à existência de coisas em si independentes da mente ou da linguagem, defendendo, para tanto, a relatividade conceitual do objeto em relação à linguagem, como Thomas Kuhn. Outros antirrealistas discutem a questão epistemológica sobre nossa capacidade de conhecer objetos inacessíveis à observação, embora não neguem a existência de entidades inobserváveis, como Bas van Fraassen.

Essas alternativas antirrealistas têm em comum a tentativa de solucionar o ponto do desacordo com realistas, sem usar uma concepção de verdade. Elas iluminam a ideia de que uma resposta antirrealista à questão em jogo *não implica* uma concepção sobre a natureza da verdade. Nesse sentido, tendo em vista a referida tensão entre a suposta independência do mundo e nossa capacidade de conhecê-lo, uma investigação sobre a natureza da verdade não é necessária para uma perspectiva que ofereça um tratamento legítimo para esse conflito.

Contudo, ainda que não haja tal necessidade, poder-se-ia pensar que uma teoria da verdade seria um ponto significativo para a resolução do debate entre realistas e antirrealistas. No que se segue, argumentaremos contra essa tese, fornecendo razões em favor de que a noção correspondencial de verdade não possui um papel explicativo em sua tentativa de compreender o êxito empírico da ciência e de que uma concepção antirrealista, substantiva e epistêmica de verdade não possui um papel normativo na pesquisa científica.

Nesse sentido, entendendo que o conflito entre realistas e antirrealistas não implica uma disputa sobre a natureza da verdade, a ideia consiste em destacar razões para considerar cabível a afirmação de que a verdade não possui relevância para o debate realismo/antirrealismo acerca da ciência. Contudo, uma vez que uma noção de verdade é necessária, argumentaremos que é sensato adotar um posicionamento deflacionista¹.

1. Sobre o suposto papel explicativo da verdade

Um célebre argumento realista é o *argumento do milagre*. Ele constitui uma estratégia explicacionista para dar conta do êxito empírico, uma marca surpreendente da história das ciências maduras. Reza o argumento que essas teorias são bem-sucedidas em suas conclusões empíricas porque são aproximadamente verdadeiras.

¹ Agradeço ao Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino os esclarecimentos, críticas e sugestões.

Estruturada de maneira abdutiva, na forma de inferência para a melhor explicação, essa estratégia favoreceria o realismo, ao mesmo tempo que atacaria o antirrealismo instrumentalista, para o qual as teorias não são verdadeiras nem falsas, mas aplicáveis ou não, funcionando como meros instrumentos de predição e controle da natureza, à medida que problemas científicos são resolvidos. Em outras palavras, além de explicar o sucesso da ciência, o realista acusa o instrumentalista de fazer desse sucesso uma enorme coincidência.

A explicação realista do sucesso da ciência mostraria que a verdade importa para o debate, caso a questão pudesse ser assim resolvida. Contudo, há uma série de dificuldades colocadas contra essa estratégia explicacionista. Dentre elas, há a célebre *indução pessimista*, que coloca em dúvida a premissa explicativa de que as teorias convergem para a verdade, e não para sua falsidade (LAUDAN, 1981). Outra objeção que ganhou peso nesse debate foi a réplica de que o argumento do milagre é circular. Nesse caso, a legitimidade da inferência realista é questionada, pois, partindo do êxito explicativo da ciência para a conclusão de que as teorias usadas pelos cientistas são aproximadamente verdadeiras, o realista considera que a legítima explicação deve seguir seus padrões, assumindo como premissa o que deveria provar, aquilo que está em jogo, a saber, a tese realista de que as teorias científicas se aproximam da verdade. Por que se deve excluir uma explicação instrumentalista para o sucesso da ciência? Além disso, havendo uma explicação instrumentalista (pautada na confiabilidade instrumental da aplicação dos métodos científicos) por que ela não seria a melhor explicação? (PLASTINO, 1995) Outra dificuldade é que a estratégia realista poderia ser posta em xeque por não apresentar evidências adicionais, distintas daquelas inicialmente consideradas, para que a afirmação de que a teoria é verdadeira ou aproximadamente verdadeira seja testada de modo rigoroso; assim, como Laudan frisou, o realismo científico se põe como hipótese *ad hoc* em favor do êxito da ciência (LAUDAN, 1984, p. 135).

Embora sejam importantes objeções, nenhuma questiona diretamente o suposto poder explicativo do conceito de verdade.

Mas há um argumento que atinge frontalmente a tese de que a verdade, por ser uma propriedade substantiva, tem um valor explicativo. A ideia, destacada por Plastino (1997), é que, se a verdade possui uma natureza que vincula um poder explicativo ao predicado “é verdadeiro”, cabe perguntar *do que a verdade é causa* ou, em outros termos, *que efeitos ela produz* (1997, p. 10-11). Seu exemplo das crenças de um engenheiro a respeito da aerodinâmica de aviões ilustra o ponto. Essas crenças são frequentemente tomadas como indicadores confiáveis de certos aspectos do mundo físico. Contudo, explicar o êxito do engenheiro na construção

de aviões mediante a suposição de que suas crenças sobre o assunto correspondem aproximadamente à realidade pressupõe aceitar que a verdade dessas crenças é a causa do sucesso do engenheiro em construir aviões. Mas de forma alguma a verdade causa algo nessa situação. Não deveríamos dizer que “os aviões sustentam-se no ar porque certas crenças do engenheiro correspondem (aproximadamente) à realidade, mas sim porque as asas foram de tal modo projetadas e construídas que (de acordo com a equação de Bernoulli) a pressão na parte inferior da asa é superior à pressão na parte superior” (PLASTINO, 1997, p. 17).

A razão para isso, como disse Rorty, é que “[a] explicação do êxito ou do fracasso é dada pelos detalhes acerca do que é verdadeiro e do que é falso, não pela verdade ou falsidade” (RORTY, 1991, p. 140). A verdade, ainda que concebida como uma propriedade substantiva, não possui poder explicativo. O que explica é o conteúdo da proposição, aquilo ao que se aplica verdadeiro ou falso.

A confusão revelada, ao se atribuir à verdade suposto poder explicativo, pode estar associada ao fato de concebê-la como se tivesse um teor especial e fosse, portanto, uma propriedade (não meramente lógica) de certas proposições. Nesse cenário, o realista seguiria a seguinte analogia, apontada por Horwich: assim como o predicado “é solúvel” designa certa propriedade de algumas estruturas materiais e o predicado “é chagásico” designa certa doença que tem determinada causa que produz certos sintomas, do mesmo modo o predicado “é verdadeiro” designaria a verdade, uma propriedade com teor substantivo que possui certas características (HORWICH, 1998, p. 2). Entretanto, considerando a argumentação precedente, é possível notar que essa analogia revela um engano linguístico.

Por isso, não há razão para pensar que a noção de verdade por correspondência possua o efeito de explicar o êxito empírico da ciência. Nesse sentido, o argumento do milagre tem problemas. Pela mesma razão apresentada, pode-se estender esse resultado para toda teoria profunda da verdade: nenhum efeito se deve esperar de qualquer explicação apoiada por qualquer concepção substantiva da verdade.

2. Sobre o suposto papel normativo da verdade

Ainda que uma tentativa para solucionar o conflito realismo/antirrealismo não imponha uma concepção substantiva e antirrealista de verdade, poder-se-ia aventar a hipótese de que esse debate teria seu desfecho com uma proposta desse tipo. Em outras palavras, embora uma noção antirrealista de verdade não seja necessária para resolver a questão, ela poderia ser suficiente. De fato, o realismo interno de Putnam contemplou essa alternativa.

Depois de ter abandonado uma concepção metafísica de realismo, Putnam articulou, entre 1976 e 1989, seu realismo interno². Tencionando defender a possibilidade de acesso cognitivo à realidade, essa concepção se pôs como via média entre o *realismo metafísico* e o *relativismo cognitivo*. De um lado, renuncia-se à concepção objetivista extrema de que a verdade é uma correspondência entre uma única linguagem e o mundo independente da mente. De outro, rejeita-se o relativismo cognitivo, quer dizer, posições que relativizam as noções de verdade ou de racionalidade (justificação).

Entre o ponto de vista do olho de Deus³ e perspectivas autodestrutivas⁴ que decretariam a falência cognitiva humana, o realismo interno encapsula a relatividade conceitual e a noção de que a verdade é uma idealização da aceitabilidade racional. Com a primeira tese, a resposta à questão ontológica sobre quais são os objetos que compõem o mundo não pode ser respondida sem referência ao esquema conceitual que os descreve. Todavia, essa relatividade conceitual não vem junto com um relativismo cognitivo. Diferentemente disso, o que se afirma é que existem *linguagens opcionais* que são cognitivamente equivalentes, embora não preservem a ontologia⁵. Ademais, sua tese de que a verdade é aquilo que se aceita em condições epistêmicas ideais caracteriza a verdade como transcultural, cumprindo o papel de afastar um vale tudo na escolha entre teorias concorrentes⁶.

Deve-se ter em conta que “aceitabilidade racional” e “verdade” são noções distintas: “um enunciado pode ser racionalmente aceitável e não ser verdadeiro” (PUTNAM, 1981, p. x). “Ser verdadeiro” não é “estar justificado”. O enunciado *A Terra é plana* foi racionalmente aceito há 3.000 anos, mas, hoje, não o é. Porém, não é sensato dizer que tal enunciado era verdadeiro há 3.000 anos, porque isso

² Referências explícitas às mudanças de concepção de Putnam com respeito à questão do realismo são encontradas em “Sosa on internal realism and conceptual relativity” (PUTNAM, 2004, p. 233; n. 2, p. 246) e em “From quantum mechanics to ethics and back” (PUTNAM, 2012).

³ A perspectiva externalista a que se contrapõe a apresentação do realismo interno é denominada de realismo metafísico, que, tal como já apresentado aqui, reúne as teses de que o mundo é constituído por uma totalidade de objetos, de que existe uma única linguagem que espelha esse mundo e de que a verdade é a correspondência entre essa linguagem e o mundo. Putnam entende que essa posição realista assume o ponto de vista do olho de Deus, caracterizando um realismo sobre-humano (PUTNAM, 1981, p. 49).

⁴ Para Putnam, todas as formas de relativismo epistemológico são incoerentes. Dentre as acusações de incoerência autodestrutiva apresentadas na fase em que defendeu o realismo interno estão a de que essa doutrina é autorrefutante (PUTNAM, 1981, p. 113-119; 1990, p. 22-23), à medida que sua proposição veicula uma afirmação que a contradiz, e a de que não permite distinguir “estar certo” de “pensar que está certo” (PUTNAM, 1981, p. 122). Ambas as razões levam Putnam a concluir que relativistas cometem suicídio mental (PUTNAM, 1981, p. 124).

⁵ Para uma apresentação detalhada dessa tese, confira “A defense of conceptual relativity” em Putnam (2004, p. 33-51).

⁶ Para uma análise crítica da ideia de que a verdade é uma idealização da aceitabilidade racional, confira “A verdade como limite ideal” (PLASTINO, 2000).

significaria que a Terra teve sua forma modificada (PUTNAM, 1981, p. 55). Em outras palavras, aquilo que é racional aceitar pode mudar, enquanto o que é verdadeiro não. Desse modo, a estabilidade da verdade a diferencia da justificação aqui-agora.

Embora distintas, racionalidade e verdade estariam, de certo modo, conectadas. A ideia é que a verdade não é independente de “*toda* justificação”: ela não é a justificação aqui-agora, mas “[d]izer que um enunciado é verdadeiro é dizer que ele poderia ser justificado” (PUTNAM, 1981, p. 56).

Mas o fato de haver uma relação entre verdade e racionalidade, caracterizando-a como uma noção epistêmica, não faz de Putnam um relativista cognitivo. No realismo interno, a verdade é um tipo de aceitabilidade racional *idealizada* (PUTNAM, 1981, p. 49). Enquanto tal, tenciona-se que ela possua a estabilidade que falta à aceitabilidade racional. Ela é concebida como um tipo de coerência ideal entre nossas crenças tanto como entre essas crenças com nossas experiências (PUTNAM, 1981, p. 49-50).

Em suma, para Putnam, a verdade é estável, normativa, epistêmica, objetiva, transcultural e convergente, um ideal regulador para o qual se destina uma investigação controlada por métodos racionais⁷. Para o realista interno, é possível e necessário assumir a existência de padrões imparciais de avaliação cognitiva. Porém, tais padrões não seriam, por um lado, meramente relativos nem, por outro lado, independentes da capacidade humana de conhecer.

Tendo em vista que uma concepção realista acerca da ciência se ajusta bem a uma concepção não epistêmica da verdade, tal como a noção de correspondência entre linguagem e mundo, fica claro que uma concepção substantiva, mas epistêmica da verdade, tal como a de Putnam, é antirrealista: afinal, o que é verdadeiro não depende apenas do mundo, mas também de nossa capacidade de conhecê-lo.

Tomemos essa concepção antirrealista da verdade e consideremos se sua natureza substantiva cumpre alguma função normativa em ciência, analisando a seguinte diferença entre o instrumentalismo e o realismo: o instrumentalista convive com teorias “incompatíveis” sobre um mesmo assunto (por exemplo, sobre fenômenos ópticos), enquanto o realista está orientado a rejeitar esse antagonismo. Será que essa diferença é determinada pela postura que se tem em relação a uma concepção substantiva e epistêmica da verdade? É a rejeição da verdade como objetivo da ciência que autorizaria instrumentalistas a aceitarem teorias incompatíveis, enquanto o compromisso de um realista (interno) com a verdade é a razão para a rejeição de um conjunto de teorias incompatíveis?

⁷ Mas isso não deve aproximá-lo da posição atribuída a Peirce, segundo a qual essas condições ideais envolveriam uma “investigação infinitamente prolongada” (PUTNAM, 2012, p. 59).

Em primeiro lugar, cabe notar que não é necessária a defesa de uma concepção substantiva, epistêmica e normativa de verdade para estabelecer a divergência apontada entre instrumentalistas e realistas. Essa diferença pode ser apresentada com base nos padrões de avaliação usados, por cada um, na escolha de teorias. Enquanto o realista valoriza a compatibilidade das teorias aceitas, em seu conjunto de padrões, o instrumentalista coloca acima desse padrão a solução de problemas.

Além disso, como sustentar que é a postura com respeito a verdade, concebida com certa natureza epistêmica e normativa, que determina essa polarização entre instrumentalistas e realistas? Em outras palavras, a satisfação de padrões de justificação em níveis ideais implicaria a verdade? Há razões para ser cético quanto a uma resposta categórica a esse problema. Laudan (2004) nos ajuda nesse ponto.

É claro que as seguintes regras são desejáveis: “escolha a teoria que explique os fatos conhecidos” (ou seja, “salve os fenômenos”); “escolha a que explique diferentes tipos de fatos”; “escolha a que explique por que seus rivais foram bem-sucedidos”; “escolha a que capture seus rivais como casos limites”. Temos em alta conta esses padrões de avaliação porque indicam virtudes de uma teoria. Os resultados de suas aplicações buscam maximizar a inteligibilidade e o domínio sobre o campo de estudo de que se trata.

O ponto é que essas virtudes não são necessárias nem suficientes para a verdade de um enunciado. Se uma teoria não explica o que se espera, isso não implica que ela não seja verdadeira. Uma teoria que só explica um tipo de evento não é necessariamente falsa. Além disso, o fato de uma teoria não explicar a rival como caso limite não implica que ela não seja verdadeira. O caso em que ela não consegue explicar por que sua rival funciona bem, não pode ser aceitável como razão em favor de sua falsidade. Isso mostra que aqueles padrões estimados não são necessários para a verdade de uma teoria. Por outro lado, eles também não são suficientes, pois uma teoria que satisfaça todos eles em grau máximo — obviamente, dentro das limitações tecnológicas e do estágio de desenvolvimento da própria ciência — pode ser falsa à luz de informações futuras.

Essa análise, aplicada às quatro regras acima, procura mostrar que, de modo geral, virtudes como abrangência, precisão, adequação empírica, capacidade de solução de problemas, poder explicativo, fertilidade, coerência, unificação explicativa e simplicidade, dentre outras, *não* possuem uma base epistêmica indicadora da verdade (ainda que de maneira aproximada). Como Laudan coloca: assim como uma teoria não tem que ser verdadeira para ser boa, uma teoria não precisa ser falsa para ser má (1984, p. 19). Sem dúvida, esses padrões de justificação são virtudes e devem ser valorizados na atividade científica. Mas essas *virtudes* são

cognitivas, não revelam a verdade de um enunciado ou hipótese científica.

Para um realista metafísico, uma teoria pode ser falsa mesmo sendo cognitivamente ideal, quer dizer, ainda que possua em grau máximo todas as virtudes cognitivas. Mas a verdade substantiva que se lhe ajusta é uma correspondência entre linguagem e mundo. E esta não é epistêmica nem normativa. (Além disso, seu papel explicativo, como procuramos mostrar, é passível de contestação.)

Para um realista interno, a verdade, concebida como aquilo que se aceita racionalmente sob condições ideais, não deveria ser diferente da satisfação das virtudes epistêmicas em grau ótimo. A verdade não seria mais do que isso.

Conceitualmente, a concepção de verdade proposta no realismo interno marca uma diferença entre o realista e o instrumentalista. Contudo, se, como argumentamos, o que temos à nossa disposição para julgar teorias são virtudes cognitivas, e se tais virtudes não são condições necessárias nem suficientes para a verdade, por que manter uma teoria substantiva sobre a verdade com o objetivo de obter conhecimento do mundo investigado pelas teorias e práticas científicas? De que adianta a verdade para a condução do desenvolvimento científico?

Consideremos, novamente, que, para Putnam do realismo interno, a verdade não é apenas aceitabilidade justificada e que envolve condições ideais. Façamos, então, outra digressão quanto a essa noção. Tendo em vista reconstruções não representativas de sua concepção, ele nos remete aos seus *Philosophical papers* vol. 3, “que contém o melhor enunciado da posição” (PUTNAM, 2012, p. 59, n. 14). Na referida Introdução, ele declara que:

Minha própria concepção (para a qual sugeri o nome ‘realismo interno’) é que a verdade deve ser identificada com justificação no sentido de justificação idealizada, enquanto oposta à justificação-com-base-na-evidência-presente (PUTNAM, 1983, p. xvii).

Para uma aproximação do que são essas condições ideais, ele apresenta a sentença ‘Há, agora, uma cadeira em meu escritório’. Sobre essa sentença, ele tece as seguintes considerações:

Sob condições suficientemente boas, qualquer pessoa normal poderia verificar isso, onde as condições suficientemente boas consistiriam, por exemplo, em se ter uma visão boa, estar em meu escritório agora com a luz ligada, não ter tomado qualquer alucinógeno etc. (PUTNAM, 1983, p. xvii).

A ideia de que essas condições são melhores do que as condições em que se olha o escritório de um lugar distante, usando um telescópio e tendo tomado alucinógeno,

deve-se, segundo Putnam, tanto ao modo com que esses discursos funcionam em ‘jogos de linguagem’ como às informações empíricas de que dispomos. Contudo, ele afirma, “não há uma regra geral única ou método universal para saber quais condições são melhores ou piores para justificar um juízo empírico arbitrário” (PUTNAM, 1983, p. xvii).

É claro que o fato de não sabermos *a priori* quais condições são epistemicamente boas não implica que elas não existam. Mas isso indica vagueza nessa concepção epistêmica de verdade — ponto admitido por Putnam. Apesar disso, ele chegou a defender, naquela época, que, em muitas situações, pessoas razoáveis, sob condições suficientemente boas, chegariam às mesmas avaliações⁸.

Todavia, reavaliando sua posição, Putnam notou que o realismo interno não oferece qualquer garantia de que somos capazes de obter as condições ideais para todas as investigações: “a verdade pode ultrapassar o que podemos verificar como uma questão de fato” (PUTNAM, 2012, p. 59). Consequentemente, a estratégia do realismo interno de fornecer acesso ao mundo exige que, antes disso, tenhamos acesso referencial às condições ideais de aceitabilidade racional (PUTNAM, 2012, p. 60).

Enfatizamos que o que realmente o cientista dispõe para avaliar e conduzir sua investigação são padrões cognitivos, de natureza normativa, que permitem justificar a aceitação de certas proposições e a rejeição de outras. Esses padrões se referem às melhores condições de pesquisa. Mas a justificação que daí resulta não se vincula de modo necessário nem suficiente à verdade concebida como propriedade normativa e substantiva.

Isso não significa que discordamos de Rorty sobre a existência de usos normativos do termo “verdadeiro”. Ao contrário, consideramos, assim como ele, que a noção desse termo deve levar em conta o contexto pragmático da linguagem. Nesse âmbito, há usos normativos de “verdadeiro”: o que indica aprovação ou endosso, circunstâncias em que julgamos que o que se disse é correto e expressamos acordo, é um deles; outro uso manifesta cautela, como quando declaramos que a proposição pode não ser verdadeira, muito embora ela esteja bem justificada (RORTY, 1995, p. 21-22; 1986, p. 127-128).

Mas vale ressaltar que esses usos não dizem respeito ao debate realismo/antirrealismo. No uso de aprovação, o endosso pode ser feito sem o termo ‘verdadeiro’. Diferentemente, no uso cauteloso, o termo ‘verdadeiro’ expressa o aspecto estável

⁸ Putnam declarou: “[...] estão no centro de meu próprio ‘realismo’ que existem condições melhores e piores para muitos juízos e [que existe] uma questão de fato sobre qual seria o veredito se as condições fossem suficientemente boas, um veredito sobre a que opinião ‘convergiríamos’ se fôssemos razoáveis” (1983, p. xviii).

das proposições às quais ele se aplica. Desse modo, cumpre-se a finalidade de enfatizar a instabilidade da justificação na qual se apoia o juízo feito sobre a proposição.

Muito embora não seja eliminável o termo “verdadeiro” no uso cauteloso, a verdade não é substancializada. Assim, não há compromisso com algo que sirva de parâmetro para a direção da pesquisa científica. Temos apenas a explicitação de um ponto pacífico no debate realismo/antirrealismo, a saber: sempre poderemos modificar as justificações das proposições que aceitamos à luz de novas informações.

Assim, contra a tese de que a verdade, concebida como idealização da aceitabilidade racional, estabeleceria a diferença entre os tratamentos que realistas e instrumentalistas dão às teorias incompatíveis, foram apresentados dois pontos. Em primeiro lugar, a verdade não é necessária para esclarecer os seus posicionamentos conflitantes sobre a questão, podendo a referida divergência ser estabelecida por padrões de justificação diferentes. Além disso, os padrões de justificação de escolhas teóricas *não implicam* a verdade *nem são implicados* por ela, de tal modo que os padrões de justificação ideais dentro dos contextos reais de pesquisa científica não são necessários nem suficientes para a verdade de uma hipótese ou teoria. Nesse sentido, não há razão para pensar que a verdade cumpre um papel normativo pautado nos padrões de justificação de escolha de teorias científicas.

3. Alternativa deflacionista

Se as razões apresentadas são boas para sustentar que uma concepção substantiva de verdade não revela poder explicativo nem normativo, nos sentidos apontados, de que vale uma noção de verdade?

Importa notar que se não cabe uma teoria para dizer o que a verdade é, isso não significa que se deva excluir a verdade de uma noção de conhecimento científico. De fato, a verdade não deve ser identificada com aceitabilidade justificada (racional), sob pena de cometermos a “falácia naturalista”. A identificação da verdade com aceitabilidade justificada abriria a possibilidade de a mesma proposição ter dois valores de verdade, uma vez que alterações no escopo das informações disponíveis dariam respaldo a diferentes justificações (como ocorreria com a proposição *que a Terra é plana*)⁹.

Precisamos de uma noção de verdade. Ainda que não possua um teor substantivo, a verdade cumpre uma função lógica e necessária, com seu papel formal

⁹ Putnam e Rorty concordam nesse ponto: a verdade não deve ser identificada com aceitabilidade justificada (PUTNAM, 1978, p. 108; RORTY, 1986, p. 126; 1995, p. 21).

de indicar estabilidade. Ora, uma perspectiva deflacionista tende a cumprir esse propósito.

Em sua abordagem pragmática da linguagem, Rorty não analisa o conceito de verdade nem fornece o significado do predicado “verdadeiro”. Em vez disso, ele apresenta seus usos e suas funções. Além dos dois usos normativos mencionados, ele aponta o descitacional (RORTY, 1995, p. 21-22; 1986, p. 127-128).

Nesse uso, rejeita-se a ideia de substancializar a verdade e defende-se que o que importa sobre o predicado “verdadeiro” está no *esquema de equivalência* “‘p’ é verdadeiro se e só se p”. A ideia geral é: afirmar que uma proposição é verdadeira equivale a afirmar a proposição. Em particular, a proposição “Os cães ladram” é verdadeira se e somente se os cães ladram.

Assim, o predicado “é verdadeiro” não atribui uma propriedade a certas entidades linguísticas. A verdade não é algo, ela nada diz sobre a constituição da realidade e, por isso, não carece de definição. O seu significado não é empírico, dado que ela não possui papel preditivo nem explicativo. Como afirma Horwich, o emprego do termo “verdadeiro” não segue uma regra que instrui aceitar um enunciado verdadeiro exatamente no caso em que esse enunciado possui certo conteúdo observável (2010, p. 15).

O termo “verdadeiro”, compreendido dentro do esquema de equivalência, possui importantes funções em diversos contextos de uso, incluindo a atividade científica. Utilizamos de maneira relevante esse termo em raciocínios, quando supomos que seja o caso das premissas com a finalidade de analisar a força com que a conclusão se segue no raciocínio, ou ainda quando tencionamos apresentar, de modo geral, um conjunto de sentenças que possuem a mesma forma e cujas proposições se põem como sendo o caso.

No esquema de equivalência, “verdadeiro” captura a ideia de que a verdade não possui teor substantivo. Contudo, ela é objetiva e estável. Além disso, ela não é epistêmica. No contexto do debate realismo/antirrealismo, que discute tentativas de resolver a tensão entre a suposta independência do mundo e a possibilidade de acesso epistêmico a ele, a concepção descitacional se mantém neutra. Ela não decide a disputa, podendo servir a realistas tanto como a antirrealistas.

Adotar uma noção descitacional da verdade não retira a relevância do debate ontológico acerca da existência de entidades inobserváveis. Entende-se que, ao assumirmos um ponto de vista deflacionista quanto à concepção de verdade, temos concepções filosóficas menos problemáticas e maior clareza para atacar problemas sobre o estatuto cognitivo das teorias.

Referências Bibliográficas

HORWICH, P. *Truth*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LAUDAN, L. A confutation of convergent realism. *Philosophy of Science*, v. 48, p. 19-49, 1981.

_____. *Science and values: the aims of science and their role in scientific debate*. Berkeley: University of California Press, 1984.

_____. The epistemic, the cognitive, and the social. In: MACHAMER, P.; WOLTERS, G. *Science, values and objectivity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004. p. 14-23.

PLASTINO, C. E. *Realismo e anti-realismo acerca da ciência: considerações filosóficas sobre o valor cognitivo da ciência*. 1995. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. A verdade é objetivo da ciência? *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 19, n. 1, p. 9-21, 1997.

_____. A verdade como limite ideal. *Cognitio*, v. 1, p. 86-93, 2000.

PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Realism with a human face. In: _____; CONANT, J. (Ed.). *Realism with a human face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. p. 3-29.

_____. *Ethics without ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

_____. From quantum mechanics to ethics and back again. In: _____. *Philosophy in an age of science: physics, mathematics, and skepticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. p. 51-71.

RORTY, R. Pragmatism, Davidson and Truth. In: _____. *Objectivity, relativism, truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical papers, v. 1). p. 126-150.

_____. Is truth a goal of inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright. In: _____. *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Philosophical papers, v. 3). p. 19-42.

NEOFREGEANISMO: PERSPECTIVAS E OBJEÇÕES

Alessandro B. Duarteⁱ

1. Introdução

A até onde eu sei, Frege (1986, 2013) foi um dos primeiros matemáticos a afirmar e a usar explicitamente princípios de abstração. Um princípio de abstração é uma fórmula que tem a seguinte forma:

$$\forall\alpha\forall\beta[\Sigma(\alpha) = \Sigma(\beta). \equiv .\alpha \approx \beta],$$

onde “ $\Sigma\dots$ ” é um operador formador de termos singulares, “ α ” e “ β ” referem-se às entidades de um domínio original ou primitivo a partir das quais faremos a abstração (“ α ” e “ β ” podem denotar objetos, conceitos de primeira ordem, conceitos de segunda ordem e assim por diante) e “ \approx ” designa uma relação de equivalência (ou seja, uma relação que é reflexiva¹, simétrica² e transitiva³) que ocorre entre as entidades do domínio original ou primitivo.

Em *Die Grundlagen der Arithmetik*⁴, Frege formula três princípios de abstração, a saber:

-
- ¹ Uma relação Υ é reflexiva sobre um certo domínio D justamente quando $\forall\alpha \in D, \Upsilon(\alpha, \alpha)$.
² Uma relação Υ é simétrica sobre um certo domínio D justamente quando $\forall\alpha, \beta \in D, \Upsilon(\alpha, \beta) \rightarrow \Upsilon(\beta, \alpha)$.
³ Uma relação Υ é transitiva sobre um certo domínio D justamente quando $\forall\alpha, \beta, \gamma \in D, \Upsilon(\alpha, \beta) \wedge \Upsilon(\beta, \gamma) \rightarrow \Upsilon(\alpha, \gamma)$.
⁴ Doravante GLA.

ⁱ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

(1) Princípio da Direção

$$\forall a \forall b [Dir(a) = Dir(b). \equiv .a \parallel b].$$

Aqui as variáveis “*a*”, “*b*” percorrem retas (que são objetos), “*Dir...*” é o operador formador de termos singulares “a direção de...” e “ \parallel ” significa a relação de equivalência “ser paralela ou igual a” que ocorre entre retas.

(2) Princípio de Hume⁵

$$\forall F \forall G [N_x : Fx = N_x : Gx. \equiv .F1 - 1G].$$

No caso acima, as variáveis “*F*”, “*G*” percorrem propriedades ou conceitos de primeira ordem, “*N_x...*” é o operador formador de termos singulares “o número de...” ou “o número que pertence a...” e “ $\dots 1 - 1 \dots$ ” expressa a relação de equivalência “ser equinúmero a” ou “estar em uma correspondência um-para-um com” que ocorre entre propriedades de primeira ordem.

(3) Princípio da Forma

$$\forall a \forall b [Form(a) = Form(b). \equiv .a \cong b],$$

onde as variáveis “*a*” e “*b*” percorrem figuras (que são objetos), “*Form...*” é o operador formador de termos singulares “a forma de...” e “ \cong ” é a relação de equivalência “ser congruente ou igual a” que ocorre entre figuras.

Mais tarde, em *Grundgesetze der Arithmetik*⁶, Frege formulou um outro princípio de abstração que é conhecido por Lei Básica V:

$$\forall F \forall G [\{x : Fx\} = \{x : Gx\}. \equiv .\forall x (Fx \equiv Gx)].⁷$$

Aqui, as variáveis “*F*”, “*G*” percorrem propriedades ou conceitos de primeira ordem, “ $\{x : \dots x \dots\}$ ” é o operador formador de termos singulares “a extensão de...” e “ $\forall x (\xi x \equiv \zeta x)$ ” expressa a relação de equivalência “ser coextensional a” que ocorre entre propriedades de primeira ordem.

O papel dos princípios de abstração é introduzir “novos objetos” (os objetos abstratos) no domínio dos objetos. Por exemplo, assumamos o Princípio de Hume

$$(i) \forall F \forall G [N_x : Fx = N_x : Gx. \equiv .F1 - 1G].$$

⁵ Até onde sei, foi Boolos (1998a) quem cunhou o nome “Princípio de Hume”.

⁶ De agora em diante, GGA.

⁷ A Lei Básica V não tem exatamente essa forma em GGA, todavia, para nossos propósitos, ela pode ser expressa dessa maneira.

Se instanciarmos universalmente, obteremos

$$(ii) N_x : Hx = N_x : Hx. \equiv .H1 - 1H.$$

Mas, em lógica de segunda ordem, temos que

$$(iii) \forall F(F1 - 1F)^8.$$

Instanciando universalmente a fórmula acima, chegamos a

$$(iv) H1 - 1H.$$

De (ii) e (iv), resulta que (lógica proposicional)

$$(v) N_x : Hx = N_x : Hx.$$

E aqui temos o passo mais controverso⁹. Uma vez que “ $N_x : Hx$ ” é um termo singular, cuja referência é um objeto, então podemos inferir

$$(vi) \exists y(y = N_x : Hx).$$

De (vi), generalizando universalmente, obtemos

$$(vii) \forall F \exists y(y = N_x : Fx).$$

A prova dada acima significa que a toda propriedade está associado um determinado objeto abstrato, seu número cardinal. Em outras palavras, toda propriedade tem um número cardinal. E é justamente nesse ponto que o pesadelo de Frege começou. Da mesma maneira que podemos inferir que toda propriedade tem um número cardinal a partir do Princípio de Hume, podemos inferir que toda propriedade tem uma extensão a partir da Lei Básica V. Ou seja,

$$\forall F \exists y(y = \{x : Fx\}).$$

Ora, dada a definição de Frege da relação de pertinência, a saber, $a \in b =_{df} \exists G(\{x : Gx\} = b \wedge Ga)$, é possível derivar uma contradição assumindo a propriedade *não ser membro de si mesmo*¹⁰ (o Paradoxo de Russell)¹¹.

⁸ Ou seja, toda propriedade de primeira ordem é equinúmerica a si mesma.

⁹ Mais adiante, eu discutirei a controvérsia mais detalhadamente.

¹⁰ Admitindo-se, é claro, que tal propriedade tem uma extensão. Mas, pela Lei Básica V, toda propriedade tem uma extensão.

¹¹ Considere o conceito Russelliano *não ser membro de si mesmo*, isto é, $\exists G(\xi = \{x : Gx\} \wedge \neg G\xi)$. Abreviemos este conceito por $F\xi$. Portanto, o conceito *não ser membro de si mesmo* tem de ter, pela

Em GGA, Frege defendeu que a Lei Básica V era um princípio lógico e a partir dela e de outras leis lógicas (mais definições lógicas de conceitos aritméticos) ele derivou teoremas da aritmética (inclusive, os análogos dos axiomas de Dedekind-Peano). Com isso, ele reivindicou que a sua tese logicista (em relação à aritmética), a tese segundo a qual todo teorema da aritmética é derivável por meios puramente lógicos, era correta. Todavia, a contradição não só mostrou que a Lei Básica V não é um princípio lógico, mas também que ela é uma falsidade lógica¹².

Frege ainda tentou alterar, no posfácio de GGA, a Lei Básica V para evitar a derivação da contradição, porém, segundo Dummett (1991), Frege desistiu em 1906 do logicismo, porque percebeu que a sua solução não era satisfatória.

2. Neofregeanismo: perspectivas

Em 1983, Crispin Wright publicou uma monografia, *Frege's Conception of Numbers as Objects*¹³, na qual ele defendia que uma espécie de logicismo em relação à aritmética (dos números naturais) de inspiração Fregeana ainda é possível. De acordo com Wright, Frege não precisava abandonar o projeto logicista por causa do Paradoxo de Russell, uma vez que ele tinha a sua disposição um princípio de abstração que não era problemático. E, de fato, o próprio Frege fez uso corrente, nos esboços das provas dadas em GLA, de tal princípio. Este princípio de abstração é o Princípio de Hume.

É interessante mencionar que, em GLA (§63), Frege propôs como uma possível definição de número o Princípio de Hume. No entanto, Frege descartou-o como uma definição — aqui vale ressaltar “como uma definição” — por causa do Problema de Júlio César. De acordo com a discussão de Frege (GLA até §63), os

Lei Básica V, uma extensão, a saber, $\{w : \exists G(w = \{x : Gx\} \wedge \neg Gw)\}$. Denotemos $\{w : \exists G(w = \{x : Gx\} \wedge \neg Gw)\}$ de \mathbf{j} . E abreviemos $\{w : \exists G(w = \{x : Gx\} \wedge \neg Gw)\}$ por $\{x : Fx\}$. Então $\mathbf{j} = \{x : Fx\}$. Agora suponhamos que \mathbf{j} satisfaz a condição de *não ser membro de si mesmo*, isto é, $F\mathbf{j}$. Pela Lei Básica V, obtemos que $\{x : Fx\} = \{x : Gx\} \rightarrow G\mathbf{j} \equiv F\mathbf{j}$, para algum conceito $G\xi$. Mas, como $\mathbf{j} = \{x : Fx\}$, então temos $\{x : Gx\} = \mathbf{j} \rightarrow G\mathbf{j} \equiv F\mathbf{j}$. Por lógica proposicional, temos $\{x : Gx\} = \mathbf{j} \rightarrow (F\mathbf{j} \rightarrow G\mathbf{j})$. Novamente, por lógica proposicional, $F\mathbf{j} \rightarrow (\{x : Gx\} = \mathbf{j} \rightarrow G\mathbf{j})$. Generalize universalmente, $F\mathbf{j} \rightarrow \forall H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \rightarrow H\mathbf{j})$. Por lógica de predicados, temos $F\mathbf{j} \rightarrow \neg \exists H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \wedge \neg H\mathbf{j})$. Mas, $\neg \exists H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \wedge \neg H\mathbf{j})$ é a negação do conceito *não ser membro de si mesmo*, ou seja, $\neg F\xi$. Portanto, (a) $F\mathbf{j} \rightarrow \neg F\mathbf{j}$. Suponhamos agora que \mathbf{j} não satisfaz a condição de *não ser membro de si mesmo*, isto é, $\neg F\mathbf{j}$. Uma vez que $\neg F\mathbf{j}$ é $\neg \exists H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \wedge \neg H\mathbf{j})$ e este, por sua vez, é equivalente a $\forall H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \rightarrow H\mathbf{j})$. Como $\neg F\mathbf{j} \rightarrow \neg F\mathbf{j}$, então temos $\neg F\mathbf{j} \rightarrow \forall H(\{x : Hx\} = \mathbf{j} \rightarrow H\mathbf{j})$. Disso derivamos $\neg F\mathbf{j} \rightarrow (\{x : Fx\} = \mathbf{j} \rightarrow F\mathbf{j})$. Como $\mathbf{j} = \{x : Fx\}$, segue-se que (b) $\neg F\mathbf{j} \rightarrow F\mathbf{j}$. De (a) e (b) obtemos uma contradição. Uma prova análoga é dada em Ruffino (1998, p. 167-171).

¹² Essa afirmação é controversa, uma vez que, em lógica de segunda ordem predicativa, a Lei Básica V é consistente. Heck (1996) mostrou que a adição da Lei Básica V à lógica de segunda ordem predicativa (+ definições de conceitos aritméticos) produz uma teoria capaz de interpretar a Aritmética de Robinson, que não é trivial.

¹³ Doravante, FC.

números individuais são objetos e, portanto, é necessário, ele diz, definir o sentido de uma proposição na qual os numerais (que se referem aos números individuais) ocorram significando objetos. Frege escolhe a proposição que expressa a relação de identidade entre números, uma vez que, para Frege, a relação de identidade é uma relação de primeira ordem a qual se aplica a objetos. Portanto, Frege tem de fixar o sentido da proposição¹⁴

“O número que pertence ao conceito F é igual ao número que pertence ao conceito G ”.

Frege define a identidade acima em termos de uma correspondência um-para-um entre os conceitos F e G . Entretanto, o próprio Frege apresenta três possíveis objeções ao Princípio de Hume, sendo as duas primeiras, segundo ele, contornáveis. Porém, a terceira objeção, o Problema de Júlio César, é crucial. De acordo com Frege, a relação de identidade, sendo uma relação de primeira ordem, tem de ser aplicada a qualquer objeto. Então, poderíamos sempre perguntar se quaisquer dois objetos são os mesmos ou não. Assim, uma vez que números individuais são objetos, poderíamos perguntar, por exemplo, se o número zero é idêntico a Júlio César ou não. De uma maneira mais geral, teríamos de ter uma maneira de decidir a verdade de proposições que têm a forma

“o número do conceito F é igual a q ”,

onde “ q ” é uma variável objectual. O Princípio de Hume não pode decidir a verdade da proposição na qual “ q ” é substituído por “Júlio César” e, de uma maneira mais geral, das proposições nas quais “ q ” é substituído por expressões diferentes de “o número de...”.

Depois desta pequena digressão, voltemo-nos a Wright. Ele notou que Frege, em GLA, não desconsidera totalmente o Princípio de Hume, uma vez que Frege o prova imediatamente da sua definição explícita¹⁵ e a partir daí nenhum uso é feito da definição explícita para esboçar as provas dos teoremas de GLA¹⁶.

Wright conjecturou, em FC, que se adicionássemos o Princípio de Hume a uma teoria de lógica de segunda ordem impredicativa, a teoria resultante (chamada Aritmética de Frege), além de provar os axiomas da aritmética de segunda ordem

¹⁴ Em Duarte (2004), há uma discussão mais detalhada.

¹⁵ Depois de descartar o Princípio de Hume como uma definição, Frege define o operador numérico “o número que pertence ao conceito F ” em termos de extensão de conceitos. Há dúvidas se Frege tinha uma prova formal do Princípio de Hume a partir da definição explícita em 1884. Veja a discussão sobre isso em Duarte (2009) e Landini (2012).

¹⁶ As provas são todas derivadas do Princípio de Hume.

de Dedekind-Peano, seria consistente. Na sua resenha à monografia de Wright, John Burgess (1984) expõe informalmente um modelo para o Princípio de Hume. E Boolos (1998b, 1998c) apresenta uma prova formalizada da consistência do Princípio de Hume, mostrando que ele tem um modelo. Boolos (1998a) mostra um resultado ainda mais forte, a saber, que a aritmética de Frege é equiconsistente com a Análise (PA2).

Todos estes resultados deram força ao neologicismo e neofregeanismo de Wright. Abaixo discutirei as suas principais doutrinas.

2.1. O neofregeanismo versus neologicismo

Em Duarte (2004), não tinha totalmente claro que o neofregeanismo e o neologicismo de Wright, apesar de serem teses intimamente relacionadas, são, de certa forma, independentes. **O neofregeanismo é a tese segundo a qual números são objetos (abstratos)**¹⁷¹⁸. Por outro lado, **o neologicismo é a tese segundo a qual a aritmética é analítica**, uma vez que é possível provar os axiomas da aritmética de segunda ordem de Dedekind-Peano a partir do Princípio de Hume (mais lógica de segunda ordem).

De acordo com Wright, o Princípio de Hume, embora não seja uma definição estrita¹⁹ (do operador numérico “ $N_{x\dots x\dots}$ ”), poderia ser considerado como uma espécie de explicação ou uma estipulação de como usamos a expressão “o número de...”. Para Wright, o Princípio de Hume seria uma estipulação analítica, porque no lado direito da equivalência ocorre apenas terminologia lógica (correspondência um-para-um entre conceitos).

É possível ser neofregeano, sem ser neologicista. Isto é, pode-se aceitar que os números são objetos, mas não aceitar que o Princípio de Hume seja uma estipulação analítica do operador numérico “ $N_{x\dots x\dots}$ ”. Alguém que não aceita que lógica de segunda ordem é lógica, mas que aceita que o Princípio de Hume introduz números como objetos, estaria em posição de aceitar o neofregeanismo e de rejeitar o neologicismo.

O próprio Wright pode ser neofregeano, sem ser neologicista em certos casos. Assuma por exemplo o Princípio de Direção

$$\forall a \forall b [Dir(a) = Dir(b). \equiv a \parallel b].$$

¹⁷ Aqui, via Princípio de Hume.

¹⁸ Na verdade, a tese é mais geral: as entidades introduzidas via princípios de abstração são objetos abstratos.

¹⁹ Mais adiante, eu discutirei esta questão.

Wright aceitaria, sem a menor dúvida, que “a direção de *a*” refere-se a um objeto (abstrato), mas dificilmente ele aceitaria que o Princípio de Direção é uma estipulação analítica do operador de direção “a direção de...”. A relação de equivalência que ocorre no lado direito do princípio mencionado acima não usa terminologia lógica²⁰.

Por outro lado, poder-se-ia ser um neologicista, sem ser um neofregeano. Mas não entrarei nos detalhes aqui, pois iríamos além do tema proposto²¹.

Começemos discutindo rapidamente o neofregeanismo. Vale mencionar que existem algumas subteses subjacentes ao neofregeanismo. Wright inverte a concepção geral da relação entre linguagem e realidade. Segundo ele, a realidade espelha, por assim dizer, quando falamos verdadeiramente, os contornos da linguagem²²²³.

Uma das teses subjacentes ao neofregeanismo é a **Tese da Decisão Sintática**²⁴, a tese segundo a qual quando uma expressão apresenta características sintáticas de um termo singular, então isto determinará decisivamente que tal expressão tem a função semântica de um termo singular.

E ainda há a **Tese do Minimalismo Referencial**, a tese segundo a qual quando uma expressão figura em uma sentença atômica verdadeira, então existirá uma entidade no mundo que corresponde a tal expressão.

E finalmente existe a **Tese da Prioridade Sintática**, a tese segundo a qual as categorias sintáticas têm prioridades sobre as categorias semânticas (portanto, para que alguma entidade seja um objeto é necessário que algum termo singular se refira a tal entidade)²⁵.

Assim, se “*Fa*” for uma sentença atômica verdadeira, e se “*a*” for um termo singular, então “*a*” desempenhará a função semântica de um termo singular (Tese

²⁰ Embora este fato não estivesse totalmente claro para mim quando escrevi minha dissertação, implicitamente eu já o assumia. Em Duarte (2004, p. 96), em uma nota, escrevi (de forma bastante obscura): “O Princípio de Hume será uma definição analítica (ver capítulo anterior). Nem todo princípio de abstração é considerado como uma definição implícita analítica. Por exemplo, o Princípio de Direção, apesar de ser considerado como uma definição implícita a priori por Wright, não é analítico”.

²¹ Bostock (1974) propõe assumir os números naturais como conceitos de segunda ordem e mostra como derivar os axiomas de Dedekind-Peano. Tal derivação é assumida como neologicista, mas não é neofregeana.

²² A concepção mais comum entre linguagem e realidade é que esta tem uma natureza totalmente fixa e, por isso, é totalmente independente daquela.

²³ Mais adiante, eu levantarei uma possível objeção ao neofregeanismo de Wright. O que significa “falar verdadeiramente”? Os argumentos de Chateaubriand (2001) persuadiram-me de que a noção de verdade é uma noção intimamente ligada à ontologia, portanto o neofregeanismo de Wright ainda parece depender de noções semânticas, uma vez que “precisamos falar verdadeiramente” para que a realidade espelhe os contornos da linguagem.

²⁴ Aqui, seguimos a nomenclatura de MacBride (2003).

²⁵ O neofregeanismo de Wright é uma tentativa de responder à objeção (ou dilema) de Benacerraf desenvolvida no artigo *Mathematical Truth* (1973). Não entrarei nos detalhes aqui, mas o leitor interessado pode ver o capítulo 2 de FC.

da Decisão Sintática). Como a sentença atômica na qual figura “*a*” é verdadeira, então existe a entidade no mundo que corresponde a “*a*” (Tese do Minimalismo Referencial). Mas, uma vez que “*a*” desempenha o papel de um termo singular, então “*a*” referir-se-á a um objeto (pela Tese da Prioridade Sintática).

A Tese do Minimalismo Referencial e a Tese da Decisão Sintática são, na minha opinião, consequências da interpretação de Wright (em FC) do Princípio do Contexto Fregeano.²⁶²⁷

A Tese da Decisão Sintática é uma tese bastante controversa de Wright e é a que foi menos explorada nas suas discussões sobre o neofregeanismo. O problema é: como podemos caracterizar um certo termo como tendo característica de um termo singular? A caracterização tem de ser totalmente isenta de noções semânticas, porque, caso contrário, ela feriria a Tese da Prioridade Sintática. Em outras palavras, Wright tem de caracterizar a noção “termo singular” por meio de noções puramente sintáticas. Isso seria possível? Mais adiante voltaremos a este ponto.

Agora estamos em posição de discutir o passo controverso na prova de que toda propriedade de primeira ordem tem um número cardinal (o passo de (v) para (vi) acima). Segundo Wright, o Princípio de Hume estipula as condições de verdade de sentenças da forma

$$N_x : Fx = N_x : Gx.$$

Ora, se o lado direito do Princípio de Hume for verdadeiro, resultará que a sentença acima também o é. Uma vez que “ $N_x : Fx$ ” e “ $N_x : Gx$ ” são considerados termos singulares, então eles têm a função semântica de um termo singular (Tese da Decisão Semântica) e referem-se a objetos existentes no mundo (Tese do Minimalismo Referencial e da Prioridade Sintática). Daí a possibilidade da inferência em (vi).

Em geral, qualquer princípio de abstração implicaria a existência dos abstratos que eles introduzem (é claro que, como disse, a Lei Básica V não implica a existência das extensões, porque ela é falsa). Assumamos um princípio de abstração qualquer

$$(i^*) \quad \forall \alpha \forall \beta [\Sigma(\alpha) = \Sigma(\beta) \equiv .\alpha \approx \beta].^{28}$$

Instanciando universalmente, obtemos

²⁶ Wright assume que o Princípio do Contexto é um princípio que rege a referência das expressões. Contudo, o Princípio do Contexto é bastante controverso. Não entrarei nos detalhes aqui. Em Duarte (2004), capítulo 2, há alguma discussão sobre este ponto.

²⁷ Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. André Pontes (UFAM) por chamar minha atenção sobre uma formulação incorreta dessa passagem que fiz em uma versão anterior desse artigo.

²⁸ Assumamos que tal princípio é aceitável. Veja mais adiante a discussão da Má Companhia.

(ii*) $\Sigma(\mu) = \Sigma(\mu). \equiv .\mu \approx \mu.$

Uma vez que “ \approx ” expressa uma relação de equivalência, então temos

(iii*) $\mu \approx \mu.$

Por lógica proposicional, chegamos a

(iv*) $\Sigma(\mu) = \Sigma(\mu).$

Ora, como disse, se o lado direito do princípio de abstração for verdadeiro, então a sentença (iv*) será verdadeira. Como “ $\Sigma(\mu)$ ” é considerado um termo singular, pelas Teses da Decisão Semântica, do Minimalismo Referencial e da Prioridade Sintática, existe o objeto referido por “ $\Sigma(\mu)$ ”.

Portanto,

$$\exists y(y = \Sigma(\mu)).$$

Agora, generalizando universalmente

$$\forall \alpha \exists y(y = \Sigma(\alpha)).$$

Voltemo-nos agora ao neologicismo. É necessário apresentar uma classificação dos princípios de abstração em relação às entidades do domínio original ou primitivo:

- (a) **Princípios de Abstração Objectuais:** são os princípios cuja relação de equivalência (à direita) é relevante a objetos. Os exemplos de princípios de abstração objectuais são: O Princípio de Direção e o Princípio da Forma.
- (b) **Princípios de Abstração Conceituais:** são os princípios cuja relação de equivalência (à direita) é relevante a propriedades ou conceitos (de primeira ordem, de segunda ordem, e assim por diante). Os exemplos de princípios de abstração conceituais são: Princípio de Hume e Lei Básica V.

Precisei fazer esta distinção porque, como foi afirmado acima, o próprio Wright pode assumir o neofregeanismo, sem aceitar o neologicismo. Isto acontece, em geral, no caso dos princípios de abstração objectuais, uma vez que as relações de equivalência que neles ocorrem não são lógicas²⁹. Portanto, nosso interesse aqui é nos princípios de abstração conceituais.

²⁹ Agora, se existir algum exemplo de princípio de abstração objectual cuja relação de equivalência usa terminologia lógica, então poder-se-ia defender a analiticidade de um tal princípio.

O logicismo de Frege, como escrevi acima, é a tese segundo a qual as leis da aritmética são derivadas por meios puramente lógicos, ou seja, são derivadas a partir de axiomas lógicos mais definições lógicas de conceitos aritméticos. Como já mencionei, Wright defende uma posição logicista em relação à aritmética e a sua tese é amplamente amparada pela derivação dos axiomas da aritmética de segunda ordem de Dedekind-Peano a partir do Princípio de Hume mais lógica de segunda ordem. Portanto, se considerarmos o logicismo conforme concebido por Frege, então teremos duas opções:

(I) ou o Princípio de Hume é um axioma lógico;

(II) ou o Princípio de Hume é uma definição³⁰.

Ora, o Princípio de Hume implica a existência de infinitos números naturais. E um axioma lógico, pelo menos na visão atual de axioma lógico, não pode provar a existência de um único objeto. Além disso, um axioma lógico tem de ser verdadeiro em qualquer domínio (ou modelo) não-vazio de objetos. Contudo, o Princípio de Hume só é verdadeiro em domínios infinitos. A conclusão é: o Princípio de Hume não é um axioma lógico³¹.

Agora, se Frege tivesse sido bem sucedido em GGA, então poderia ser assumido que a Lei Básica V implicaria a existência de infinitos objetos (no caso, as extensões) e que ela seria verdadeira somente em domínios infinitos. Infelizmente, Frege não foi bem-sucedido!!!

Mas, se o Princípio de Hume não pode ser um axioma lógico (pelo menos na interpretação contemporânea de axioma lógico), então, seguindo a situação mencionada acima, tal princípio seria uma definição? Como já disse anteriormente, Frege rejeitou o Princípio de Hume como uma definição devido ao Problema de Júlio César. Mas independente de tal problema, o Princípio de Hume não pode ser uma definição no sentido estrito.

Uma definição no sentido estrito tem de satisfazer dois critérios:

(A) **o critério da eliminabilidade:** uma definição no sentido estrito deve funcionar como uma mera abreviação, de forma que seja possível eliminar totalmente as expressões introduzidas pela definição;

(B) **o critério da não-criatividade:** uma definição no sentido estrito, uma vez que é uma mera abreviação, não pode produzir qualquer nova consequência para a teoria à qual tal definição é adicionada³².

³⁰ Aqui, considero que lógica de segunda ordem é lógica.

³¹ Tal conclusão é defendida, por exemplo, por Boolos (1998d).

³² É importante mencionar que Frege (2013) defende, em um certo sentido, os dois critérios acima.

O Princípio de Hume não satisfaz nenhum destes dois critérios. O Princípio de Hume implica a existência de infinitos números naturais, portanto ele é criativo. Por outro lado, uma vez que “ $N_x : Fx$ ” é um termo singular e refere-se a um objeto, então “ $N_x : Fx$ ” cai no escopo dos quantificadores de primeira ordem da relação de equinumerosidade e, portanto, o operador numérico, “ $N_{x\dots x\dots}$ ”, não é completamente eliminável, assumindo que o Princípio de Hume é uma definição de tal operador³³.

Wright “reinterpreta”, então, o logicismo. Desta “reinterpretação” surgiu o neo-logicismo. Ele sustenta, como já disse, que o Princípio de Hume é uma explicação ou estipulação de como usamos o operador numérico. Às vezes, Wright também afirma que o Princípio de Hume é uma definição implícita de tal operador e, como uma definição implícita, o Princípio de Hume é capaz de fixar o significado de “ $N_{x\dots x\dots}$ ”. Além disso, Wright defende que o Princípio de Hume é uma definição implícita analítica de tal operador, uma vez que a relação de equivalência (à direita) é expressa em termos puramente lógicos (lógica de segunda ordem).

3. Objeções e respostas

3.1 Má Companhia

Em geral, todo princípio de abstração conceitual cuja relação de equivalência (à direita) é expressa em termos puramente lógicos deveria ser considerado também uma definição implícita analítica do operador formador de termos singulares correspondente (à esquerda). O primeiro problema é a Lei Básica V. Ela não pode ser uma explicação ou uma definição implícita analítica do operador “ $\{x : \dots x\dots\}$ ”. Dummett (1991, p. 189) escreve:

In this case, we therefore have three options: to reject the context principle altogether; to maintain it, but declare that it does not vindicate the procedure Wright has in mind; and to formulate a restriction upon it that distinguishes the cardinality operator from abstraction operator. Wright does none of these things: he maintains the context principle in full generality, understood as he interprets it, and defends the appeal to it to justify ascribing a reference to terms numerical, considered as introduced in the foregoing manner, without stopping why apparently similar manner of introducing value-range terms should led to contradiction. He owes us such an explanation; the claim that the method of introducing the cardinality operator he envisages would obviate any use of the notion of a class supplies no excuse for his failure to provide that explanation.

³³ Há uma maior discussão em Duarte (2004, cap. 2).

Esta é a Objeção da Má Companhia³⁴. A questão é: uma vez que existem princípios de abstração inconsistentes, que garantias temos para considerarmos que um determinado princípio de abstração conceitual cuja relação de equivalência usa somente terminologia lógica (em particular, o Princípio de Hume) é verdadeiro e, se ele for, analítico? Dever-se-ia elaborar algum mecanismo para separar os princípios de abstração “bons” dos “maus”.

Wright acredita que seja possível formular algumas restrições para separar os princípios de abstração conceituais “bons” dos “maus”. O primeiro critério é a consistência. Um princípio de abstração conceitual será “bom” se ele for consistente. Em última análise, se um princípio de abstração conceitual cuja relação de equivalência é expressa em termos puramente lógicos for consistente, então ele será uma definição implícita analítica do operador formador de termos. Em particular, uma vez que Princípio de Hume é consistente (relativo a PA2), ele é um princípio de abstração “bom” e analítico.

Mas Boolos não ficou totalmente satisfeito com a resposta de Wright e reformulou a Objeção da Má Companhia. O Princípio de Hume é verdadeiro (consistente) somente em domínios infinitos, contudo é possível construir outros princípios de abstração conceituais que são verdadeiros (consistentes), mas verdadeiros (consistentes) apenas em domínios finitos. O exemplo de Boolos é o Princípio da Paridade:

$$\forall F \forall G \{Par(F) = Par(G). \equiv .[(F \wedge \neg G) \vee (G \wedge \neg F)] \text{ é par}\}.$$

Aqui, “*Par...*” é o operador formador de termos singulares “a paridade de...”, “[$(F \wedge \neg G) \vee (G \wedge \neg F)$] é par”³⁵ é uma relação de equivalência que ocorre entre as propriedades de primeira ordem.

Outro princípio de abstração conceitual que é verdadeiro (consistente) somente em domínios finitos é o Princípio de *Nuisance*:

$$\forall F \forall G \{n(F) = n(G). \equiv .[(F \wedge \neg G) \vee (G \wedge \neg F)] \text{ é finito}\}.$$

³⁴ Boolos (1998a, p. 214) apresenta a mesma objeção: “It is clear that an account of logical truth that attempts to distinguish Hume’s principle as a logical truth will have the hard task of explaining why Hume’s principle is a logical truth even though two other similar-looking principles are not. These are the principles about extension embodied in Frege’s Rule (V) and a principle about relation numbers that is strikingly analogous to Hume’s principle. They read: Extensions of concepts are identical if and only if those concepts are coextensive; and: Relation numbers of relations are identical if and only if those relations are isomorphic. Russell showed the former inconsistent; Harold Hodes has astutely observed that the latter leads to the Burali-Forty paradox”.

³⁵ Em palavras, a relação de equivalência é: “O número das coisas que são *F* e não são *G* ou número das coisas que são *G* e não são *F* é par”.

Neste caso, “ $n\dots$ ” é o operador formador de termos singulares “a *nuissance* de...” e “[$(F \wedge \neg G) \vee (G \wedge \neg F)$] é finito”³⁶ é uma relação de equivalência que ocorre entre propriedades de primeira ordem.

Agora, as relações de equivalências presentes no Princípio da Paridade e no Princípio de *Nuissance* podem ser expressas por meios puramente lógicos³⁷. Portanto, ambos os princípios podem ser considerados como definições implícitas analíticas dos operadores “a paridade de...” e “a *nuissance* de...”, respectivamente. A questão é: o Princípio de Hume e o Princípio da *Nuissance* (ou o Princípio da Paridade) são incompatíveis. Se o Princípio de Hume for analítico, então o Princípio da *Nuissance* será falso. O dilema é: qual (is) razão (ões) Wright tem para aceitar a analiticidade de certos princípios de abstração conceituais consistentes em detrimento de outros princípios de abstração conceituais consistentes? Novamente, Wright teria de ter algum mecanismo para separar os princípios de abstração conceituais consistentes “bons” dos “ruins”.

Aqui vale a pena classificar os princípios de abstração conceituais quanto ao seu caráter inflacionário:

- (a) Chamaremos um princípio de abstração conceitual de **Universalmente Inflacionário**, se ele não for verdadeiro (consistente) em nenhum domínio (finito ou infinito)³⁸. Exemplo: A Lei Básica V.
- (b) Chamaremos um princípio de abstração conceitual de **fin-Inflacionário**, se ele não for verdadeiro (consistente) em domínios finitos. Exemplo: Princípio de Hume.
- (c) Chamaremos um princípio de abstração conceitual de **inf-Inflacionário**, se ele não for verdadeiro (consistente) em domínios infinitos. Exemplo: Princípio da Paridade e Princípio de *Nuissance*.

A questão de Boolos pode ser reinterpretada da seguinte forma: se consistência for um critério para separar os princípios de abstração conceituais “bons” dos “ruins”, então teremos um conjunto de princípios de abstração conceituais consistentes ao qual pertencem o Princípio de Hume, o Princípio da Paridade e o Princípio da *Nuissance* (talvez pertençam a este conjunto outros princípios). Agora, tal conjunto é Universalmente Inflacionário. Não há nenhum domínio que satisfaça, ao mesmo tempo, a todos estes princípios.

³⁶ Em palavras, a relação de equivalência é: “O número das coisas que são F e não são G ou número das coisas que são G e não são F é finito”.

³⁷ Em Duarte (2004), seção 4.4, há uma discussão mais detalhada.

³⁸ Assumindo lógica de segunda ordem clássica como *background*.

Wright propõe um outro critério para separar os princípios de abstração “bons” dos “ruins”. A sua ideia é que o Princípio de Hume é conservativo, enquanto o Princípio da *Nuissance* e da Paridade não são. A noção de conservatividade é próxima daquela proposta por Hartry Field (1980). A ideia de Wright é a seguinte:

- Um princípio de abstração conceitual consistente será conservativo se tal princípio não implicar nenhum novo teorema sobre uma determinada teoria T quando o princípio é adicionado a T (ou seja, o princípio não apresenta qualquer tipo de restrição à ontologia de T)³⁹.

Como disse acima, o Princípio de Hume não é não-criativo. E quando ele é adicionado a uma teoria T qualquer, ele implica a existência de infinitos números naturais⁴⁰. Ou seja, neste sentido estrito, o Princípio de Hume não seria conservativo. Mas note que o Princípio de Hume implica a existência de números. É indiferente a tal princípio a ontologia da teoria T . O mesmo não acontece com o Princípio da *Nuissance*. Quando este princípio é adicionado a qualquer teoria T , ele faz novas asserções sobre a ontologia original de T . Por exemplo, se a teoria T for uma teoria sobre gatos, então T + Princípio de *Nuissance* implica que há finitos gatos, embora T não implique isto. No caso do Princípio de Hume, é irrelevante se há finitos ou infinitos gatos. Como Frege sustentaria: mesmo que não existisse nada no mundo, ainda assim existiriam os números. A diferença fundamental entre o Princípio de Hume e o Princípio de *Nuissance* é que aquele implica a existência de pelo menos k -objetos (sendo k um número cardinal qualquer), enquanto este implica a existência de no máximo k -objetos. Nesse sentido, todos os princípios de abstração conceituais consistentes inf-Inflacionários seriam não-conservativos.

O problema é que há, segundo Shapiro e Weir (1999), princípios de abstração conceituais consistentes conservativos que fazem asserções ontológicas inconsistentes entre si. Assumamos o seguinte esquema de princípio de abstração:

$$(*) \quad \forall F \forall G [\Sigma(F) = \Sigma(G) \equiv .(\Phi(F) \wedge \Phi(G)) \vee \forall x (Fx \equiv Gx)],$$

onde “ Φ ” é qualquer propriedade de segunda ordem.

(*) é uma instância de um princípio de abstração conceitual mais geral:

$$(**) \quad \forall F \forall G [\Sigma(F) = \Sigma(G) \equiv .P \vee \forall x (Fx \equiv Gx)],$$

onde “ P ” é qualquer sentença que pode ser expressa na linguagem da lógica de segunda ordem.

³⁹ Há uma formulação um pouco mais rigorosa em Duarte (2004, seção 4.4).

⁴⁰ Lembrando novamente que estou considerando que lógica de segunda ordem clássica é, de fato, lógica e, portanto, *background* de qualquer teoria.

Richard Heck (1992) mostrou que $(**)$ será consistente se e somente se “ P ” for consistente (na verdade, Heck trabalha com a noção de satisfação). Portanto, $(*)$ será consistente se e somente se “ $(\Phi(F) \wedge \Phi(G))$ ” for consistente.

Voltando a Shapiro e Weir, se admitirmos, em $(*)$, que “ Φ ” é a propriedade de segunda ordem “ser o tamanho do universo cuja cardinalidade é algum limite inacessível”, então obteremos um princípio de abstração conceitual consistente e conservativo.

$$(***) \quad \forall F \forall G [\Sigma(F) = \Sigma(G) \equiv (F \text{ tem a cardinalidade de algum limite inacessível} \wedge G \text{ tem a card. de algum limite inacessível}) \vee \forall x (Fx \equiv Gx)].$$

Por outro lado, se admitirmos, em $(*)$, que “ Φ ” é a propriedade de segunda ordem “ser o tamanho do universo cuja cardinalidade é algum sucessor inacessível”, então obteremos outro princípio de abstração conceitual consistente e conservativo.

$$(***) \quad \forall F \forall G [\Sigma(F) = \Sigma(G) \equiv (F \text{ tem a card. de algum sucessor inacessível} \wedge G \text{ tem a cardinalidade de algum sucessor inacessível}) \vee \forall x (Fx \equiv Gx)].$$

Entretanto, os dois princípios são inconsistentes entre si. O conjunto dos princípios de abstração conceituais consistentes e conservativos é Universalmente Inflacionário. Novamente, o Problema da Má Companhia.

O problema de princípios de abstração conceituais que têm a forma de $(*)$ é que existe embutido neles um outro princípio de abstração conceitual (a Lei Básica V) que é inconsistente (Universalmente Inflacionário). Wright afirma que estes princípios implicam que a cardinalidade do universo é tal e tal, porque exploram o componente paradoxal (é possível mostrar que $(*)$ implica $\exists F \Phi(F)$). Assim, Wright (2001a, p. 301) escreve:

That suggests that a particular D-type abstraction, or other paradox embedding instance, may be acceptable provided it meets another conservativeness constraint: roughly, that any consequences which may be elicited by exploiting its paradoxical component should be, a priori, in independent good standing. Theorems of logic are so par excellence. But ‘independent good standing’ might also reasonably be taken to cover the case where a consequence elicited from such an abstraction by ‘fishy’ — paradox-exploitative — means can also be obtained not from logic alone but, as it were, innocently from additional resources provided by that very abstraction.

A restrição proposta acima foi chamada de Restrição do Quase-Paradoxo (Near-Paradox). A ideia é a seguinte: as consequências ontológicas das instâncias dos

princípios de abstração que têm a forma de (*) não podem depender da exploração do componente paradoxal. Assim, os princípios de abstração (***) e (****) seriam “maus”, porque exploram o componente paradoxal.

3.2 O problema do Princípio do Contexto

Há outro ponto controverso em relação à teoria da abstração nos moldes propostos por Wright. Um primeiro problema é como explicar que a existência dos números a partir do Princípio de Hume é analítica; de uma maneira mais geral, como explicar que a existência de qualquer abstrato introduzido por um princípio de abstração conceitual cuja relação de equivalência é expressa em termos lógicos é analítica. A prova depende do Princípio do Contexto (a Tese do Minimalismo Referencial e a Tese da Decisão Sintática). A questão é: o Princípio do Contexto é um princípio lógico? Se ele não for, o neologicismo de Wright não parece ser justificado. Um outro problema: Wright justifica a prioridade das categorias sintáticas sobre as categorias semânticas recorrendo à noção de verdade. Todavia, estou convencido de que esta noção é ontológica. Portanto, parece existir uma espécie de círculo na posição de Wright. Em termos puramente sintáticos, é difícil ver como o operador formador de termos singulares “ $\Sigma...$ ” possa denotar algum objeto. Assim, poderíamos dizer que o Princípio de Hume será verdadeiro se existirem números. Em uma maneira mais geral, um princípio de abstração conceitual será verdadeiro se existirem os abstratos que ele introduz. Acredito que essa seria também a posição que Chateaubriand (2001) sustentaria.

A tentativa de se formular uma teoria da abstração nos moldes de Wright esbarra ainda em um outro problema, a saber, como caracterizar sintaticamente a noção de “termo singular”. Hale⁴¹ (1987, 2001a, 2001b) propõe como um possível critério para caracterizar sintaticamente a noção de termo singular a máxima Aristotélica:

- (a) Enquanto uma qualidade tem sempre um contrário, uma substância (primária) não tem.

Note que a máxima Aristotélica é afirmada em termos ontológicos. Contudo, Hale transforma-a em uma máxima sintática. Assim:

- (a*) Enquanto um predicado tem sempre um contrário, um termo singular não tem.

⁴¹ Hale também é um proponente do neofregeanismo e do neologicismo.

Entretanto, há um problema na formulação de Hale. Ela não dá conta de sentenças do tipo:

Todo mundo é sábio.

Ora, uma vez que “ser sábio” é um predicado, então deveria existir um outro predicado que é o contrário daquele, a saber, “ser não-sábio”. Agora, se “*a* é sábio” for verdadeira”, então “*a* é não-sábio” terá de ser falsa (e vice-versa). Contudo, “todo mundo é sábio” e “todo mundo é não-sábio” podem ser ambas falsas. Assim, “ser sábio” não teria, nesse caso, um contrário. O problema encontra-se, segundo Hale, na expressão “Todo mundo” que designa uma quantificação. O teste irá falhar também com as expressões: “algum”, “alguém”, “ninguém”, “todos”, “algum homem”, etc. A ideia é, então, elaborar uma maneira de excluir todas estas expressões antes de aplicar a máxima Aristotélica. Para isso, Hale propõe assumir, em adição à máxima aristotélica, os critérios elaborados por Dummett (1973, cap. 4):

- (b) Uma expressão *t* qualquer funcionará como termo singular em um certo contexto sentencial (no caso, o Português) se e somente se
 - (i) for válida a inferência de ‘*A(t)*’ para ‘Algo é tal que ele é *A*’ (ou existe algo que é *A*);
 - (ii) for válida a inferência de ‘*A(t)*’ e ‘*B(t)*’ para ‘Algo é tal que ele é *A* e é *B*’;
 - (iii) for válida a inferência de ‘é verdadeiro de *t* que ele é *A* ou ele é *B*’ para ‘*A(t)* ou *B(t)*’.

O critério (b)(i) exclui as palavras “ninguém”, “nenhum”, “nada”, etc. (aqui pensando tais palavras no lugar da expressão *t*). Entretanto, tal critério não exclui as palavras “algum”, “algum homem”, “todos”, etc. O critério (b)(ii) exclui as palavras “algum”, “alguém”, “um homem”, etc. Contudo, tal critério não exclui palavras tais como “todo”, “tudo”, “todas as coisas”, etc. Enfim, o critério (b)(iii) exclui estas últimas expressões.

Há dois problemas nesta caracterização sintática da noção de termo singular. O primeiro é que a noção depende de um determinado contexto (no caso acima, do Português). Assim, o Platonismo de Wright e Hale dependerá amplamente de uma linguagem natural. Teríamos uma espécie de Platonismo linguístico, ou seja, se em determinado contexto não existir este tipo de inferência, não teremos uma noção sintática de termo singular. Hale (1984) já previra isso, no entanto não há nenhuma

tentativa séria, até onde sei, para superar este problema. O segundo problema é novamente: em que sentido os critérios acima são puramente sintáticos? Uma inferência como a de (b)(i) parece ser possível somente se o termo 't' denotar. O mesmo vale para (b)(ii) e (b)(iii). Portanto, estes critérios não seriam puramente sintáticos, ferindo a Tese da Prioridade Sintática.

3.3 O problema da restrição

O Problema da Restrição está conectado com os comprometimentos ontológicos do Princípio de Hume.

Wright sugere que a existência do número zero é uma consequência lógica do Princípio de Hume, uma vez que zero é definido como o número do conceito *ser diferente de si mesmo* ($[x : x \neq x]$) e é um teorema da lógica de segunda ordem que todo conceito é equinúmero a si mesmo e, em particular, que $[x : x \neq x]1 - 1[x : x \neq x]$. Portanto, temos:

1. $N_x : [x \neq x] = N_x : [x \neq x]. \equiv .[x : x \neq x]1 - 1[x : x \neq x]$, instância do Princípio de Hume;
2. $N_x : [x \neq x] = N_x : [x \neq x]$, lógica proposicional;
3. $\exists y(y = N_x : [x \neq x])$, lógica de predicados.

Contudo, Boolos levanta a seguinte objeção: uma vez que existe o número do conceito (lógico) *ser diferente de si mesmo*, também deveria existir o número do conceito (lógico) *ser idêntico a si mesmo* ($[x : x = x]$). Assim, teríamos:

- 1* $N_x : [x = x] = N_x : [x = x]. \equiv .[x : x = x]1 - 1[x : x = x]$, instância do Princípio de Hume;
- 2* $N_x : [x = x] = N_x : [x = x]$, lógica proposicional;
- 3* $\exists y(y = N_x : [x = x])$, lógica de predicados.

O Problema é que a existência de tal número (o número de todas as coisas que existem, ou antizero, segundo Boolos) é negada pela teoria de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (ZFC) mais definições padrões. Na teoria de conjuntos ZFC, o número cardinal de um conjunto é definido como o menor ordinal cujos membros podem ser colocados em uma correspondência 1-1 com os membros do conjunto F . Interpretando isto em termos de conceitos, o número cardinal dos F s (ou de

um conceito F) é o menor número ordinal cujos membros são equinumeros aos F s.

Temos também em ZFC o axioma da substituição que diz que dada uma função $f : A \mapsto B$, se o domínio da função é um conjunto, então o contradomínio (range) da função também é um conjunto. Agora, a partir da definição acima de número cardinal dos F s junto com axioma da substituição, segue-se que existe um conjunto dos F s. Isto por uma razão muito simples: o número cardinal dos F s é um ordinal cujos membros são equinumeros aos F s. Ora, os ordinais são uma espécie de conjuntos, portanto os F s, posto que existe uma função dos membros de tal número ordinal nos F s, são, segundo o axioma da substituição, elementos de um conjunto.

Agora, se F é o conceito *ser idêntico a si mesmo*, então teria de existir o conjunto de tal conceito, o conjunto de todas as coisas. Aqui, podemos deduzir alguns resultados incompatíveis com ZFC. Se assumirmos a existência do número cardinal do conceito *ser idêntico a si mesmo*, temos, segundo a definição de número cardinal em ZFC, que os objetos (os F s) que caem sob tal conceito estão correlacionados 1-1 com os membros de um determinado número ordinal. Na verdade, os F s estariam correlacionados 1-1 com o conjunto de todos os números ordinais, mas, em ZFC, a existência de tal conjunto é negada. Além disso, se assumirmos a existência do conjunto de todas as coisas, pelo axioma da separação⁴², obtemos a existência do conjunto de todos os ordinais⁴³ (que é negada em ZFC, como já disse); a existência do conjunto de todos os cardinais⁴⁴, o que também é negada em ZFC; e, também, a existência do conjunto de todos os conjuntos, a partir do qual, novamente aplicando o axioma da separação, obtemos a existência do conjunto de todos os conjuntos que não são membros de si mesmos, asserção que também é negada em ZFC⁴⁵.

Wright apresenta a seguinte resposta ao problema da restrição⁴⁶: na concepção

⁴² Grosso modo, o axioma da separação diz que se existe um conjunto A , então todos os seus subconjuntos existem.

⁴³ Os ordinais são objetos em ZFC, de maneira que se existe o conjunto de todas as coisas, então existirá o conjunto de todos os ordinais que é um subconjunto daquele conjunto. Dado o conjunto de todas as coisas e a propriedade *ser um número ordinal*, extraímos o conjunto de todos os ordinais.

⁴⁴ O mesmo raciocínio da nota anterior.

⁴⁵ Na verdade, a não-existência do conjunto de todos os conjuntos é um teorema de ZFC.

⁴⁶ Na verdade, Wright levanta a seguinte questão: "Who said numbers like antizero had to be sets, after all?" (WRIGHT, 2001b, p 314). Anteriormente, ele escreve: "A first rejoinder would be that any such upshot would depend on cross-identification of the referents of terms in Frege arithmetic and terms in Zermelo-Fraenkel set theory — the 'standard definitions' to which Boolos alludes." (WRIGHT, 2001b, 313-4).

de Frege nem todo conceito tem um número cardinal⁴⁷. Somente conceitos sortais⁴⁸ têm uma resposta exata para a questão “quantos objetos que são F existem?”⁴⁹. E segundo Wright, o conceito *ser idêntico a si mesmo* ($[x : x = x]$) não é sortai. Isto se deve ao seguinte fato: se um conceito sortai restringe o escopo de um conceito não sortai (Wright denomina também de “mero predicável”), então o conceito “amalgamado” dá uma resposta exata para a questão “quantos F s e G s existem?”. Por exemplo, se restringirmos o escopo do conceito (não sortai) *vermelho* pelo conceito *livro*, então teremos uma resposta exata da questão “quantos livros vermelhos existem?” e, conseqüentemente, teremos um número cardinal de tal conceito. Ou seja, resulta da conjunção de um conceito sortai e de um conceito não sortai, segundo Wright, um conceito sortai. Portanto, se o conceito $[x : x = x]$ fosse sortai, teria de se esperar que a conjunção do mesmo com um conceito não sortai produzisse um conceito sortai. Mas, Wright observa que tal fato não ocorre. Na verdade, o escopo de um conceito não sortai continua o mesmo quando restrito ao conceito $[x : x = x]$ ⁵⁰. Conclusão de Wright, o conceito $[x : x = x]$ não é sortai, logo não existe o número do conceito $[x : x = x]$.

Todavia, mesmo que aceitemos a solução engenhosa de Wright para mostrar que o número de todas as coisas não é derivável na Aritmética de Frege (não é uma consequência do Princípio de Hume), ela não é totalmente satisfatória e o próprio Wright reconhece isto. Ele escreve:

To be sure, this first consideration will of course not engage the question whether we may properly conceive of a number of all ordinals, or all cardinals, or all sets — in general, cases where we are concerned with the results of applying the numerical operator to concepts which are (presumably) sortai but ‘dangerously’ big (WRIGHT, 2001b, p. 315).

A restrição de Wright sobre o escopo dos quantificadores de segunda ordem do

⁴⁷ Frege, em GLA §54, escreve: “Not all concepts possess this quality. We can, for example, divide up something falling under the concept ‘red’ into parts in a variety of ways, without the parts thereby ceasing to fall under the same concept ‘red’. To a concept of this kind no finite number will belong. The proposition asserting that units are isolate and indivisible, accordingly, be formulated as follows: Only a concept which isolates what falls under it in a definite manner, and which does not permit any arbitrary division of it into parts, can be a unit relative to a finite Number”.

⁴⁸ Grosso modo, um conceito sortai envolve um entendimento sobre quais objetos caem ou não sob tal conceito e, também, um entendimento sobre a distinção entre os objetos que caem sob tal conceito. Em outras palavras, um conceito sortai tem de ter um critério de aplicação e um critério de identidade.

⁴⁹ A ideia de Wright é restringir o escopo dos quantificadores de segunda ordem do Princípio de Hume a conceitos sortais. Assim, todo conceito que não é sortai não teria um número cardinal.

⁵⁰ Suponha o conceito *ser vermelho*. Suponha a restrição de seu escopo pelo conceito $[x : x = x]$. No fim, tudo que é vermelho é idêntico a si mesmo e o escopo não se altera.

Princípio de Hume exclui a possibilidade de o conceito *ser idêntico a si mesmo*, como afirmado acima, ter um número cardinal, porque o mesmo não é sortal. Entretanto, como Wright sustenta na última citação, conceitos como *número cardinal*, *número ordinal* e *conjunto* são sortais (ou presumivelmente são). Agora, a existência do número de tais conceitos é também incompatível com as asserções ontológicas de ZFC.

Seguindo o que foi afirmado anteriormente, é fácil ver que admitir, em ZFC, o número destes conceitos é admitir a existência do conjunto de todos os ordinais, o conjunto de todos os cardinais e o conjunto de todos os conjuntos, asserções existenciais negadas em ZFC. Duas possíveis respostas são aquelas duas primeiras já mencionadas na nota 45. Porém, Wright realmente leva em conta a objeção de Boolos. Mas, então, qual seria uma possível resposta? Wright propõe uma outra restrição sobre os quantificadores de segunda ordem do Princípio de Hume, a saber, que conceitos indefinidamente extensíveis não têm um número cardinal definido e, portanto, têm de ser excluídos de tal escopo. Agora, o que é um conceito indefinidamente extensível? A noção de *conceito indefinidamente extensível*, até onde sei, foi bastante trabalhada (e cunhada) por Dummett (1978, 1991 e 1993). Ele, por exemplo, escreve:

An indefinitely extensible concept is one such that, if we can form a definite conception of a totality all of whose members fall under that concept, we can, by reference to that totality, characterize a larger totality all of whose members fall under it. (DUMMETT, 1993, p. 441).

Podemos exemplificar a ideia de Dummett da seguinte forma: seja o conjunto A o conjunto de todos os conjuntos. Ora, dado o axioma do conjunto potência⁵¹, $\wp A$ (conjunto de todos os subconjuntos de A) é também um conjunto e, segundo o teorema de Cantor, a cardinalidade de $\wp A$ é maior que a de A . Mas, se $\wp A$ é um conjunto, então ele está incluído no conjunto de todos os conjuntos A . Contudo, $\wp A$ é uma totalidade maior que A , portanto A é indefinidamente extensível. Os conceitos *número cardinal*, *número ordinal*, *conjunto* serão todos, segundo Wright, indefinidamente extensíveis e, assim, devem ser excluídos do escopo dos quantificadores de segunda ordem do Princípio de Hume⁵².

⁵¹ Grosso modo, este axioma diz que se A é um conjunto, então o conjunto de subconjuntos de A é também um conjunto.

⁵² A ideia que está por trás desta restrição de Wright parece ser a seguinte: uma vez que a noção de número cardinal é dada quando respondemos com exatidão à questão quantos F s existem?, então o conceito F tem de ser exemplificado por um número determinado de indivíduos, o que não acontece com os conceitos *número cardinal*, *número ordinal* e *conjunto*.

Infelizmente, não poderemos avaliar neste artigo se esta restrição de Wright está em ordem. Mas vale ressaltar a seguinte questão: como podemos saber quais são os conceitos sortais indefinidamente extensíveis? A solução para esta questão parece ser totalmente *ad hoc* e dependente de um conhecimento prévio de teoria de conjuntos.

4 Conclusão

O grande mérito de *Frege's Conception of Numbers as Objects* foi ressuscitar o debate sobre o projeto logicista Fregeano da aritmética dos números naturais nos últimos trinta anos. Por exemplo, Dummett (1973), na sua introdução, afirmara que a filosofia da matemática de Frege era inócua e arcaica e que sua importância era apenas histórica. Por outro lado, o mesmo Dummett (1991), no prefácio, não tem a mesma opinião que aquela dada em 1973. Em grande parte, isso se deve aos resultados apresentados por Wright (1983). Boolos, nos seus primeiros trabalhos sobre o tema, considerava o Teorema de Frege um resultado realmente interessante.

Apesar do interessante resultado técnico, a defesa do Princípio de Hume como uma definição implícita que introduz analiticamente o operador numérico “o número de” é problemática. A objeção da Má Companhia põe em xeque a argumentação de Wright. Ademais, a solução de Wright em relação ao problema da restrição parece ser completamente *ad hoc*. Como é possível saber *a priori* se um determinado conceito sortai é indefinidamente extensível ou não?

Além disso, o projeto neofregeano, do qual um dos objetivos é provar a existência de números naturais, parece depender do princípio do contexto. Agora, para reivindicar logicismo, Wright teria de argumentar que tal princípio tem natureza lógica. Isso não é feito, até onde sei, em nenhum dos seus escritos. Ademais, o neofregeanismo tem dificuldades em definir sintaticamente a noção de termo singular. As sugestões parecem depender de critérios nas linguagens naturais (produzindo um platonismo local) e de noções semânticas, infringindo a tese da prioridade sintática.

Na minha opinião, as respostas neofregeanas às objeções discutidas neste artigo não são totalmente satisfatórias.

Referências Bibliográficas

- BENACERRAF, P. Mathematical truth. *Journal of Philosophy*, v. 70, n. 19, p. 661-679, 1973.
- BOOLOS, G. The standard of equality of numbers. In: _____. *Logic, logic and logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998a. p. 202-219.
- _____. Saving Frege from contradiction. In: _____. *Logic, logic and logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998b. p. 171-82.
- _____. The consistency of Frege's Foundations of Arithmetic. In: _____. *Logic, logic and logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998c. p. 183-201.
- _____. Is Hume's Principle analytic?. In: _____. *Logic, logic and logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998d. p. 301-314.
- BOSTOCK, D. *Logic and arithmetic: natural numbers*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- BURGESS, J. Review of Wright (1983). *Philosophical review*, v. 93, p. 638-40, 1984.
- CHATEAUBRIAND, O. *Logical forms part I: truth and description*. Coleção CLE, v. 34, 2001.
- DUARTE, A. B. *Princípio de Hume: possibilidade de uma filosofia (neo) Fregeana da aritmética?* 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2004.
- _____. *Lógica e aritmética na filosofia de Gottlob Frege*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) — PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2009.
- DUMMETT, M. The philosophical significance of Gödel's theorem. In: _____. *Truth and other enigmas*. London: Duckworth, 1978. p. 186-201.
- _____. *Frege: philosophy of language*. London: Duckworth, 1973.
- _____. *Frege: philosophy of mathematics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- _____. *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FIELD, H. *Science without numbers*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

FREGE, G. *The foundations of arithmetic*. A logico-mathematical enquiry into the concept of number. Ed. rev., tradução J. L. Austin. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

_____. *The basic laws of arithmetic*. Derived using concept-script. Edição e tradução P. A. Ebert e M. Rossberg. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HALE, B. Frege's Platonism. In WRIGHT, C. (Ed.). *Frege: tradition & influence*. Oxford: Basil Blackwell, p. 40-56, 1984.

_____. *Abstract objects*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

_____. Singular term I. In: HALE, B.; WRIGHT, C. *The reason's proper study: essays towards a neo-Fregean philosophy of mathematics*. New York: Oxford University Press, 2001a. p. 31-47.

_____. Singular term (2). In: HALE, B.; WRIGHT, C. *The reason's proper study: essays towards a neo-Fregean philosophy of mathematics*. New York: Oxford University Press, 2001b. p. 48-71.

HECK, R. On the consistency of second-order contextual definitions. *Noûs*, v. 64, p. 491-4, 1992.

_____. The consistency of predicative fragments of Frege's Grundgesetze der Arithmetik. *History and Philosophy of Logic*, v. 17, p. 209-20, 1996.

LANDINI, G. *Frege's notations: what they are and how they mean*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

MACBRIDE, F. Speaking with shadows: a study of neo-logicism. *British Journal of Philosophy of Science*, v. 54, p. 103-163, 2003.

RUFFINO, M. Logicism: Fregean and Neo-Fregean. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 149-188, 1998.

SHAPIRO, S; WEIR, A. New V, ZF and abstraction. *Philosophia Mathematica*, v. 7, n. 3, p. 293-321, 1999.

WRIGHT, C. *Frege's conception of numbers as objects*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983.

_____. On the philosophical significance of Frege's theorem. In: HALE, B.; WRIGHT, C. *The reason's proper study: essays towards a neo-Fregean philosophy of mathematics*. New York: Oxford University Press, 2001a. p. 273-306.

_____. Is Hume's Principle analytic?. In: HALE, B.; WRIGHT, C. *The reason's proper study: essays towards a neo-Fregean philosophy of mathematics*. New York: Oxford University Press, 2001b. p. 307-332.

A GRAMÁTICA DAS RELAÇÕES INTERNAS E A CRÍTICA AO REALISMO EM WITTGENSTEIN

Eduardo Gomes de Siqueiraⁱ

Introdução

PARA enfrentar o tema proposto ao Simpósio, a conjunção presente no título expressa a intenção de abordar o tema do Realismo (filosófico), a partir de Wittgenstein, tanto em seu aspecto negativo (a crítica a essa noção ou aos usos filosóficos dela) quanto em seu aspecto propositivo (como se constitui e se analisa a realidade possível de ser pensada, e dita, desde essa perspectiva), que envolve a noção de *relações internas*, central para o modo de pensar do autor desde a época do *Tractatus*. Uma vez que uma noção de realidade *objetiva* (a-contextual, infalivelmente assegurável, independentemente dos jogos de linguagem que se pratiquem) esteja definitivamente perdida desde o ponto de vista gramatical, o ponto a mostrar é que nenhum antirrealismo decorre disso, nenhum nihilismo (ou seja, uma tese negativa acerca da realidade), nenhum ceticismo (a suspensão do juízo sobre a realidade última aparece também como *nonsense*) e nem mesmo alguma forma familiar de relativismo seria consequência dessa crítica. O ponto, acreditamos, pode ser indicado pela explicitação do papel das *relações internas* no tipo de trabalho analítico não ortodoxo proposto por Wittgenstein. Trata-se, enfim, de mostrar que a oposição Realismo x Antirrealismo encerra uma falsa dicotomia (outro pseudoproblema filosófico) que a investigação gramatical se

ⁱ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

propõe a *dissolver*, a fim de nos livrar, ao menos, do falso constrangimento filosófico de ter de se comprometer com alguma forma de platonismo *ou* com alguma forma de nominalismo.

Para tanto propomos o seguinte roteiro com quatro estações: partimos do ponto de vista tradicional que contrasta (I) *realidade empírica e realidade transcendental* — e que aparece no horizonte do *Tractatus* em termos de a Lógica (os limites do dizível) e o Místico (o além); a partir do *Tractatus*, o contraste ganha a versão de (II) *realismo empírico e solipsismo transcendental*, redimensionando ao seu modo as relações entre mundo pensado e sujeito pensante; desde a verdade indizível do solipsismo transcendental explicitamos o modo como o *Tractatus* indicava (III) nosso modo de *conhecimento das propriedades internas dos objetos simples*, articulando necessidade e contingência. E após pontuar o modo de transição da noção de relações internas desde a chamada fase intermediária (ou do cálculo) até a fase das *Investigações Filosóficas* (ou da gramática), tematizamos (IV) o mal-entendido sobre a atribuição de realismo ao *Tractatus* (seu espaço-lógico) e de antirrealismo às *Investigações* (suas formas de vida).

1. Realidade empírica e realidade transcendental

A noção de *realidade* pode inspirar problemas filosóficos de diversas ordens, como problema ontológico (sobre o ser de todo sendo), como problema epistemológico (para todo conhecimento possível), como problema semântico (a contraparte de uma linguagem significativa) ou ainda como problema lógico (sobre a natureza de suas constantes). Noções mais fortes de realidade, ou *filosóficas*, são normalmente contrastadas com uma noção mais fraca — e que deveria ser por elas explicada — como a de *realidade empírica*, como algo mais óbvio, menos problemático, disponível, que qualquer um pode experimentar e de que podemos falar sem maiores dificuldades; pois realidades empíricas são contingentes, poderiam não ser como são ou não ser absolutamente, não envolvem necessidade, ficam à mercê da opinião e da aparência e seriam desprovidas, em si mesmas, de interesse filosófico. Por exemplo, se digo que “o prédio da P1 tem três andares”. Bem, *se* o interlocutor entende a que se refere o termo sujeito (“o prédio da P1”), se tem entendimento da unidade de medida arquitetônica usada (‘andar’), da sequência dos números naturais (até 3) e da sintaxe da língua portuguesa (para a cópula ‘tem’), então uma realidade empírica lhe é apresentada por essa frase, que expressa um fato contingente sobre o qual podemos entrar *em acordo* se é verdadeiro ou falso. De uma realidade empírica, como objeto de representação possível, podemos sempre

perguntar: para quem? A resposta óbvia: o *sujeito empírico* — ou seja, aquele que entende o significado dos termos referentes e percebe seu encaixe com a realidade do fato referido. O sujeito da representação, então, uma vez analisado, mostra que o que lhe é indispensável para que ele seja capaz de representações empíricas — como no caso acima — é um Sistema de Referências e/ou um Esquema Conceitual que ele precisa ter em mente, e em torno do qual nossos acordos e desacordos sobre a verdade ou falsidade das representações se baseiam e sem os quais tal discussão seria sem sentido.

Em contraste com realidades empíricas como essa, que qualquer um pode experimentar e compreender, falamos também (sobretudo em filosofia) de realidades que parecem ser “de ninguém”, ou seja, que não pertencem e não podem pertencer ao conjunto de vivências e representações de um indivíduo. Algo que *deve* “estar lá”, mesmo que ninguém *saiba* disso — e mesmo que ninguém possa *se referir* a isso. Para esse sentido de realidade não há sistema de referência ou esquema conceitual disponível — *pace* os sistemas categoriais de Aristóteles, de Kant, etc. E podemos perguntar a Kant: ainda que ele admita que não podemos *conhecer* a realidade em si, Kant acreditava que podemos nos *referir* a ela (com a expressão ‘realidade em si’)? Será que basta sustentar logicamente o significado de uma palavra (como ‘*noumenon*’) para que a coisa tenha de existir?

Podemos *falar*, sem dúvida, de realidades empíricas, no plural — e, normalmente, *dizer algo* com isso, usando o termo como *nome comum* (com muitas instâncias); podemos falar também da realidade como algo constituído pelos seus “traços mais gerais”, mesmo que ainda sem pretender sua reunião em um *todo unificado*; e podemos ainda falar da Realidade, no singular, com letra maiúscula, pretendendo usá-la como *nome próprio* de modo a referir com ela a uma unidade necessária subjacente à diversidade contingente das realidades empíricas. Nesse caso, “a Realidade” poderia ser tratada como uma descrição definida (com ao menos um e somente um objeto de referência, com tais e tais propriedades essenciais). A questão agora seria: e *dizemos algo* com isso? Pois ‘isso’ (o objeto de referência da expressão ‘a Realidade’) *não pode* ser objeto de nenhuma vivência cotidiana (tal como as realidades empíricas) como também *não pode* ser objeto de nenhuma representação científica (que tem por condição lidar com aspectos especializados da realidade e nunca pode constituir uma área de estudo científico sobre ‘a’ Realidade). Esse *sentido estranho* (para o senso comum e para a ciência) de realidade, extrapolativo e indeterminado, tem se apresentado como autêntico problema filosófico — algo que as ciências *não têm como* tratar e que o senso comum *não tem por que* tratar — e tem sido mantido sob a guarda zelosa de uma área filosoficamente

suspeita, a metafísica (algumas vezes como “objeto de esquecimento”).

Transitamos, com o significante ‘realidade’, da noção cotidiana da palavra, como realidade empírica, não problemática enquanto *negativa*, passando por uma noção científica de realidade, mais problemática enquanto *positiva* (envolvendo muitas vezes realidades postuladas e contra-intuitivas, tais como buracos negros, elétrons ubíquos, matéria escura etc.), exposta aos riscos dogmáticos (como o de confundir o sistema de referência adotado no paradigma científico vigente com a realidade que o sistema torna desse modo descritível), e chegamos a uma noção filosófica de realidade, como tal, alvo de constante suspeita. Trata-se de um problema *de re*, ou *de dicto*? O problema filosófico da Realidade tem algo a ver com a realidade ou surge apenas quando teimamos em querer dizer algo de mais profundo com essa palavra (por exemplo, se é uma ou múltipla, se é finita ou infinita, se é cognoscível ou inefável, etc.)? A questão de o problema da realidade ser um problema real ou aparente permanece insolúvel enquanto não esclarecemos o significado de ‘real’ e de ‘aparente’.

Dissemos que no uso cotidiano da realidade seu sentido claro é negativo (e crítico): sempre tem sentido *negar* que a realidade se reduz a qualquer representação que se faça dela; de qualquer representação, seja artística ou científica, podemos dizer, com sentido, que ela não captou a realidade (seja totalmente, seja adequadamente). Mas essa sensatez do uso cotidiano é logo obscurecida, assim que *positivada*: quando se explica, por exemplo, que o fenômeno se dá devido à “riqueza inesgotável da realidade” ou a alguma outra propriedade notável sua. Há que se notar que a clareza negativa e crítica do uso cotidiano da noção de realidade não se apoia, como pode parecer, em uma noção mais forte (e metafisicamente suposta) de Realidade, mas antes em uma (mera) *tautologia*: é sempre verdadeiro que um retrato não captura a totalidade do retratado — ou que um mapa não contém todos os elementos do que mapeia (e se os contivesse seria uma duplicação inútil). *Sempre* temos razão ao dizer: “a realidade não é (apenas) assim como foi descrita”; e *nunca* teremos razão ao dizer: “a realidade é (somente) assim, como foi descrita”. Se de toda pretensa descrição da realidade sempre faz sentido dizer “não foi bem assim”, isso quer dizer apenas que “nenhuma descrição é completa”, ou que “toda descrição é parcial” — ou melhor, “aspectual” se nos ensina a *ver como*. O uso cotidiano negativo é sensato porque *segue uma regra* (normativa) *do jogo* da descrição, e não por (misteriosa) força da referência da palavra Realidade.

Sendo assim, então de que reclamamos quando reclamamos que algo impossível não foi realizado? Um impasse modal parece se instalar em torno dela: a noção de realidade nos é *necessária* (contamos com ela), mas a noção de realidade

nos é *impossível* (não podemos contar com ela). Se com o idealismo transcendental de Kant somos levados a admitir que “a realidade *tem de* existir, mas *não pode* ser conhecida tal qual é em si”, com o Wittgenstein do *Tractatus* o adágio sofre um deslizamento que beira a auto-refutação: “a realidade *tem de* existir, mas nada pode ser dito com sentido sobre ela — nem mesmo que existe”. Pois tudo o que podemos dizer é “*como* as coisas estão” — tal como, por exemplo, quantos andares um prédio tem. A semelhança de superfície entre as duas máximas oculta divergências profundas.

2. Realidade empírica e solipsismo transcendental

Se em Kant a realidade empírica é afirmada condicionalmente — em função das teses do idealismo transcendental (ALISSON, 1983) —, no *Tractatus* a realidade empírica é feita compatível com outra noção, a de solipsismo transcendental — dito transcendental para não se confundir com um solipsismo empírico (constatação dos limites experienciais), nem com o solipsismo metafísico (afirmação da tese de que “só eu existo” tal como um cartesiano sem Deus) ou com o solipsismo metodológico (como recomendação de rigor para as práticas científicas). Tal solipsismo expressa uma condição semântica¹ e não psicológica ou existencial (ou seja, sobre os limites do sentido, não sobre um *ego* e sua solidão).

TLP, 5.6: “Os limites da minha linguagem *significam* os limites do meu mundo”. E “nisso reside a chave para decidir a questão de saber se o solipsismo é uma verdade” — TLP, 5.62. Eu e Mundo possuem os mesmos limites: da linguagem que entendo — um não antecede o outro. Na ausência de um ego substancial, “a lógica preenche o mundo”. Porém, “na lógica não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não” — TLP, 5.61 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 245).

Uma vez que o limite do mundo coincide com o limite da lógica, é *impossível* um ponto de vista independente (dito “angélico”) para determinar a substância do mundo. Desse modo, é *necessário* para a lógica *que* objetos (simples) existam, mas é *impossível* para a lógica dizer *quais* objetos existem — pois para isso a lógica teria de ultrapassar seus próprios limites e ver o mundo “desde o outro lado”, quando no projeto tractariano, somente “desde dentro” da linguagem significativa tais limites podem ser assinalados (como em Kant, é *desde dentro* do possível que procuro seus limites. A questão não é *se* o mundo é dizível, mas até onde). A coincidência de limites entre lógica e mundo implica que a lógica não pode dizer o que não pode ser pensado, o que ultrapassa seus próprios limites e que fica preservado em absoluto

¹ Para o significado do solipsismo transcendental tractariano, cf. SANTOS, 2001.

silêncio — como enunciado no aforismo final da obra, TLP, 7 (WITTGENSTEIN 2001, p. 281) —, como “o Místico” de TLP, 6.44 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 279). Segue desse ponto de vista que Eu, Mundo e Linguagem constituem como que um circuito fechado, pois não trata-se de três modos independentes, seja do ser, do pensar ou do dizer. Essa co-limitação mútua é necessária, não contingente, e não pode ser *dita* (mas se *mostra*).

Que não se trate apenas de três formas *do dizer* mostra como é forçada a analogia que tenta dizer que Wittgenstein apenas colocou a Linguagem naquele lugar fundacional antes habitado pelo Sujeito Transcendental kantiano. No *Tractatus* a palavra ‘eu’ não é mais capaz de delimitar um “mundo interior” dentro do “mundo exterior”, é claro. E a Linguagem não tenta ocupar aquele lugar honorável, deixado vazio pela Razão. A linguagem e sua lógica não constituem um sistema teórico independente (como queriam Frege e Russell), mas o (meu) mundo, a linguagem (que entendo) e meu *eu* variam conjuntamente — tem o mesmo tamanho, os mesmos limites —, sem possibilidade de precedência ontológica de qualquer um sobre os outros.

No *Tractatus*, o “sujeito metafísico” (também chamado de “eu filosófico”) não pode ser dito, pois ele não é um *fato no mundo*, mas antes um *limite do mundo*, conforme TLP, 5.641 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 247); ele não é psicológico (como em Descartes) nem transcendental (como em Kant) e não é ele quem confere unidade ao diverso dado. No *Tractatus*, a Lógica é transcendental, a Ética é transcendental, não o sujeito. Não é possível, pois, isolar e investigar o sujeito da representação (em sua pureza formal), separado do mundo que representa e da linguagem que entende para isso. A rigor, “o sujeito que pensa, que representa, não existe”, como radicaliza o TLP, 5.631 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 245), pois à medida que o sujeito psicológico é um fato no mundo, dentre outros, um portador de representações descritível pela psicologia, o sujeito metafísico, o limite, não é um fato e não pode ser notado no mundo — assim como o olho não pode ser notado no seu campo visual, ressalta o TLP, 5.633 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 247). Desse sujeito metafísico, nenhuma ordenação do mundo pode ser antecipada (para isso sujeito e mundo não poderiam coincidir) e se as condições da experiência possível são transcendentais, o são no sentido lógico-semântico e não como *a priori* psicológico (mental). Quer dizer que o ‘mundo’ no TLP não é delimitado por uma subjetividade que ordena *a priori* a realidade a partir de formas privilegiadas ou puras, pois se não há ordem *a priori* nas coisas (ontologismo), não há também ordem *a priori* no sujeito (mentalismo). O que há é uma ordem lógica *a priori*, aquela do espaço-lógico — noção introduzida logo na abertura do *Tractatus*, em

TLP, 1.13 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135).

O TLP, 5.641 assinala, no entanto, que o solipsismo transcendental do *Tractatus*, se conduzido “até as últimas consequências” desemboca em “puro realismo”, com o que “o eu do solipsismo revela-se um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 247). Mas como o solipsismo, que em sua versão metafísica está normalmente associado ao idealismo, reduz-se agora, em sua versão transcendental tractariana, ao *realismo*? O mundo (único) do TLP, como vimos, não é analisável (separável) em termos de *mundo interior* (ou subjetivo, privado, de cada um) e *mundo exterior* (ou objetivo, público, comum). A dicotomia interno x externo é central para Wittgenstein, mas não nesse sentido. O eu, que parece referido pelo pronome possessivo (“*meu mundo*”) nada nomeia de distinto do mundo por ele figurado (a realidade a ele coordenada), ou seja, a linguagem que “só ela, ele entende”. A realidade (*Realität*) está coordenada ao eu solipsista, e é justamente na noção de *coordenação* que se assenta o problema tractariano das relações internas (ou propriedades internas dos objetos). Passemos ao ponto de saber como esse sujeito solipsista inexistente toma conhecimento das propriedades internas dos objetos que representa.

3. Solipsismo transcendental: conhecimento das propriedades internas dos objetos

A expressão “puro realismo” no TLP não refere a uma Realidade Pura ou a formas puras de um sujeito constituinte (depuradas de toda mistura empírica), mas apenas a uma e mesma realidade (o Mundo) tal que possa estar coordenada a ele. Tal coordenação se estabelece através de relações internas.

O TLP, 2.0123 enuncia: “Se conheço o objeto, conheço também todas as possibilidades de seu aparecimento em um estado-de-coisas [...]. Não se pode encontrar depois uma nova possibilidade”. E o TLP, 2.01231 complementa: “Para conhecer um objeto, na verdade, não preciso conhecer suas propriedades externas — mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 137). Mas de que ‘conhecimento’ se trata aqui? Não pode ser um conhecimento empírico (de relações externas); não há também uma “ordem *a priori* nas coisas” que pudesse ser conhecida; não se trata de formas subjetivas disponíveis à reflexão transcendental. Tal conhecimento nos é apresentado como *intuitivo* (como um tipo de conhecimento prévio, integral e não discursivo, da *forma* de um objeto, isto é, de todas as possibilidades de seu comparecimento ou não comparecimento em um estado de coisas possível). Não se trata da intuição de ideias pré-natais

ou de quaisquer conteúdos especiais, mas antes da intuição de uma sintaxe universal. Trata-se mesmo, de acordo com TLP, 6.45, de uma “intuição *sub specie aeterni*” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 279), onde a coisa é vista junto com o todo do espaço-lógico, tudo ao mesmo tempo agora. Trata-se da apreensão de uma *totalidade dada*, de modo tal que para apreender a essência de um único objeto seria preciso ter apreendido já a essência de todos. O “ser dado” dessa totalidade holística não envolve nenhum processo temporal de daditude ou de apreensão, mas uma *contemplação* (pelo sujeito metafísico) do mundo em seu *Was* (seu *quê*, o *quid* pré-figurativo), que só se exprime, depois, em seu *Wie* (seu *como*) em algo dizível. O Místico é *que* o mundo exista, não um modo de sua existência. Essa (misteriosa) intuição do pré-figurativo não envolve a apreensão de uma realidade em si nem de formas puras da intuição sensível. Em tal intuição se mostra (não se diz) para o sujeito metafísico (não para algum sujeito empírico ou reflexivo) as *propriedades internas* de um e, logo, de todos, os objetos possíveis (de discurso com sentido). O conhecimento dos objetos é uma intuição não sensível que apreende *essências*, ou seja, tudo o que pode ser um objeto enquanto constituinte de um estado de coisas possível. Tal ontologia da *possibilia* assinala o que pode ser a *realidade última* para toda e qualquer linguagem significativa.

Uma relação interna, no TLP, faz a relação de coordenação entre o sujeito metafísico (solipsista) e o mundo em sua realidade última alcançável pela linguagem. Não é possível separar os termos ‘eu’ e ‘mundo’ e indicar um como determinante do outro — com o que cairíamos no falso dilema tradicional de realismo x idealismo ou em seus embaraços dialéticos. Note-se que a relação de *espelhamento* entre sujeito e mundo é diversa da relação de *subsunção* do mundo pelo sujeito (o que quer que isso possa significar) — ainda que ambas sejam distintas de relações externas, ou causais. Mas é fundamental que o solipsismo do TLP não desemboque em idealismo, como se poderia esperar, e nem mesmo no transcendental, pois tudo o que resta dele, se for bem compreendido, é apenas a (pura) realidade a ele coordenada.

A essência do mundo não está *oculta*, no TLP, à espera de ser alcançada (por trás das aparências ou relações externas): ela é apenas algo indizível — e não porque ainda não encontramos as palavras certas — que *se mostra* (para o sujeito metafísico) e que não faz sentido tentar *dizer*. Tal intuição subjaz o entendimento proposicional, mas sem constituir um terceiro gênero de conhecimento: a análise proposicional é o (único) método para mostrar a essência do mundo (a forma fixa da substância) pressuposta em todo entendimento de uma proposição, ou em todo juízo acerca de como o mundo está. Isso evidencia o privilégio *metodológico* da

linguagem, não ontológico. Sem o ‘conhecimento do objeto’ (sem a intuição dessa harmonia preestabelecida entre linguagem e mundo) não poderia haver, de acordo com o *Tractatus*, nenhum uso significativo da linguagem. Trata-se de *conhecimento imediato* (de uma relação interna), sem dependência da mediação de nenhum terceiro elemento. Tal conhecimento, necessário e pressuposto, nunca pode ser ele mesmo exemplificado, ainda que esteja suposto em qualquer exemplificação (com sentido). É importante notar que *não há* ‘operação’ ou ‘ato’, seja mental ou intelectual, nem mesmo de *reflexão*, entre o entendimento de uma proposição elementar e a apreensão de suas propriedades internas: somente se as relações fossem externas é que dependeriam de um terceiro evento contingente, que poderia ocorrer ou não. Essa forma de conhecimento, necessária, não estaria sujeita a qualquer contingência.

Desse modo é que não há (não pode haver) ‘fundamento epistemológico’ para um ‘sujeito pensante’ no TLP (e sequer pode haver uma ‘teoria do conhecimento’ segundo o *Tractatus*), mas uma “intuição *sub specie aeterni*” como conhecimento imediato (não discursivo) no modo da *necessidade* e da *atemporalidade*, que não pertence a nenhum sujeito psicológico empírico e nenhum sujeito empírico é capaz de falar disso, com sentido (e, para bom entendedor, o autor do *Tractatus* nunca pretendeu *dizê-lo*). Trata-se de um conhecimento fundamental que não está (não pode estar) nem na consciência (na mente) nem na linguagem (no discurso) de ninguém, mas que todo e qualquer discurso significativo pressupõe. Esse ‘conhecimento’, veja-se bem, que apreende a possibilidade de toda e qualquer realidade dizível, não é, ele mesmo, o conhecimento de nenhuma realidade dizível independente.

Os objetos de intuição do TLP são *atemporais* (no presente eterno do Espaço-lógico — e não há teleologia, não há origem ou finalidade do espaço-lógico). Pois no espaço-lógico o “decorso do tempo” não existe — uma vez que o “fluxo do tempo” só é descritível através da comparação com outro processo efetivamente fluxional (grãos de areia, gotas d’água, sombras do sol, encaixes mecânicos, radiação). Só estando *fora do tempo*, o sujeito metafísico pode estar presente em cada ponto dele. O que mostra que, no TLP, nem a temporalidade constitui um traço independente de uma realidade subjacente. No TLP, 5.5423 é dado o exemplo do (mesmo) cubo sendo visto desde o vértice A e desde o vértice B (WITTGENSTEIN, 2001, p. 239-241). É claro que cada percepção do complexo se dá em um tempo diferente: cada como tem seu momento (como A e como B), mas o *quê* não (é eterno e indestrutível). Pois a *substância do mundo* não é alterada porque um estado-de-coisas cessa de existir ou passa a existir: o *como* é no tempo, não o *quê*. Lembremos o TLP, 6.44:

“O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”. E o TLP, 6.522: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 281).

Enfim, o ‘puro realismo’ do TLP se reduz à realidade das relações internas (de seus objetos simples), sem nenhum outro compromisso ontológico, na chamada *ontologia formal* do *Tractatus* (cujos objetos simples não têm nenhuma outra propriedade dizível senão a propriedade formal de existir necessariamente). Abandonada a metáfora do espaço-lógico do *Tractatus* junto com a série de equívocos que com ela se enredava, vemos enfim que destino sofreu a noção (lógica) de relações internas, pensadas agora, pelo Wittgenstein maduro, no contexto gramatical, dinâmico e plural, de Jogos de Linguagem inseridos em Formas de Vida. Sem ter mais necessidade de pressupor aquela harmonia preestabelecida entre Linguagem e Mundo, nem aquele tipo especial de conhecimento intuitivo e eternal das relações internas — para que nossas frases possam ser significativas —, as relações internas (intrínsecas, criteriosais, ‘necessárias’ ou *analíticas*) se tornam elas próprias o alvo das investigações gramaticais, em seu *novo método* de análise, na forma de proposições gramaticais.

O salto, porém, da lógica das propriedades internas para a gramática das relações internas, não foi fruto repentino de um *insight* fulminante ou a simples inversão de uma tese para sua antítese, mas resultado residual de lenta e conflituosa transição — caracterizada pelo autor como autoterapia do pensamento confuso. Entender essa transição como passagem de uma atitude realista-lógica para uma atitude antirrealista-gramatical, como um contraste superficial poderia sugerir, nos parece o equivalente a pôr a perder, de saída, a possibilidade de entender o que está sendo posto em jogo nessa visão de filosofia — tanto na primeira como na segunda e em suas relações. As relações internas e seu papel normativo (*a priori*) permanecem intactos na abordagem gramatical do problema do significado, e os elementos em jogo na transição são bem mais anuancados (do que qualquer simples dicotomia).

4. Relações internas: da Fase Intermediária (FI) às Investigações Filosóficas (IF)

O TLP era um tratado de lógica filosófica. Definia a tarefa da filosofia (a qual “não é uma teoria, mas uma atividade”), em TLP, 4.112, como busca da “clareza” (*Klärheit*) sobre o *sentido* — não da verdade (*Wahrheit*) sobre os fatos (WITTGENSTEIN, 2001, p. 177). Tal clareza, sendo, sobretudo, *clareza lógica*, dependia de se esclarecer, antes de tudo, a própria lógica — enredada nas confusões da visão

de sua natureza como ciência exata. Pois a lógica não é uma ciência — revela o *Tractatus*: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”, decreta, enfim, o TLP, 6.13 (WITTGENSTEIN, 2001, p. 261). Desde a tentativa tractariana de esclarecer a natureza das relações internas no espaço-lógico, com sua linguagem aforismática, até seu novo empenho em investigar as relações internas descrevendo as gramáticas de nossas formas de vida, houve um lento processo. Entre os sistemas de referência ensaiados nesse processo, aquele corpo-de-significados (*Bedeutungskörper*) do espaço-lógico, que teria de ser intuído pelo sujeito metafísico, deu lugar, antes das regras de um jogo de linguagem da fase madura, à noção intermediária de um Sistema de Cálculo, regido por um corpo-de-regras (*Regelnkörper*) exato². Nesse processo de auto-esclarecimento sobre a natureza das relações internas, o autor enfrentou, diagnosticando-os como fonte dos mal-entendidos envolvidos, uma série de obstáculos, entre eles o teórico (constatando a impossibilidade de redução teórica de uma diversidade pragmática), o referencialista (a dieta unilateral de imagens que quer explicar o funcionamento de toda linguagem a partir de um único modelo), o da simplicidade (o que é estabelecido como simples depende da gramática do jogo, não de como a realidade é) e o da exatidão (que desqualifica a vaguides efetiva de nossas expressões como um erro de princípio e impõe um ideal de análise inatingível).

O sistema de referência adotado no TLP visava facilitar a descrição de uma diversidade dada de modo unificado. Nesse caso, o dogmatismo consiste em conferir ao Sistema de Referência adotado um estatuto ontológico que ele não possui, ou seja, entender as propriedades teóricas impostas pelo paradigma adotado como se fossem propriedades dos objetos que o paradigma torna desse modo descritível — por exemplo, se acreditamos que no espaço real a distância mais curta entre dois pontos é uma reta, simplesmente *porque* no sistema euclidiano a reta é a distância mais curta entre dois pontos. O que o sistema de referência impõe como propriedade necessária dos objetos não pode ser assumido como propriedade dos objetos em si. Não posso confundir as propriedades da malha com as propriedades do que cai na malha. Toda realidade que nossa linguagem pode alcançar está em perfeita dependência dos sistemas de referência ou esquemas conceituais adotados para descrevê-la (ou seja, depende do jogo que está sendo jogado). Não há possibilidade de recurso a uma Realidade extra de modo a avaliar com isso os próprios sistemas

² Cf. BAKER; HACKER, 1985, v. 2 para a caracterização dos sistemas de referência *Bedeutungskörper* (mitologia do significado), na época do TLP, e da *Regelnkörper* (mitologia das regras) na fase intermediária, como estágios da autoterapia que conduziu Wittgenstein à concepção madura de gramática e de seguir-regras nas *Investigações Filosóficas*.

de referência. Se ela existe, creio que é nisso que consiste a refutação tractariana do realismo (metafísico).

Ao afastar-se dos erros fundamentais do *Tractatus*, como o de erigir o *modelo referencial* como essência de toda linguagem significativa — modelo denunciado logo no primeiro parágrafo das *Investigações Filosóficas*, IF, 1, como *Imagem Agostiniana da Linguagem* (WITTGENSTEIN, 1953, p. 2) — e o dos *objetos simples* como postulados ontológico-formais de sua referência última, Wittgenstein demorou a realizar que o ideal de exatidão e completude das regras não era uma condição para garantir a autonomia do sistema de referência face à realidade. Nas *Investigações*, Wittgenstein realiza o “erro do formalismo”: proibir a interface entre o empírico-contingente e o formal-necessário (ou entre o analítico e o sintético). São os próprios elementos empíricos que passam a cumprir papel normativo na organização gramatical da experiência, como fonte da necessidade — e lembremos que o metro-padrão de Paris não *tem* um metro — pois “aquilo que, aparentemente, *deve* haver, pertence à linguagem”, ressalta as IF, 50 (WITTGENSTEIN, 1953, p. 24-25). Nessa nova interpretação da fonte gramatical, e não mais propriamente lógica, da necessidade, não se trata de promover alguma espécie de dialética entre o empírico e o transcendental, mas sim de descrever minuciosamente os usos de palavras através dos quais elementos empíricos não linguísticos adquirem função simbólica³. O que substitui aquela *intuição dos objetos* tractariana, nas *Investigações*, são as nada misteriosas práticas de uma forma de vida. Uma vez que é o empírico que se torna gramatical, uma relação interna não é mais objeto de uma intuição, mas função dos usos.

Ao contrário do que se pensa, essa guinada pragmática do segundo Wittgenstein não se vincula a um novo interesse por velhos conteúdos empíricos (sociológicos, antropológicos, psicológicos ou pedagógicos), mas a um genuíno interesse filosófico pelo *novo significado* adquirido por esses conteúdos devido aos modos de usá-los. Pois elementos empíricos adquirem função normativa (regem o que é necessário e o que é impossível em nossas vidas e nossa linguagem) devido ao seu uso como regra, e não devido a alguma propriedade formal extraordinária e oculta ‘na realidade’, à espera de um filósofo que a ‘descubra’. Assim é que a antiga e honorável noção de *forma lógica* deu lugar a uma noção formal-pragmática, não totalizável, vinculada ao uso e às relações internas por ele estabelecidas, e coloquialmente chamada de *gramática*.

No entendimento gramatical, são conteúdos empíricos vagos que passam a

³ Essa linha de leitura das *Investigações*, à qual nos filiamos, é defendida por Arley Ramos Moreno (Unicamp), a partir dos trabalhos de Giles Gaston-Granger, e explicitada em *Introdução a uma Pragmática Filosófica* (2005).

cumprir função normativa em jogos de linguagem, na medida em que são usados como regras linguísticas, ou regras de segunda ordem, ou seja, regras para aplicação de conceitos a objetos. O conceito (normativo) de lembrança, por exemplo, sua gramática, é que determina como uma vivência deve ser entendida (para ser uma lembrança), não é a experiência da lembrança o que gera seu conceito. É a gramática do conceito, com regras fundadas nos usos, não no espaço-lógico nem na mente de um sujeito transcendental, o que organiza *a priori* nossa experiência possível.

Compare-se, por exemplo, esses dois enunciados: 1) “A tem 10 cm”; e 2) “A é vermelho”. Enquanto (1) parece plenamente passível de acordo intersubjetivo, dados a escala e o método de mensuração adotados, (2) não parece ser, uma vez que a impressão de vermelho é de cada um, privada e inefável. O abismo aparente entre os enunciados parece se dever aos sistemas de referência diferenciados adotados em cada caso: em (1) um objeto do ‘mundo externo’ público e mensurável (quantificável); em (2) um objeto do ‘mundo interno’ privado e incomparável (qualitativo). Essa explicação confusa da diferença entre esses casos exhibe a força do mal-entendido referencialista. A observação gramatical que visa esclarecer esse mal-entendido consiste em um *lembrete*: o de que a régua graduada (fundada no metro-padrão de Paris) no exemplo (1) tem tanto papel normativo quanto uma mostra de cor na apresentação do vermelho, no exemplo (2). Nesse caso, a mostra de cor deixa de ser um conteúdo empírico para se tornar uma regra entre signos⁴. E nada mais do que isso é necessário para que a palavra (“vermelho”) tenha um significado, ou ao menos tanto significado quanto “10 cm”.

Sem a prática de narrar lembranças, normatizada por uma forma de vida, você jamais descobriria (por auto-inspeção interna) que o que tem é uma lembrança. Um evento mental é o que é por sustentar-se em uma rede de semelhanças com o paradigma linguístico (com os lances de linguagem em um jogo segundo regras), e não por seu nome fazer referência a uma entidade mental dotada de propriedades intrínsecas. Um evento mental ganha sentido não por ser interno (na mente), mas devido às relações internas do seu sistema de referência (ou seja, sua gramática), onde vive sua vida. O sistema de referência ganha sentido da forma de vida que o emprega — mas nenhuma forma de vida é, em si mesma, necessária (de acordo com a ‘realidade’). É claro aqui o esforço de Wittgenstein em manter sua atitude filosófica de antinaturalização das regras, buscando manter a autonomia da (descritível) gramática, em perfeita sintonia com a autonomia tractariana da (indizível) lógica.

⁴ Os modos de “endurecimento” de uma proposição, da transformação de seu papel empírico em um papel gramatical (normativo), é discutido por Wittgenstein no seu texto final, *Da Certeza* (1990).

Do ponto de vista gramatical, os significados antecipáveis de conceitos como ‘expectativa’, ‘lembrança’, ‘intenção’ e ‘crença’ (termos psicológicos amplamente discutidos no percurso das *Investigações*) não derivam da experiência subjetiva (ou das reações padronizáveis no comportamento do organismo psico-físico), mas são definidos por propriedades internas conferidas por regras simbólicas (já) depositadas na linguagem. Trata-se, sempre, de normas linguísticas como *normas da prática*, não de leis da natureza ou leis da razão (pelas quais se procuraria garantir sua objetividade e sua realidade independente).

O método das *Investigações* tem um alvo claro: o esclarecimento da natureza pragmática das relações internas (nem intuitivas, nem completas nem exatas). Uma gramática (como a das cores) não se funda no fato de refletir, espelhar ou corresponder a uma ordem natural das coisas ou a uma ordem racional da mente, mas antes impõe uma ordem simbólica que não tem nenhuma outra base na realidade, fundando-se, em último caso, em um “modo de agir sem base”, como explicita Wittgenstein em seus últimos escritos, de *Da Certeza* (1990).

As regras da gramática, autônomas e, em certo sentido, arbitrárias, não prestam conta alguma à realidade — como ressaltava o *Big Typescript* no parágrafo 56, texto da fase intermediária (WITTGENSTEIN, 2005) — mas apenas às formas de vida que delas necessitam para serem o que são. Esse ponto permanece bastante similar àquele pelo qual a autonomia da lógica face à realidade estava garantida, no *Tractatus*, pelo recurso à metáfora do espaço-lógico. A autonomia das regras do sentido, face à realidade — seja como lógica ou como gramática — é um aspecto que não mudou do *Tractatus* para as *Investigações*. A lógica não tinha a forma que tinha por corresponder ao modo como a razão pura, em si, opera, nem ao modo como a realidade externa é, em si mesma, mas essa forma, como “forma da afiguração” (*Form der Abbildung*) é aquilo que a linguagem e a realidade tem de ter em comum para que tal correspondência seja possível. A objetividade última das normas gramaticais (fundamento último de tudo o que é dito ser necessário ou impossível) se funda em nada senão em *formas de vida*, e este não é um conceito da história natural, mas um conceito-limite gramatical, tão autônomo face à realidade quanto o era o de espaço-lógico.

Conclusão

Se essa narrativa faz sentido, então deve ter ficado perfeitamente claro o quanto é inadequado insistir que a trajetória de Wittgenstein poderia ser compreendida como tendo sido marcada pela passagem de um realismo lógico (que o *Tractatus*

nunca amparou) para um antirrealismo dos jogos de linguagem (que as *Investigações* nunca assumiu). Entre a realidade de nossas construções teóricas e a realidade de nossas práticas, não há dúvidas sobre a direção (o sentido) que o pensamento de Wittgenstein toma. Podemos concluir que as Formas de Vida das *Investigações* são tão (ou tão pouco) *realistas* quanto o eram o Espaço-Lógico do *Tractatus*.

Acontece que a dicotomia simplista realismo x antirrealismo, aparentemente óbvia e confortável para vários setores da reflexão filosófica, não é de modo algum constringente, e não foi de modo algum assumida em seus extremos em cada uma das fases de Wittgenstein; ele não pode ser tomado como exemplificando essas posturas; tais posicionamentos (teoréticos) são antes sintomas da necessidade de terapia de confusões linguísticas instaladas no entendimento. Do que está em jogo nessa dicotomia, trata-se antes de algo que deve ser dissolvido depois de criticado em seu poder explicativo ilusório, para que possamos pretender alcançar alguma clareza sobre nossas vidas e nossa linguagem. O esclarecimento da situação não consiste em assumir os polos de uma dicotomia dada como necessária, mas em questionar radicalmente a *fonte gramatical* da necessidade dessa própria dicotomia, dissolvendo os mal-entendidos que a geram. Liberados de mais esse pseudoproblema filosófico, podemos nos dispor a pensar com mais clareza a *nossa realidade* sem fantasias sobre a Realidade ou sobre o que pode ser dito com sentido sobre ela.

Referências Bibliográficas

ALISSON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. Yale: Yale Univ. Press, 1983.

BAKER, G.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1985. v. 2.

MORENO, A. R. *Introdução a uma Pragmática Filosófica: De uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Edunicamp, 2005.

SANTOS, L. H. L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001. p. 11-112.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Ed. bilingua, R. Rhees e G.E.M. Anscombe (eds.), tr. de G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

_____. *Da certeza / Über Gewissheit*. Ed. bil., ed. G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, tr. M. E. Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes do Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *The Big Typescript (BT) German/English Scholars' Edition: TS 213*, ed. e tr. Grant Luckhardt e Maximilian Aue. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.

REALIDADE EXTERIOR E FENÔMENO SEGUNDO O PROTÁGORAS DO *TEETETO*

Alice B. Haddadⁱ

É sabido que no *Teeteto*, diálogo de Platão dedicado a definir a *epistême*, “conhecimento”, “ciência”, o interlocutor principal de Sócrates que dá nome à obra oferece, em sua segunda tentativa, uma definição que é identificada pelo filósofo com a tese do homem-medida de Protágoras. É interessante traduzi-la passo a passo porque na formulação já se deixam entrever alguns desdobramentos da tese protagórica:

Dokeî oûn moi ho epistámenós ti aisthánesthai toûto hò epístatai, kai hós ge nynì phaínetai ouk állo tí estin epistême è aísthesis.

A mim parece que aquele que conhece algo percebe isto que conhece, e como me parece agora, o conhecimento não é outra coisa que a percepção. (PLATÃO. *Teeteto*, 151e1-3).

Chamo atenção, antes de seguirmos até a tese do homem-medida, para o fato de que Teeteto diz aquilo que lhe parece ou aparece, usando os verbos usuais para isso, *dokéo* e *phaínomai*, e circunscreve este aparecer num ponto bem preciso do tempo: agora. Como veremos adiante, a utilização do advérbio não é casual.

Em seguida, Sócrates afirmará que, de outra maneira, Teeteto diz o mesmo que Protágoras: *pánton khremáton métron ánthropon ênai*, que o homem é medida de

ⁱ Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

todas as coisas, *tôn mèn ónton hos ésti*, das que são que elas são, *tôn dè mè ónton hos ouk éstin*, das que não são que elas não são.

A célebre tese do homem medida não teve uma boa fortuna na história da filosofia. Platão é dela nossa única fonte. Ele a cita no *Teeteto*, a localiza numa obra de Protágoras intitulada *A Verdade* e supostamente a explica. Supostamente porque, por ser nossa única fonte, não temos como confrontar sua interpretação com outros testemunhos da Antiguidade. Aristóteles, quando a aborda no livro IV da *Metafísica*, claramente se refere ao Protágoras do *Teeteto*, o que podemos atestar pela repetição das objeções platônicas. Sexto Empírico, bem à frente, no séc. II, dedica ao pensador o capítulo 32 do livro 1 de suas *Hipotiposes Pirrônicas*, intitulado “Em que o Ceticismo difere da Doutrina Protagórica”, e este filósofo, que costuma ser bem preciso em suas citações, e considerado fonte fidedigna de muitos pensadores cujos textos perdemos em sua integralidade, não cita de Protágoras senão a mesma sentença que aparece no *Teeteto* e apresenta uma explicação que nada mais é senão uma repetição resumida do que se encontra no diálogo, apontando em especial a associação entre a tese protagórica e o fluxismo, a nosso ver uma associação fictícia, criação platônica. O que queremos dizer, preliminarmente, é que a sentença, da maneira como explicada por Sócrates ao longo da obra, não necessariamente se aplica ao Protágoras histórico; aliás, pretendemos aqui mostrar por que consideramos provável que não se aplique.

Alguns estudiosos descolaram o fragmento do resto do texto, o que é prática comum e legítima, e, em confronto com outros fragmentos de Protágoras e sua doxografia, chegaram a conclusões bem diferentes do próprio Platão¹. A questão mais polêmica é a de como entender ali o termo *ánthropos*, *homem*. O que significa dizer que o homem é a medida de todas as coisas? Estaria Protágoras falando do homem como indivíduo? Cada homem é medida, critério de verdade? Ou estaria falando do homem enquanto espécie, da humanidade, também passível de ser referida pelo mesmo termo grego? A humanidade que decide o que as coisas são e como são, em oposição à concepção divina de conhecimento, muito bem representada pela visão parmenídica? Alternativa que casaria bem com o agnosticismo de Protágoras, conforme descrito por Diógenes Laércio (IX, 8), que faz menção ao início de uma obra onde aquele declararia não saber se os deuses existem ou não, por serem muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento. “Por causa dessa introdução, Protágoras foi banido pelos atenienses e seus livros foram queimados na praça do mercado, depois de mandarem confiscar por um arauto todos os exemplares de cada um de seus possuidores.”

¹ Abordamos este assunto de maneira mais detalhada em HADDAD, 2015, p. 159-161.

Platão, porém, segue por outra via, que se esclarece na seguinte explicação de Sócrates: “as coisas são para mim conforme me aparecem, como são para ti segundo te aparecem”. Platão opta, portanto, pelo homem individual como critério, e avança em sua interpretação aludindo a uma suposta doutrina secreta de Protágoras. Para a multidão, na qual o próprio Sócrates e Teeteto se incluem, ele teria falado por enigmas, mas com seus alunos teria compartilhado em segredo a verdade. E então Sócrates apresenta o fluxismo como tese protagórica, sua doutrina secreta, o que reforça ainda mais a interpretação de que essa visão lhe tenha sido atribuída por Platão e não estivesse atrelada, ao menos, à interpretação que corriqueiramente se dava à tese do homem-medida.

Sócrates expõe em seguida em que consiste o fluxismo: nada é um (*hén*, numeral) em si e por si mesmo; não há nada que possamos nomear (*proseípo*) corretamente, ou atribuir alguma qualidade. “[...] do deslocamento, do movimento e da mistura entre si, surge tudo o que dizemos ser, não nos pronunciando corretamente, pois nunca nada é, mas sempre devém” (152d-e). Sócrates ainda reúne sob esta mesma doutrina Protágoras, Heráclito, Empédocles, o comediógrafo Epicarmo e Homero. Na sequência faz uma espécie de elogio ao movimento, identificado agora com o bem (153c), em oposição ao repouso (*hesykhía*). É o movimento que produz o aparente ser (*tò eínai dokoûn*) e o devir (*tò gígnesthai*), enquanto o repouso produz o não ser e o perecer; a integridade do corpo humano se preserva pela ginástica, enquanto a preguiça o destrói; a alma se conserva e se aprimora por meio de aprendizado e exercício, enquanto a falta dos mesmos a leva a esquecer-se. É também o movimento do sol que mantém tudo que há tanto entre deuses quanto entre homens. No dia em que o sol parar, todas as coisas se destruirão.

Tal elogio nos parece pouco ilustrativo do que de fato representa o fluxismo, uma vez que se refere apenas a aparentes seres — corpo, alma, sol —, enquanto o que parece mais claro à medida que Sócrates avança na exposição é que, por nada haver de um ou determinado, não cabe apontar as coisas que vemos em movimento como essas que produzem as aparências. “Coisas que vemos em movimento” já são produtos do fluxo. O exemplo que o filósofo dá é o da cor branca ou, melhor dizendo, daquilo que chamamos de branco, que não está em lugar nenhum, nem fora dos olhos nem dentro deles. Na *realidade* não há o branco, embora haja o branco que *aparece*. É do impacto (*prosbolé*) entre os olhos, também em fluxo, e um dado movimento que se gera a cor, como algo peculiar a cada sensiente. O branco é, assim, apenas fenômeno, ou, para ficar mais próxima do grego, algo que aparece e para alguém.

A suposta tese de Protágoras até então aparece associada ao fluxismo. Conhe-

cimento é, assim, restrito ao que aparece. O máximo que podemos fazer, enquanto cognoscentes, é descrever aquilo que nos aparece, dando nomes a aparentes seres. Sócrates vai ainda mais longe, na sequência, associando Protágoras, ainda, aos materialistas, que não reconhecem o ser naquilo que suas mãos não podem pegar, a saber, ações (*práxeis*), gerações (*genéseis*) e o invisível (*aóraton*). Esse adendo é importante para afastar qualquer possibilidade de atribuição de ser ao que há no fluxo, pois poderíamos antes objetar a esse Protágoras que seres são essas realidades dinâmicas, em constante movimento, e capazes de gerar, no impacto com outras realidades dinâmicas, dados fenômenos. A tese supõe isso, como se vê em 156: que o movimento se reveste de infinitas formas podendo ter a *dúnamis*, a capacidade ou o poder, de agir (*poieîn*) e de padecer (*páskhein*). O que nos impediria de entender esses poderes como seres senão a total recusa de compreender como ser aquilo que não se toca ou se vê? Note-se que são substantivados na fala de Sócrates, traduzidos muitas vezes por “o agente” (*tò poioûn*) e “o paciente” (*tò páskhon*). E do contato e fricção de ambos — dirá Sócrates numa linguagem que depois ele mesmo associará à do mito — nascem filhos em número infinito, em pares de gêmeos, sendo sempre um o sensível (*aisthetón*) e o outro a sensação (*aísthesis*). Notem que o sensível não se refere a nada existente, material, nem a nada anterior ao fenômeno: o sensível, na narrativa em questão, é o próprio fenômeno. A sensação também não se refere a uma capacidade, nem é referida como algo anterior ao ato de sentir/perceber. Muito menos cabe restringi-la à visão, audição, olfato, tato e paladar. Sócrates inclui entre as sensações também os prazeres, as dores, os desejos e os medos. Os sensíveis que lhes são gêmeos podem não ter nome, mas “nascem” com elas.

Uma primeira objeção à tese é levantada pelo próprio Sócrates: se conhecimento é apenas descrição daquilo que me aparece, e que chamamos de sensível, não tendo esse mesmo sensível uma realidade para além ou anterior à sensação, por que dizemos haver sensações falsas (*pseudeîs asthéseis*), como nos sonhos e nos delírios? Qual o sentido em falar de sensação falsa senão com referência a um sensível, agora sim, anterior à sensação? Percebam que aqui na discussão em momento algum se alude à *phantasia*, à imagem ou representação promovida pela sensação. Na descrição da doutrina protagórica, *phantasia* e *aísthesis* se confundem: aquilo que percebo é o que o me aparece e é também o que me parece, gerando um juízo correspondente. Afirmar a falsidade da sensação, entretanto, é algo condenável até para um filósofo rival de Protágoras como é Aristóteles. Não se duvida que o doente sinta frio quando com febre num calor de 40 graus; não se duvida que o delirante experimente a visão de figuras que lá não estão. O problema aí

é a representação, *phantasia*, de algo como real; é o assentimento, para usar um termo da academia platônica, à representação. A pergunta que Cícero faz contra os estoicos nos *Acadêmicas* é: é possível distinguir entre uma representação apreensiva e uma aparição (*phántasma*)/representação falsa? Mesmo que admitamos com Protágoras e Aristóteles que não se pode falar em sensação falsa, podemos falar em *phantasia* falsa? Uma das respostas de Sócrates inspirará também a de Cícero: no momento em que experimentamos a sensação (nos termos de Sócrates), estamos convictos de sua veracidade. Completará Cícero: não há na *phantasia*, no momento em que ocorre, nenhum sinal que nos garanta que ela seja de fato apreensiva. Ademais, mesmo que agora eu possa dizer que antes eu estava sonhando, e que aquelas sensações eram falsas, (1) nada garante que agora eu esteja num estado que me permita uma real apreensão das coisas, e (2) se sempre falamos a partir do que nos aparece agora, dizer “agora me parece que antes tinha sensações falsas” não necessariamente enfraquece a tese de Protágoras, pois ela supõe justamente isso, que o conhecimento se refere ao que aparece no instante em que aparece. E aí precisamos, para compreender melhor o sentido da resposta em defesa de Protágoras, incluir entre os fenômenos também os fenômenos “inteligíveis” — apenas uma forma de chamar certas impressões que não consideramos reportadas a existentes aqui e agora, abrangendo os conteúdos da memória e da imaginação, por exemplo². Aquilo que me aparece na recordação de uma dada experiência certamente não é o mesmo que aquilo que me aparece na experiência mesma. Há, de fato, duas experiências distintas, produzindo fenômenos distintos. Esta interpretação salvaguarda Protágoras de outra objeção socrática, que ocorre em 163d: se conhecimento é o mesmo que sensação, do momento em que a sensação cessa, cessa também o conhecimento? Perguntará Sócrates de má-fé: se fecho os olhos, deixo de conhecer aquilo que há um segundo conhecia? Se deixo um olho aberto e o outro tampado com o manto, conheço e não conheço ao mesmo tempo a mesma coisa? O *páthos* experimentado pela memória não é tal qual o experimentado antes, dirá Protágoras pela boca de Sócrates. Se é assim, se a memória também é tomada como um aparecer no presente, ela também é conhecimento, o que explica, ainda, por que, apesar de estarmos no fluxo, tomarmos a nós mesmos como estáveis ao longo do tempo, bem como as “coisas” com que já tivemos contato direto ou indireto.

Com esse alargamento da percepção, tomando a memória como uma de suas possibilidades, ainda uma outra objeção socrática, a meu ver, enfraquece-se: aquela de 160c, que questiona por que consideramos algumas pessoas sábias em determi-

² A escolha da expressão “fenômeno inteligível”, para o que queremos dizer neste texto, foi inspirada por seu uso em PORCHAT, 2007. Ver, em especial, p. 15-17.

nados assuntos e outras não. Por que consultamos um médico quando estamos doentes, se todos detêm a verdade, se todos são critério de verdade? Se admitimos que alguns são mais sábios que outros em certos assuntos, não admitimos um critério exterior ao homem, e que há algo de objetivo na ciência médica? A resposta protagórica no texto do diálogo será uma redefinição de sábio (*sophós*) em 166d, em nada se valendo da noção de verdade: sábio é aquele capaz de transformar uma má disposição numa boa. O médico é capaz de alterar a disposição do corpo ruim numa boa disposição por meio de remédios. Não cabe dizer que o doente tem opiniões falsas quando diz que está frio, pois está frio para ele, o que quer dizer que lhe parece frio. O mesmo vale para os sofistas, segundo o argumento, que não educam dizendo que as opiniões do discípulo são falsas, pois ninguém opina senão sobre sua impressão atual. O que o sofista faz é mudar a disposição da alma do discípulo, propiciando-lhe novas representações (*phantásmata* – 167b). Não que essas representações sejam mais verdadeiras que as anteriores, mas apenas são melhores. Em que consiste esse “melhor” ou esse “bem” é assunto também que gerou muita discussão já entre os antigos. Aristóteles, por exemplo, ataca Protágoras por aí, acusando-o de então tomar algo como critério para além do homem, uma vez que este admitiria haver disposições boas e outras ruins, opiniões melhores ou piores. Aliás, não é o caso que todo homem admitiria que há coisa boa (*agathón*) diferente de coisa não-bona (*mè agathón*), buscando a primeira e evitando a segunda, crendo, portanto, haver alguma determinação e, mais ainda, coisas determinadas? (Cf. *Metafísica*, IV, 1008b15-30). Mas a questão não se encerra, pois, do ponto de vista de Protágoras, o bem também é representado por cada homem e no instante em que é representado. Essa é uma visão que se adequa bem ao sofista transmitido pela tradição, que profere discursos sobre justiça, virtude etc. de acordo com as circunstâncias, numa atuação mais pragmática e ocasional. As tais opiniões melhores não são as melhores sempre, nem são objetivamente melhores; são melhores no aqui e agora, *parecem* melhores no aqui e agora a quem as profere ou pensa.

A mesma coisa vale para o médico, que também atua segundo o que lhe parece, diagnosticando a boa e a má disposição segundo o que lhe parece, e medicando segundo o que lhe parece. A diferença entre ele e o leigo, e aí retornamos ao tema da memória, é que ele não só acumulou mais experiências, na própria lida com pacientes, alargando sua percepção dos corpos, mas também a ele foram apresentadas, quando de sua formação, as experiências de outros que também praticaram seu ofício³. Por um acúmulo de experiências diretas ou indiretas,

³ Para uma leitura da medicina como uma arte empírica e livre de qualquer princípio geral, ver cap.

o médico torna-se capaz de alterar as disposições dos corpos. Assim como o agricultor, de mudar a disposição das plantas, como dirá Protágoras, e o retórico, de mudar a disposição de uma cidade em assembleia.

Platão tem uma visão extremamente crítica a essa concepção de sábio, e vai mostrar isso por meio de um Sócrates cada vez mais ácido e sarcástico na discussão. O discurso, então, ganha um cunho cada vez mais moralista, a ponto de o retórico ser acusado, na célebre passagem da digressão, de mentiroso contumaz, de alma pequena, torta, de malicioso, escravo de sua audiência, injusto e, para finalizar, será ele punido com uma vida miserável e, após a morte, não será recebido no lugar purificado dos males.

Não vamos aqui entrar nessa discussão moral, mas passar à última objeção que nos interessa para o tema que propusemos; e é com ela que Sócrates crê derrubar definitivamente a tese protagórica.

A partir de 181b, tendo como interlocutor agora Teodoro, Sócrates propõe que examinem a tese do fluxismo. O que se quer dizer quando se afirma *tà pánta kinéisthai*, que tudo se move? De que tipo de movimento se trata? Sócrates sugere que há dois tipos de movimento: um representado pela mudança de um lugar para outro, que ele chama de *phorá*, “deslocamento” ou “translação”; e outro, que o filósofo ilustra como um girar em si mesmo, isto é, um movimento que ocorre sem o deslocamento, e que Sócrates chamará de *alloíosis*, “alteração”, dando os exemplos do envelhecimento, do escurecimento e do endurecimento. Após essas distinções, pergunta de que movimento se trata quando se diz que tudo se move? Do primeiro, do segundo ou de ambos? Os personagens responderão que de ambos, justificando que, com a recusa de uma das espécies de movimento, admitir-se-ia algum imobilismo.

Depois de assumir isso, Sócrates retornará ao exemplo do branco, dado no início do diálogo para a explicação da tese. Agora ele a expõe novamente mas para criticá-la. É de uma dada translação que surge a sensação, no intervalo entre agente e paciente; o paciente se torna um sensiente, e o agente, algo de certa qualidade — no exemplo específico, o agente se torna branco. Algo como “a brancura” não há. A tese, entretanto, não leva em consideração, pelo que aponta Sócrates, o movimento da alteração, o que significaria, segundo sua compreensão, que o branco não permanece em momento algum, já se tornando outra cor, e outra, não

3 de BROCHARD, 2009. A medicina empírica, que se supõe ter sido praticada por Sexto Empírico, não buscava a causa das doenças, nem sua essência, mas se via como uma prática terapêutica baseada em observação e na literatura da escola (observação dos antecessores), procurando repetir as intervenções bem-sucedidas e registrar as vãs para evitá-las em futuras situações semelhantes. Limitava-se, assim, a lidar com fenômenos, não pretendendo afirmar nada sobre a natureza da saúde, ou sobre a causa oculta da doença etc.

sendo possível, assim, nomear corretamente nenhuma delas.

Sócrates continua seu ataque, agora afirmando não só que não é possível nomear ou referir-se a nada, mas também que não é possível sequer haver sensação daquilo que está sempre em movimento, não se podendo falar em visão ou adição, já que elas também não permanecem em momento algum (*ménein poté*). Se a tese do fluxismo não permite a subsistência da sensação, não permite também o conhecimento. E assim Sócrates crê refutar a definição de conhecimento como sensação.

Vemos problemas no ataque socrático. O personagem parece não perceber a diferença que demarcamos inicialmente, e que está implícita na doutrina protagórica, entre a realidade em fluxo e os fenômenos. O conhecimento como preconizado por Protágoras não passaria de descrições dos fenômenos. Porém, em momento algum, admite-se que os próprios fenômenos estejam também no fluxo. Pelo contrário, eles são resultado dele. Penso que é preciso imaginar dois âmbitos distintos: um, aquilo que chamamos de realidade exterior em nosso título, material, em fluxo, inacessível a nós, sem nada de determinado e permanente; e outro, o mundo tal qual aparece a cada um. Não há conhecimento do primeiro, mas apenas do segundo. E no segundo, tal qual nos aparece, há “coisas determinadas”, “coisas que permanecem”, “coisas nomeáveis e nomeadas”. Nesse sentido, não é à toa que Platão associa Protágoras a Empédocles, que também supõe, em seu poema *Acerca da Natureza*, que a realidade mesma seja material e, em última instância, imperceptível — por mais que Empédocles não opere claramente a cisão que Protágoras faz entre realidade e fenômeno, todavia sua filosofia supõe como realidade última, anterior e princípio de tudo o que chamamos de ser as quatro raízes, elas mesmas não perceptíveis, mas sim seus compostos.

Na mesma linha teríamos Demócrito, que, segundo Favorinos (DL, IX, 8), teria sido professor de Protágoras. Verdade ou não, vale a pena ler seu fragmento 9, retirado de Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 135:

Por vezes, Demócrito nega aquilo que aparece aos sentidos, e diz que nada disso parece concordar com a verdade, mas apenas concordar com a opinião: a verdade nas coisas reais é que há átomos e vazio. “Por convenção doce”, diz ele, “por convenção amargo, por convenção quente, por convenção frio, por convenção cor: mas na realidade, átomos e vácuo.”

Não acho difícil que Platão estivesse visando, em sua ilustração de Protágoras e sua tese do homem-medida, também a outros filósofos do V século, todos eles, à sua maneira, questionando a possibilidade de acesso à realidade. Uma tal associ-

ação entre Protágoras e os materialistas e os defensores do fluxismo poderia ser estratégica nesse sentido.

Voltando à objeção socrática, ela carece de sentido se considerarmos essa distinção entre realidade exterior e fenômeno. O branco me aparece e isso é fato. E pode permanecer aparecendo, mesmo que na realidade só exista movimento, que não haja cor nenhuma. Ele me aparece e o nomeio: branco. A visão também se dá. Parece-me que vejo. Ainda que na realidade não haja um sensiente fixo, e que a sensação resulte de movimentos incessantes e impactos, parece-me claramente que vejo e que continue vendo enquanto estou de olhos abertos. Embora o Protágoras platônico dogmatize ao propor essa realidade fluida e material como o que sustenta e justifica o mundo tal como o vemos, e essa é a crítica que Sexto que lhe faz nas *Hipotiposes Pirrônicas* (1, 32), por outro lado, a afirmação de conhecimento como sensação não me parece ter sido satisfatoriamente refutada por Sócrates. Esta é a impressão também de Trindade Santos (2010), que considera proposital isso no texto, entendendo que há um sentido para que a ontologia fluxista não seja satisfatoriamente refutada, pois (1) serviria à descrição platônica do mundo sensível (p. 95) e (2) serviria para mostrar que a sensação constitui uma forma limitada de acesso ao real (p. 99). A precariedade da argumentação socrática seria, assim, intencional e atenderia ao projeto platônico, que seria não exatamente o de mostrar que Protágoras está errado, mas que sua concepção de conhecimento é incompleta, não dando conta, por exemplo, de explicar o processo cognitivo envolvido entre a sensação e a formulação do juízo, tomando variadas operações psíquicas, tais como a memória, o desejo e o pensamento como aspectos ou tipos de sensação. Tanto que é logo após o afastamento da doutrina protagórica que, pela primeira vez no diálogo, Sócrates dará — coisa rara — uma explicação sobre como ocorre a sensação, apresentando a alma como “lugar” de encaminhamento e síntese dos dados sensíveis, exercendo não meramente o papel passivo de receber as impressões, mas contribuindo de maneira ativa, refletindo sobre esses dados, comparando-os, e a partir de categorias que não são fornecidas pela sensibilidade, que já existem na alma previamente, os chamados *koiná*, os comuns (tais como o mesmo-outro; um-múltiplo; ser/existência; semelhança-dissemelhança; belo-feio; bom-mau). A introdução da alma no esquema cognitivo tornará mais complexa a relação entre sensiente e sensível, uma vez que até então o sensiente era aludido materialmente, muitas vezes mencionando-se os olhos para falar da percepção visual (CORNFORD, 2013, p. 49-50); enquanto na concepção platônica agora apresentada por Sócrates, os olhos são apenas instrumentos que possibilitam a percepção visual, encaminhando para a alma suas afecções, *pathémata*. Penso que

não cabe aqui, por fugir da temática, um aprofundamento sobre o assunto⁴, mas apenas mostrar que há muitos indícios de que a concepção platônica de percepção admitirá boa parte do que defende seu Protágoras no *Teeteto*, porém restringindo-a a seu aspecto físico, material. A ideia de que Platão aceitaria a descrição da realidade sensível como em fluxo é apoiada por ninguém menos que Aristóteles, na célebre passagem do livro I da *Metafísica* em que afirma que o filósofo teria se familiarizado com as doutrinas fluxistas de Crátilo e Heráclito e que as teria sustentado por vários anos mais tarde (*Metafísica*, I, 6, 987a32).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Edição bilíngue. Introdução, tradução e notas: José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. v. 2. Reimpressão da segunda edição de 1931.

CORNFORD, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. Mineola: Dover, 2013.

HADDAD, Alice Bitencourt. A doutrina protagórica no *Teeteto* e suas influências na composição do ceticismo antigo. *Ágora*, Aveiro, n. 17, p. 159-175, 2015.

_____. A visão sensível como imagem da visão dos inteligíveis. *Trans/form/ação*, Marília, v. 35, n. 3, p. 3-20, set./dez. 2012.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Seleção de Textos*. 4.a ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes. 3. ed. rev. Belém: UFPA, 2001.

⁴ Sobre a teoria da percepção visual em Platão e sua relação com o conhecimento, escrevemos outro artigo; cf. HADDAD, 2012.

PLATON. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1967. (Collection des Universités de France, Platon, t. 8, 2^e partie).

PORCHAT, Oswaldo. Sobre o que aparece. *Sképsis*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 7-42, 2007.

SANTOS, José Trindade. Comentário ao diálogo. In: PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. 3.a ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010. p. 52-182.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logicians*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 1^a impressão de 1935.

_____. *Outlines of Pyrrhonism*. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

ARGUMENTOS TOMISTAS EM PROL DA EXTERNALIDADE DO CONTEÚDO DA PERCEPÇÃO SENSÍVEL

Markos Klemz Guerreroⁱ

A palavra ‘realista’ tem, como é bem sabido, diversos sentidos e aplicações no vocabulário filosófico. Pode-se ser um realista na medida em que se aceite a realidade extra cognitiva de certas entidades, como números ou relações causais. Alguém é realista quanto à questão dos universais, por exemplo, caso aceite que entidades gerais ou não-individuais, como a propriedade de ser homem, existem independentemente de serem conceituadas. O realismo pode, além disso, consistir numa interpretação da verdade como resultante de uma relação entre o que é verdadeiro e a realidade, em que a última é a medida ou razão da verdade do primeiro. Assim, é realista quem considere, por exemplo, que o enunciado ‘Sócrates é homem’ é verdadeiro por causa da substância humana individual que ele descreve corretamente. A tese de que conhecemos uma certa classe de entidades reais, como corpos ou algo distinto e independente do sujeito que conhece, tampouco escapa daquele polivalente rótulo teórico.

Tomás de Aquino é indisputavelmente um realista nos três sentidos. Ainda que ele não reconheça a realidade de universais, ele certamente aceita que certas entidades, como corpos ou intelectos imateriais, seriam reais ainda que não fossem conhecidos de modo algum¹. Descrito genericamente, trata-se de um sentido

¹ Na verdade, para Tomás, tudo que existe deve ser conhecido por Deus, porque é criado por Ele e

ⁱ Professor Assistente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e doutorando pelo PPGLM/UFRJ.

trivial de realismo, preenchido por quase qualquer um: basta aceitar a realidade de substâncias e acidentes, ou de estados de coisas, ou de feixes de propriedades, ou ao menos de um sujeito cognoscente. No segundo sentido, sua concepção realista de verdade traduz-se no lema de que “pela conformidade entre o intelecto e a coisa define-se a verdade”². Mas, é no terceiro sentido que nos interessa investigar o realismo de Tomás.

No tomismo, qualquer tese acerca dos limites e possibilidades do conhecimento humano remete em última instância à sensibilidade, a partir de cujos dados toda cognição intelectual é produzida. Em outras palavras, pensamos a partir do que sentimos. Com isso, a capacidade de pensarmos em corpos que estão fora de nós depende da externalidade do objeto sensível em relação àquele que sente. Um realismo epistêmico quanto à sensação é condição do realismo epistêmico em geral. Nessa medida, o objetivo deste artigo é analisar as razões que permitem a Tomás sustentar que o objeto da sensação é externo.

Para isso, não será necessário debruçar-nos sobre as características do objeto sensível, isto é, não precisaremos explicar por que os sentidos só podem informar-nos sobre propriedades accidentais singulares. Tampouco é necessário investigar de que modo os sentidos chegam a obter essas informações, isto é, não precisaremos explicar por que os sentidos são passivos em relação à causalidade eficiente exercida sobre eles pelas coisas corporais mediante propriedades alterativas. Na verdade, apenas estabelecida a externalidade do objeto sensível é que se pode defender que ele atua causalmente sobre os sentidos, e, conseqüentemente, que os sentidos só conhecem acidentes capazes de alterar potências cognitivas corporais.

Por outro lado, será conveniente examinar, como preâmbulo, uma tese que parece ser pressuposta pela externalidade do objeto sensível, a saber, que os sentidos, tomados em si mesmos, estão em potência para conhecer seus objetos. Isso quer dizer que a sensibilidade possui uma mera capacidade de visar seus objetos, mas não os conhece nem os contém efetivamente apenas em virtude de ser a sensibilidade. Em seguida, veremos qual é o papel do caráter involuntário e falível da sensação na tese de que o objeto sensível encontra-se fora daquele que sente. Finalmente, explicaremos por que a sensação deve ser suscetível de erro e acerto, interditando a identificação entre verdade e aparência no nível dos sentidos.

porque criar e conhecer se dão num ato só. Mas, aqui, podemos deixar de lado esse corolário da sua teologia natural.

² *Summae Theologiae I, q. 16 a.2, co.* Embora a edição leonina já cubra boa parte da obra de Tomás de Aquino, optamos por usar como parâmetro de referência, pela sua facilidade de acesso, a página de internet <www.corpusthomisticum.org/iopera.html>, onde se encontra reunido o conjunto de sua obra em edições mais antigas. Todas as traduções são nossas e o sistema de citação da própria página foi seguido.

Quase todos os argumentos que serão reconstruídos encontram-se em comentários de Tomás sobre textos nos quais Aristóteles enfrenta a tradição filosófica prévia acerca do funcionamento da sensação. Portanto, sempre que falarmos nas posições de algum filósofo, tratar-se-á de uma descrição triplamente mediada: a partir do modo como Aristóteles o compreende; a partir do modo como Tomás compreende a interpretação oferecida por Aristóteles; e, naturalmente, a partir de nossa própria interpretação de Tomás.

1. Potencialidade da sensação quanto ao seu objeto

Neste momento, iremos nos concentrar na posição atribuída a Empédocles, segundo a qual a presença atual dos objetos sensíveis enquanto partes constitutivas no próprio sujeito da sensação seria responsável por permitir que ele enxergue ou tateie algo.

No *Comentário ao De Anima*, a análise dessa posição insere-se no contexto de uma crítica geral às diferentes possibilidades previamente concebidas de compreender o que é a alma. Essa crítica prepara terreno para formular uma solução alternativa que incorpora elementos e temas das teorias adversárias. Assim, vemos emergir da crítica a Empédocles duas das características básicas da sensação, a sua potencialidade em relação a seu objeto e a externalidade desse mesmo objeto em relação a ela. A reconstrução da posição a ser criticada, por sua vez, envolve um dos mais recorrentes temas da teoria tomista da intencionalidade, a noção de semelhança:

[...] Empédocles e quaisquer outros que tenham sustentado que o semelhante é conhecido pelo semelhante sustentaram que o sentido é atualmente os próprios sensíveis. Pois, para que ele conheça todos os sensíveis, sustentaram que a alma sensível é composta, de algum modo, de todos os sensíveis, na medida em que, segundo eles, resolvia-se em elementos sensíveis [...].³

Tratar o ato cognitivo como condicionado por uma relação de semelhança é a raiz comum de qualquer teoria que afirme que a sensação de algo depende da presença do objeto sensível no sujeito. Em Empédocles, esse uso da noção de semelhança no caso da cognição é um corolário do uso dela em quaisquer casos de sofrer uma ação⁴. Mas, aquela é a raiz também para a posição de Platão, conforme

³ *Sententia Libri De anima, lib. 2, lectio 10.*

⁴ “Alguns disseram que o semelhante sofre ação do semelhante, e porque sentir é sofrer uma ação, certos filósofos antigos sustentaram que o semelhante é conhecido e sentido pelo semelhante.” loc. cit.

havia sido esclarecido anteriormente no *Comentário*, na abordagem inicial das teorias pré-aristotélicas que tomavam a alma como constituída dos elementos mais fundamentais da realidade:

E a razão disso era que, como dito, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Daí, se a alma fosse conhecer tudo, e se o mesmo e o diverso são princípios de tudo, Platão sustentava que a alma é composta desses dois princípios, do modo que foi dito [...].⁵

Em ambas as teorias, a presença do objeto na composição do sujeito é compreendida de modo ontologicamente forte, isto é, a alma que conhece o fogo é literalmente fogo, segundo o mesmo modo de existência pelo qual o fogo que queima existe. A variação entre os diferentes pontos de vista sobre quais princípios compõem a alma dever-se-ia aos diferentes princípios ontológicos que são postos na realidade. Na verdade, a própria teoria tomista da cognição aceita a necessidade do lema que propõe que há uma relação de semelhança entre cognoscente e objeto cognoscível⁶. Mas, graças à distinção entre ser real ou natural e ser intencional, essa semelhança não implica a presença real do objeto no sujeito. Em outras palavras, algum aspecto do objeto conhecido existe no sujeito que conhece segundo um modo de ser diferente daquele que esse aspecto tem na coisa que é conhecida. Com isso, não é necessário postular uma homogeneidade ontológica entre o sujeito cognoscente e seu objeto.

Por enquanto, porém, uma vez que estamos interessados em primeiro lugar na potencialidade da sensação, basta que tenhamos em mãos uma consequência mais fraca da aplicação da noção de semelhança à maneira de Platão ou Empédocles. Trata-se da presença atual do objeto no sujeito, sem que entremos ainda na questão do modo de ser segundo o qual essa presença se atualiza, até porque essa questão mal se coloca para os filósofos pré-aristotélicos, tal como suas teorias são reconstruídas por Tomás, na medida em que a distinção entre ser real e ser intencional é ignorada por eles. É nesse sentido mais neutro que a posição de Empédocles é apresentada, na passagem acima mencionada, momento em que essa posição serve de escada para a obtenção da potencialidade da cognição sensível. Com isso, não comparecem nesse contexto argumentos que critiquem Empédocles do ponto de vista da presença, sustentada por ele, dos objetos sensíveis no sujeito segundo um modo de ser natural. Esse é o caso de uma das críticas feita no artigo 2 da questão 84 da *Suma Teológica*. De acordo com ela, ao propor que a presença real de

⁵ *Sententia Libri De anima, lib. 1, lectio 4.*

⁶ “Agora, naquele que entende e naquele que sente está a forma da coisa inteligida e sentida; pois, toda cognição acontece por meio de alguma semelhança”. *Contra Gentiles, lib.1, cap. 72.*

certos elementos na alma é responsável por fazer com que esses elementos sejam conhecidos por ela, o materialismo pré-socrático que decorre de uma aplicação indevida da noção de semelhança implica uma consequência inadmissível:

Em segundo lugar, se fosse preciso que a coisa conhecida existisse materialmente no sujeito, não haveria nenhuma razão pela qual a coisa que subsiste materialmente fora da alma carecesse de cognição.⁷

É absurdo conceder que qualquer entidade inanimada é capaz de cognição, ou melhor, que qualquer coisa é viva na medida em que opera cognitivamente. Por isso, a presença real do objeto cognoscível no sujeito não pode ser responsável por este ter cognição daquele, já que alguns dos objetos cognoscíveis são inanimados. Caso contrário, bastaria ser feito de algum tipo de coisa para ter cognição desse algo material.

Há dois problemas nesse argumento. Em primeiro lugar, alguma teoria poderia requerer a presença real das coisas cognoscíveis no sujeito apenas como condição necessária, mas não suficiente da cognição. Assim, o resultado absurdo de que qualquer coisa material seja sujeito cognoscente seria evitado pelo acréscimo de condições para contar como esse tipo de sujeito. Em segundo lugar, esse resultado só se seguiria caso se suponha que as coisas externas são os objetos cognoscíveis. Caso se suponha que as próprias representações sensíveis são objetos cognoscíveis que devem estar presentes na sensação, tomada em si mesma, então não se segue de modo algum que as coisas inanimadas tenham cognição, já que elas não têm representações. Independentemente de essas restrições não se aplicarem a Empédocles, elas fazem com que esse não possa ser um argumento geral em prol da potencialidade da sensação.

Para chegar à potencialidade da sensação em relação ao seu objeto independentemente da constituição ontológica específica do sujeito cognoscente, Tomás é obrigado a recorrer a um outro gênero de argumento. Embora esse argumento também se destine a Empédocles, a posição que é então atribuída a ele é formulada de um modo mais geral, em que a presença atual do objeto na constituição do sujeito não se manifesta sob a forma de um materialismo, sendo compatível inclusive com a posição de Platão. Nessa ocasião, duas objeções são apresentadas contra a posição dos pré-aristotélicos, mas nos deteremos em apenas uma delas:

Seguem-se duas coisas dessa posição. [...] Em segundo lugar, segue-se que, como o sentido pode sentir na presença do sensível,

⁷ *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 2, co.

se os sensíveis em ato estão na sensação, devido à sua composição, segue-se que os sentidos podem sentir sem os sensíveis exteriores. Ambas são falsas. [...] Como essas dúvidas não podem ser solucionadas se o sentido tem os sensíveis em ato, como sustentado pelos antigos, conclui-se ser manifesto que a alma sensível não é os sentidos em ato, mas apenas em potência.⁸

O sentido é potencial em relação a seu objeto na medida em que sua atualidade depende da presença de uma coisa externa, isto é, a sensação não é um fenômeno espontâneo que pode se dar em quaisquer circunstâncias, mas só se dá quando alguma coisa externa ao sujeito está apropriadamente disponível. Só se enxerga alguma cor, em situações normais, quando algo é posto diante dos olhos num ambiente iluminado. Claro está que não se pode aceitar ainda que essa coisa fora do sujeito, de cuja presença depende a sensação, seja o objeto dessa operação, já que não estabelecemos a externalidade do objeto sensível. Consequentemente, tampouco podemos ainda afirmar que a sensação é causada a partir da ação de seu objeto sobre ela. Porém, isso não é necessário para que se conclua pela potencialidade da sensação, pois basta que seja necessário algum estímulo externo determinando a atualidade da sensação para que ela não possa ser tomada como atual por si mesma. Isso interdita, consequentemente, a presença atual do objeto sensível na sensibilidade tomada em si mesma, pois, caso ela contivesse por si mesma atualmente o sensível, não precisaria de mais nada para passar a estar em ato com respeito a ele. Em suma, o presente argumento parte da constatação de que só ocorre sensação dada a presença de uma determinada coisa externa e conclui que a atualidade da sensação depende de algo externo a ela, a coisa sem a qual ela não se atualiza. Isso significa que ela é potencial com relação a seu objeto, tomada em si mesma.

Isso ainda não é suficiente para caracterizar o objeto sensível, mas antes diz respeito ao sujeito que sente. Em princípio, o objeto sensível poderia ser uma afecção ou modificação intrínseca ao sujeito, que só é suscitada por algo externo, o qual não é visado enquanto conteúdo representacional. Nesse caso, as sensações não seriam capazes de representar nada de externo, ou deveriam representar algum conteúdo internalizado em primeiro lugar. Não se trata de discutir o *status* ontológico das qualidades sensíveis que são percebidas, isto é, não precisamos determinar se as qualidades sensíveis existem na realidade por si próprias tal como representadas, ou se dependem em alguma medida do efeito que podem produzir num sujeito cognoscente — se é que há alguma incompatibilidade entre

⁸ *Sententia Libri De anima, lib. 2, lectio 10.*

essas alternativas. O mínimo necessário para caracterizar o objeto da sensação, neste ponto, é saber se ele existe dentro ou fora do sujeito.

2. A externalidade do objeto sensível e o caráter involuntário e falível da sensação

Para isso, apresentaremos, em primeiro lugar, dois argumentos introduzidos para dar conta da distinção entre sensação e intelectão, que reside em parte justamente no contraste entre a externalidade do objeto da primeira e, *de certo modo*, a internalidade do objeto da segunda. O primeiro recorre ao caráter involuntário da sensação:

Os sensíveis que são ativos com respeito às operações sensíveis, como o visível e o audível, e outros desse tipo, existem fora da alma. A causa disso é que a sensação em ato é acerca dos singulares, que existem fora da alma, mas a ciência é dos universais que de algum modo existem na alma. A partir disso, fica claro que aquele que possui ciência não precisa procurar seus objetos fora, mas os tem em si; donde pode considerá-los quando queira, a não ser que seja acidentalmente impedido. Mas, não pode sentir algo quando queira, pois não possui os sensíveis em si, mas é preciso que se apresentem a ele de fora.⁹

De acordo com ele, enquanto pensar é uma atividade voluntária, na medida em que posso pensar num cachorro independentemente do que se passe fora de mim numa certa ocasião, a sensação, ou ao menos uma família de cognições sensíveis, não é capaz de sentir algo que não esteja diante de si, não sendo por isso voluntária. A explicação desse fenômeno não seria compatível com a internalidade do objeto sensível, pois essa dispensaria a necessidade da presença de um objeto externo de cognição para que a sensação se atualize, fazendo com que a atualidade da sensação pudesse se dar por meio de uma mera iniciativa do sujeito. Assim, a involuntariedade da sensação não é, obviamente, a razão pela qual seus objetos são externos, mas é ao menos uma evidência consequente dessa externalidade, contribuindo para explicar um fenômeno que não seria compreensível de outro modo.

Anthony Kenny usa um argumento similar a esse para estabelecer outra característica da sensação, a saber, que ela se atualiza em virtude de uma modificação causada no sujeito pelo seu objeto. A involuntariedade da sensação indicaria a ausência de uma capacidade intrínseca à sensação de atualizar suas operações,

⁹ *Sententia Libri De anima, lib. 2, lectio 12.*

pois, caso fôssemos de algum modo a causa que determina qual objeto é sentido, poderíamos senti-lo em qualquer situação, ao nosso bel-prazer¹⁰. Se o poder de produzir ativamente sensações não está em nós, então a sensação deve ser produzida pelo poder de algo fora de nós. Kenny não indica base textual na obra de Tomás para seu argumento, o que poderia sugerir alguma outra inspiração para ele. Sua versão do argumento que parte da involuntariedade da sensação parece se aproximar mais de elementos do argumento cartesiano em prol de uma certa passividade da sensação, na Sexta Meditação, do que do argumento tomista que examinamos acima¹¹. Nessa condição, o argumento de Kenny é incompleto, pois ignora a necessidade de uma premissa adicional, segundo a qual todas as potências ativas da alma sejam conscientes ou estejam ao alcance da vontade. Não é claro se Tomás aceitaria essa premissa ou não, mas o processo de conhecimento envolve tantas etapas que talvez seja difícil sustentar que cada uma delas seja ativa ou deliberadamente controlada.

Mas, que diferença há entre a versão tomista do argumento da involuntariedade da sensação e o argumento que concluía apenas pela potencialidade da sensação? Em ambos, a necessidade da presença de algo externo para que a sensação se concretize leva a que se recuse a presença atual do sensível na sensação, tomada em si mesma. Aqui, a necessidade da presença externa de algo simplesmente é confirmada por outro indício, o caráter involuntário da sensação. Com isso, um ato de sensação, como indicado no argumento em prol da potencialidade da sensação, dependeria da presença atual de algo externo. Ora, mas dadas as limitações apontadas no argumento anterior, por que aqui seríamos capazes de concluir pela externalidade do objeto sensível, ou seja, por que dever-se-ia aceitar que o algo externo de cuja presença depende a sensação se identifique com o objeto sensível? Na verdade, parece que este segundo argumento apenas radicaliza a conclusão do argumento anterior. Não é só a presença do objeto sensível na constituição ontológica da sensação que entra em conflito com fenômenos observados incontroversos. Esses fenômenos também são incompatíveis com uma presença ocasional,

¹⁰ “Um sentido é um poder para sofrer, e não iniciar, mudança. Tomás De Aquino tem em mente que os sentidos não operam voluntariamente: nós não podemos evitar ver o que está logo à vista, ou ouvir o barulho da festa na porta ao lado, ou degustar o nauseante remédio que desce goela abaixo, ou cheirar os odores rústicos ao longo de uma caminhada na fazenda.” (KENNY, 1993. p. 34).

¹¹ “E por certo, considerando as ideias de todas essas qualidades que se apresentavam ao meu pensamento, e as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente, não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpos de onde procediam essas ideias. Pois eu experimentava que elas se apresentavam ao meu pensamento sem que meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de algum dos meus sentidos; e não estava de maneira nenhuma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente.” DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, Sexta Meditação. CSM II, 52; AT VII, 75..

enquanto objeto, do sensível na sensação. Em outras palavras, o verde que é visto, enquanto é visto, além de não poder ser um constituinte da faculdade pela qual se vê, tampouco pode existir nela circunstancialmente, ao menos não na medida em que é objeto da visão.

Porém, este argumento sofre das mesmas limitações do argumento que visava à potencialidade da sensação, ou seja, tampouco ele é suficiente para que concluamos pela externalidade do objeto sensível. Também aqui, alguém poderia dizer que o objeto sensível é visado pela sensação enquanto está no sujeito, mas é preciso que essa presença seja despertada ou causada por algo externo. Isso seria suficiente para explicar tanto a necessidade da presença de algo externo à potência sensível para que haja sensação em ato, quanto a involuntariedade da sensação. Nesse caso, ou bem esse algo externo poderia ser um objeto secundário de cognição, isto é, a cor na coisa externa seria objeto sensível na medida em que essa cor fosse, de algum modo, objeto no interior da potência cognitiva sensível; ou a afecção interna poderia ser o único objeto visado na sensação, em prejuízo de algo externo, de modo que o objeto da sensação de verde não existiria na coisa externa que causa essa sensação, por hipótese. É apenas a segunda hipótese que nos interessa aqui, uma vez que só pretendemos provar que o objeto sensível está fora do sujeito, sem nos posicionar acerca da eventual necessidade de postular um objeto intermediário de cognição existindo no interior do próprio sujeito que sente. De acordo com ela, não haveria um objeto externo da sensação, ou seja, um objeto sensível interno seria suficiente para que a sensação estivesse atualizada, sem que fosse necessária a comparação com um objeto externo e independente. Para excluir essa hipótese, garantindo que deve haver um objeto externo visado pela sensação, desenvolveremos argumentos que partem da falibilidade que deve caracterizar qualquer gênero de cognição.

Assim como o argumento anterior, a presente família de argumentos insere-se numa discussão acerca da distinção entre sensação e inteleção. Aí, a identificação entre esses dois modos de cognição é apresentada como uma consequência da concepção de semelhança que está em jogo nas teorias pré-aristotélicas, de cuja crítica emergiu a potencialidade da sensação com respeito a seu objeto. Nessa aplicação da noção de semelhança, quer do ponto de vista do materialismo de Empédocles, quer do ponto de vista de Platão, a presença atual do objeto cognoscível no próprio sujeito era requerida para a cognição desse objeto. Se antes essa compreensão da noção de semelhança era problemática por entrar em conflito com a intermitência e involuntariedade da sensação, no capítulo 4 do Livro III do *Comentário ao De anima* o mau uso da noção de semelhança gera constrangimentos para explicar

outro fenômeno que caracteriza a capacidade de ter cognição acerca de algo, a saber, a capacidade de errar:

Portanto, [Aristóteles] diz em primeiro lugar que os filósofos que assinalaram ser causa da cognição a similitude entre cognoscente e cognoscido deveriam assinalar alguma causa também para o engano; pois o engano parece mais próprio dos animais que a cognição, segundo a condição de sua natureza. [...] E essa razão é eficaz contra os antigos filósofos que sustentavam que a cognição ineria na alma a partir da natureza dela, como se a alma, por ser constituída a partir dos princípios, não só estivesse em potência para os cognoscíveis, mas estivesse em ato cognoscente.¹²

Caso se considere que o semelhante é conhecido pelo semelhante na medida em que a presença de um princípio na alma é suficiente para dar a conhecer esse princípio fora da alma, então todo ato cognitivo será infalivelmente verdadeiro. Nessa hipótese, não poderia ser o caso de o vermelho estar na sensação sem que um vermelho externo fosse dado a conhecer. Mais ainda, caso um ato de ver o verde consistisse simplesmente na presença atual do verde que é visto naquele que vê, ver o verde sempre seria verdadeiro, isto é, não poderia haver um ato de ver o verde tal que nada de verde estivesse de fato sendo visto. Com isso, caso o objeto sensível fosse exclusivamente interno, de tal maneira que sentir algo se concretizasse inteiramente com a presença de um objeto sensível na sensação, qualquer ato sensível estaria sendo bem-sucedido em apresentar um objeto, pois não haveria nenhum parâmetro de correção independente do próprio sujeito cognoscente e seu ato sensível. Esse último problema não necessariamente se põe na hipótese de que se conceda a algo externo um *status* indireto de objeto cognitivo, comparado ao qual a sensação de um sensível interno poderia ser incorreta. Por isso, Tomás precisaria apresentar um argumento diferente para lidar com aqueles que explicam o erro como um descompasso entre o sensível presente na sensação e o sensível externo com o qual ela entra em contato.

Convém agora entender porque a total infalibilidade da sensação seria um resultado inconveniente depondo contra a tese de que o objeto sensível é exclusivamente interno à sensação. Afinal, poderia parecer, à primeira vista, inteiramente razoável que tomássemos toda sensação como correta, ao menos na medida em que ela consiste em apresentar ao sujeito uma propriedade sensível, de modo que a visão de azul apresentaria infalivelmente a cor azul àquele que sente, ainda que essa cor não estivesse instanciada em nada real presente diante e fora do sujeito.

¹² *Sententia Libri De anima, lib. 3, l. 4.*

De fato, assumir esse resultado é uma das estratégias possíveis para quem queira afirmar que a sensação contém em si atualmente seu objeto:

Pode-se, porém, responder a isso de dois modos. De um modo, enquanto é dito que antigos filósofos não acreditavam haver qualquer engano. Sustentavam, assim, que tudo o que parece é verdadeiro, como dito acima. E, assim, não precisavam assinalar uma causa para o engano.¹³

A inconveniência de conceder que a sensação possa ser infalível é estabelecida por meio da incompatibilidade entre essa tese e alguns fenômenos associados à sensação, caso se deseje assumir seu valor cognitivo. Para mostrar essa incompatibilidade, são apresentadas diversas razões nas lições 14 e 15 do livro IV do *Comentário à Metafísica*, ao qual a passagem cujos trechos citamos faz referência. O livro IV contém a célebre bateria de argumentos em favor do princípio de não-contradição, enquanto aplicado a predicções, mas também reserva um espaço para o exame da tese correlata de que toda aparência é verdadeira, o que faria com que fosse possível sensações divergentes serem igualmente verdadeiras. Assim, seria possível que ver o verde fosse tão verdadeiro quanto ver o vermelho, ainda que ambas as visões se dessem na presença de um mesmo algo. A hipótese que é objeto de exame, portanto, é que sensações divergentes, como as que eu e um daltônico ou um alucinado temos ao sermos postos diante de uma mesma coisa, sejam igualmente corretas.

Na verdade, nenhum dos oponentes declarados de Tomás parece se opor à tese de que há um objeto externo de cognição sensível. Mas, o modo pelo qual é explicada a relação entre esse sensível externo e o ato de senti-lo leva alguns deles a aceitar que toda sensação seja verdadeira, de modo que podemos usar alguma refutação contra eles para estabelecer a imprescindível exterioridade do objeto sensível. Isso porque contestar a exterioridade do objeto sensível implica afirmar que a sensação ocorre inteiramente graças à presença atual de um objeto interno nela, afirmação a qual conduziria por si só à infalibilidade da sensação, do modo como vimos. Cabe ainda notar que, em seu contexto original, a argumentação tem como objetivo explícito servir como um meio adicional de defender a potencialidade da sensação com respeito a seu objeto. De fato, ainda que estejamos agora interessados na externalidade do sensível, essa externalidade automaticamente implica que a sensação seja potencial com respeito a algo distinto de si mesma, o que por sua vez infirma a tese mais forte de que a presença dos sensíveis como constituintes atuais da própria natureza da sensação seja uma explicação para o

¹³ *Sententia Libri De anima, lib. 3, l. 4.*

funcionamento dela. Por isso, caso os argumentos que visam estabelecer que o objeto sensível é externo à sensação sejam bem-sucedidos, eles podem fazer todo o serviço a que os argumentos anteriores se propunham.

3. A crítica à identificação entre verdade e aparência

Dois dos argumentos contra a identificação entre verdade e aparência, a qual implicaria que toda sensação fosse verdadeira, têm uma estrutura geral próxima o suficiente para que sejam agrupados numa mesma linha de argumentação, que aponta o risco de homogeneizar completamente o valor cognitivo de diferentes sensações, a partir da possibilidade de que sensações discrepantes possam ser verdadeiras. A infalibilidade da sensação teria como consequência imediata não apenas que ver o verde e ver o vermelho na presença de um mesmo algo seriam simultaneamente verdadeiras, mas também que quaisquer duas sensações, independentemente de quais fossem seus objetos e em quais circunstâncias ocorressem, seriam igualmente verdadeiras. No segundo argumento, essa consequência indesejável é examinada criticamente por meio de fenômenos dizendo respeito às diferentes avaliações sobre: o tamanho de algo, de acordo com a distância a que ele se encontra do sujeito que sente; a cor de algo, também de acordo com a distância; o sabor de algo, de acordo com a saúde ou doença do sujeito; o peso de algo, de acordo com a força de quem tenta levantá-lo; e as ações de um sujeito, de acordo com o que lhe aparece quando está sonhando e quando está acordado. Segundo Tomás, caso todas as sensações discrepantes pudessem ser igualmente verdadeiras, então não seria possível, por exemplo, distinguir entre o valor cognitivo da percepção do tamanho de algo próximo e da percepção de algo distante:

É digno de admiração se alguém questiona, ou duvida como diz outro texto, se magnitudes são tais quais parecem à distância, ou tais quais parecem de perto. Pois, é como que verdadeiro *per se* que o sentido julga magnitudes que estão perto tais como são, mas julga as distantes menores do que são, pois o que aparece à distância parece menor, como é provado na perspectiva.¹⁴

Esse exemplo poderia ser problemático, pois a referência à distância a que se encontra aquilo cujo tamanho está sendo visto parece pressupor a externalidade do objeto sensível, que desejamos em última instância estabelecer. Mas, no quarto argumento, Tomás extrai outra das consequências dignas de nota implicadas pela identificação entre verdade e aparência, a saber, que uma sensação não seria mais

¹⁴ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, l. 14.*

confiável que outra nem mesmo no que diz respeito aos objetos que caracterizam cada um dos sentidos. Assim, na medida em que se pode dizer, de certa maneira, que vemos a doçura de algo branco como o açúcar, a visão desse sabor não teria menos autoridade que a degustação dele ao avaliá-lo. Mesmo que a externalidade daquilo que é sentido não seja pressuposta, a infalibilidade da sensação conduziria à impossibilidade de determinar a qual objeto cada sentido se refere prioritariamente, comprometendo a própria distinção entre os sentidos.

No entanto, supondo-se a infalibilidade da sensação, por que tais resultados seriam indesejáveis? Alguém poderia resolver conviver com essa consequência, afirmando que, de fato, não vemos melhor o tamanho de algo próximo do que o de algo distante, ou não sentimos melhor sabores pelo paladar do que pela visão. Mais que isso, a dificuldade de estabelecer critérios para discernir quais sensações são falsas e quais são verdadeiras é uma das razões que conduziram Demócrito, por exemplo, a abandonar a distinção entre verdade e falsidade nos sentidos. Essa dificuldade aparece em especial no caso de pessoas consideradas doentes que sentem, ao provar açúcar, o sabor amargo, ao invés de sentir o sabor doce que pessoas consideradas saudáveis costumam sentir. Caso o critério para dizer quem está sentindo corretamente o sabor do açúcar seja a sua saúde ou doença, seríamos obrigados a encontrar um critério independente para distinguir saúde de doença. O problema dessa perspectiva é que um critério estatístico não seria satisfatório, pois nada impede que a maior parte das pessoas se engane sobre algo¹⁵.

Tomás parece considerar que um dos problemas que torna indesejáveis aqueles resultados seria a “como que verdade *per se*” da assimetria entre os valores cognitivos de certas sensações. Um eventual caráter problemático dos critérios para discernir entre a verdade e a falsidade de sensações não nos deve levar a recusar a existência desses critérios, uma vez que ao menos em alguns casos é manifesto qual sensação é mais correta. Em outras palavras, ainda que se reconheça a ausência de critérios perfeitamente claros em todas as situações, é possível discernir, ao menos em princípio, uma maior ou menor correção em sensações divergentes. Ao usar o adjetivo ‘verdadeiro’ na forma comparativa (*verior*) nessa passagem, Tomás indica que se pode falar de verdade e falsidade em termos de graus:

Similarmente, pode-se argumentar acerca das questões mencio-

¹⁵ “[...] em princípio, ele dispensa essa resposta [que saúde e doença pudessem ser um critério de apreensão correta] pelo seguinte: o juízo certo sobre a verdade não pode ser convenientemente tomado a partir do grande ou pequeno número de pessoas, como se fosse dito ser verdadeiro o que parece a muitos, porém falso o que parece a poucos [...]. Mas, a saúde e a doença, assim como a sabedoria e a estultice, não parecem diferir a não ser segundo muitos e poucos.” *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, l. 11.*

nadas. E ainda que se diga que eles questionam sobre esse tipo de coisa, mesmo assim não duvidam delas em mente. Daí, fica claro ser nulo o motivo pelo qual sustentavam que tudo o que parece é verdade. Pois, sustentavam isso porque dentre as diversas opiniões, não seria possível apreender qual é mais verdadeira, do modo como foi dito acima.¹⁶

Com isso, a dificuldade em estabelecer critérios nítidos para todas as situações pode se dar algumas vezes sem implicar que essa dificuldade se dará da mesma forma em qualquer caso. Claro está que esse argumento só serve como remédio contra quem tenha identificado verdade e aparência a partir de dificuldades ocasionais em encontrar um critério para distingui-las, pois sua função é enfraquecer as exigências que esse tipo de critério deveria cumprir. Por isso, Tomás conta com um tipo de argumento distinto para refutar aqueles que tomam qualquer sensação como tendo o mesmo valor cognitivo simplesmente porque não estão, em princípio, dispostos a aceitar uma distinção nesses termos. Antes de examinar essa outra estratégia argumentativa, vejamos como o primeiro argumento contra a identificação entre verdade e aparência na lição 14 serve como um desdobramento natural da aceitação de que verdade e falsidade podem apresentar-se segundo graus na sensação.

A identificação entre verdade e aparência, como vimos, torna juízos sensíveis discrepantes igualmente verdadeiros, o que, por sua vez, significa que não há uma verdade determinada no nível da sensação. A variedade de sensações que podem se dar na presença de um mesmo algo indicaria que não há privilégio cognitivo de uma sensação sobre outra qualquer. Com isso, não haveria como dizer que uma determinada sensação seja verdadeira ao invés de outra, tornando todas as sensações igualmente falsas ou igualmente verdadeiras, o que é apresentado como uma das razões que conduziram Demócrito a sua posição¹⁷. Portanto, ao alegar que é possível em princípio encontrar um critério de discernimento entre verdade e falsidade nas sensações, Tomás precisa ser capaz de apresentar alguma classe de sensações que seja paradigmaticamente verdadeira. Assim, sustentar a falibilidade da sensação passa por encontrar alguma reserva de infalibilidade na sensação, ainda que restrita. É nisso que consiste o primeiro argumento da lição 14:

¹⁶ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 14.*

¹⁷ “Nem se pode assinalar uma razão certa pela qual fique manifesto qual daquelas opiniões é verdadeira, ou qual é falsa; porque uma delas não parece ser mais verdadeira que a outra para outrem. Portanto, é preciso que sejam igualmente verdadeiras ou igualmente falsas. [...] Donde, não parece haver nenhuma certeza da verdade, para que possamos dizer que esta opinião é verdadeira e determinada contrária é falsa.” *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 11.*

[...] nenhum sentido se engana sobre seu objeto próprio, assim como a visão não se engana sobre cores. A partir disso, fica claro que o juízo do sentido sobre o sensível próprio é determinado. Por isso, é preciso haver uma verdade determinada na coisa.¹⁸

A suposta indeterminação quanto à verdade encontrada nos sentidos não pode servir como argumento para identificar verdade e aparência porque há sim um tipo de situação na qual se pode indicar até certo ponto infalivelmente qual sensação é verdadeira, a saber, quando ela trata de um objeto próprio. Objetos sensíveis próprios são aqueles que só podem ser percebidos primariamente por um único sentido externo, do modo como cores só podem ser vistas e texturas só podem ser tateadas. Mas, é claro que Tomás não deseja sustentar sem maiores qualificações a infalibilidade da sensação quanto a sensíveis próprios, afinal ele próprio reconhece que certas deficiências orgânicas da parte do sujeito podem fazê-lo sentir equivocadamente objetos sensíveis próprios. Sem precisar até que ponto se pode dizer que os sentidos são sempre bem-sucedidos em perceber seus objetos próprios, o melhor que o conjunto de argumentos que examinamos até agora pode fazer é dramatizar as consequências da identificação entre verdade e aparência, indicar que essa identificação surge de exigências abusivas quanto ao tipo de função que um critério de verdade deve cumprir, e mostrar o gênero de aparato conceitual requerido para evitar as raízes dessa posição.

Quanto àqueles que rejeitam que algumas das sensações são verdadeiras mas outras falsas, sem serem movidos por dificuldades em encontrar critérios satisfatórios para identificar quais sensações são mais verdadeiras, Tomás reserva termos pouco generosos. Trata-se de opositores desavergonhados (*protervientes*), ou cuja posição se deve a pura obstinação (*pertinacia*). No último caso, nenhum critério é aceito até que se encontre um argumento demonstrativo da sua validade, o que seria um sinal da debilidade mental (*infirmitas mentis*) dessas pessoas obstinadas:

[...] isso é uma perturbação deles, isto é, uma debilidade mental de que busquem razões demonstrativas para aquilo de que não existe demonstração. Agora, para o princípio de uma demonstração não existe demonstração, isto é, não pode haver demonstração dele. E é fácil de acreditar nisso para eles, pois isso não é difícil de obter por demonstração. Pois, uma razão demonstrativa prova que nem tudo pode ser demonstrado, pois assim se iria ao infinito.¹⁹

Os obstinados, que só aceitariam critérios distinguindo verdade de falsidade na sensação caso eles pudessem ser demonstrados, devem conceder, em razão de sua

¹⁸ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 14.*

¹⁹ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 15.*

própria mania por demonstrações, que há coisas que não podem ser demonstradas. No entanto, mesmo que se aceite, sem mais, o tradicional argumento por regresso ao infinito que defende a indemonstrabilidade de pelo menos alguns princípios, não é claro o quanto o argumento pode ser convincente para um obstinado. Uma coisa é aceitar princípios que não podem ser demonstrados, mas compensam isso por meio de sua auto-evidência, como os primeiros princípios de inteligência. Esse não é o tipo de evidência dos critérios que usamos para distinguir verdade e falsidade nos sentidos. Como vimos, a legitimidade desses critérios é “como que verdadeira *per se*”, o que indica uma natural hesitação em atribuir uma autêntica verdade *per se* a eles. Eles são verdades conhecidas *per se* de segunda linha, mas igualmente não sujeitas a demonstração. Mas, a simples introdução dessa categoria não é suficiente para estabelecer que os critérios de distinção entre sensações verdadeiras e falsas, em particular, pertenceriam a ela. Em outras palavras, dentre as “como que verdades *per se*” talvez não estejam os referidos critérios. Assim, pode não haver demonstração dos critérios que permitem discernir verdade de falsidade sensível por causa da falta de investigação eficaz — o argumento simplesmente ainda não foi descoberto — ou por causa de uma mera arbitrariedade dos critérios. Finalmente, poder-se-ia suspeitar que o argumento contra os obstinados repousa sobre um supostamente elevado grau de plausibilidade dos critérios que pretende defender. Para evitar reduzir o argumento desse modo, ou ao menos defender a plausibilidade dos critérios de distinção, uma parte do segundo argumento da lição 14, reciclada na lição 15, pode ser empregada. Trata-se do caso da distinção entre o estado de sono e o estado de vigília. Como vimos, ali Tomás enumerava uma série de fenômenos que atestavam que sensações têm valores cognitivos distintos, dentre os quais se encontra a distinção entre aqueles dois estados. Na lição 15, ela é usada para mostrar que é errado exigir uma demonstração para aceitar a validade desses critérios:

Nem estavam contentes em saber essa regra de qualquer modo que seja, mas queriam apreendê-la por demonstração. Logo, que eles se enganavam é manifesto nas ações deles, como dissemos. A partir disso, nota-se que a posição deles é falsa. Agora, se os juízos do adormecido e do acordado fossem igualmente eficazes, o mesmo se seguiria de qualquer um dos dois; o que claramente é falso.²⁰

A diferença de comportamento frente a juízos que se forma durante o sono ou a vigília era exemplificada, na lição anterior a que o texto faz referência, pelo

²⁰ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 15.*

caso daquele que sonha estar num lugar onde de fato não está. Ao acordar, o fato de que ele não se comporta como se estivesse no local com o qual sonhara, mas, pelo contrário, escolhe o juízo da vigília como guia para suas ações, indica que na prática ele aceita um critério de distinção entre a confiabilidade de cada um dos juízos. Por isso, o questionamento de quem não se satisfaz com os critérios disponíveis é meramente verbal:

Ainda que esses sustentem e questionem da boca para fora, ainda assim, não estão enganados em mente, de modo que acreditem ser similarmente verdadeiros o juízo do adormecido e do acordado; o que se nota pelas suas ações, como dito.²¹

Mas, e daí se o questionamento for meramente verbal? Nem sequer é claro o que quer dizer, a partir do que se revela em suas ações, que não há questionamentos ou dúvidas em suas mentes. Caso se proponha algum tipo de descolamento entre um plano meramente teórico da filosofia e o modo como se age na prática, não parece haver problema em suspeitar dos critérios de verdade e falsidade na sensação enquanto filósofo, mas segui-los enquanto homem de ação. Bastaria não filosofar ao atravessar a rua para que o argumento aristotélico perdesse sua força. Uma crença sincera pode não necessariamente ser requisito de uma posição ou ao menos uma hipótese filosófica. Mas, se for assim, como argumentar com o filósofo obstinadamente isolado em seu quarto? Na verdade, a própria tese de que a validade de uma regra não é demonstrável implica que tampouco seja possível demonstrar a impossibilidade de recusá-la. Assim, desconsiderar as consequências práticas de uma tese é só uma maneira de reiterar a demanda por uma demonstração cuja possibilidade está em questão. O abismo metodológico entre o Aristóteles de Tomás e os obstinados torna necessário argumentar mesmo contra quem, assumidamente ou não, defenda a homogeneidade cognitiva das sensações apenas da boca para fora.

Examinaremos apenas um dos argumentos contra os desavergonhados que não se importam de aderir a uma hipótese filosófica que entra em contradição performativa com as ações normais dos homens. Trata-se, como nos outros casos, de um argumento que critica uma posição com base em suas consequências indesejáveis:

Portanto, diz primeiro que aqueles que buscam forças apenas nas palavras, isto é, que não são movidos a partir de alguma razão, nem por causa da dificuldade de alguma dúvida, nem por causa de um defeito na demonstração, mas se sustentam só em

²¹ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 15.*

palavras, e acreditam que podem dizer tudo que não se possa refutar, tais procuram levar a algo impossível. Pois, querem levar a que contrários sejam simultaneamente verdadeiros, isso porque todas as aparências são verdadeiras.²²

Se todas as aparências são verdadeiras, então quaisquer duas sensações, inclusive duas contrárias, podem ser simultaneamente verdadeiras. Já que sensações contrárias não podem ser igualmente verdadeiras, então é preciso que haja falsidade na sensação. Mas, parece que se poderia aceitar que sensações contrárias não podem simultaneamente ser verdadeiras, desde que não se aceite que há algum tipo de contrariedade no nível das sensações. Na medida em que se compreenda a mútua exclusão da verdade como uma propriedade necessária de qualquer par de contrárias, sustentar que há sensações contrárias não é uma tese trivial, até porque não há “sensações negativas” no sentido em que há predicções negativas que consistem inteira e simplesmente na negação de outras predicções. Só porque duas sensações são diferentes, não quer dizer a princípio que elas sejam contrárias.

Por isso, o argumento contra os desavergonhados precisa ser complementado por algum motivo para considerar que há sensações contrárias, isto é, para considerar que a verdade de uma sensação pode excluir a verdade de outra. Esse motivo pode ser tomado de um outro argumento, o quinto usado na lição 14, em que Tomás parte de uma constatação acerca do comportamento da sensação:

[...] nenhum sentido diz duma só vez acerca do mesmo que simultaneamente é e não é o caso. Pois, a visão não diz duma só vez que algo é branco e não branco, nem que tem e não tem dois côvados, nem que é doce e não doce. [...] Segue-se disso também que nunca uma afirmação e uma negação são simultaneamente verdadeiras, pois nunca o sentido diz que algo é doce e não doce, como dito.²³

Ainda que diferentes pessoas possam ter sensações distintas acerca de um mesmo algo, em virtude das disposições de seus órgãos sensíveis, ou que uma mesma pessoa possa ter sensações diferentes acerca de algo em virtude de uma modificação nesse algo, ao menos pode-se dizer que certamente um sentido não efetua juízos discrepantes ao mesmo tempo sobre um mesmo algo. Nem mesmo um daltônico que confunda o vermelho com o marrom deixa de enxergar algo como marrom durante o tempo em que o enxerga como marrom. Em outras palavras, nenhum sentido veicula informações divergentes acerca de um mesmo

²² *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 15.*

²³ *Sententia Libri Metaphysicae, lib. 4, lectio 14.*

algo ao mesmo tempo, independentemente da verdade ou falsidade dessa sensação. O trecho acima descreve sensações divergentes em termos de 'branco' e 'não-branco', ou 'doce' e 'não-doce', o que poderia indicar que ele já supõe haver contrariedade ou exclusão entre sensações diferentes. Mas, o mesmo argumento pode ser reformulado sem supor essa exclusão: não é possível enxergar simultaneamente uma mesma região do campo visual como verde e vermelha, por exemplo. A incompatibilidade de fato entre sensações divergentes indicaria que há uma incompatibilidade correspondente entre o conteúdo ou objeto sensível dessas sensações. Essa incompatibilidade entre sensíveis só seria explicável por algum tipo de exclusão intrínseca a esses pares de sensíveis distintos, conduzindo à contrariedade entre sensações, ao menos quando elas se referem a um mesmo algo simultaneamente. Desse modo, seria lícito dizer que ver o verde implicaria ver o não vermelho, na medida em que a impossibilidade de ver verde e vermelho ao mesmo tempo só pode decorrer do conteúdo dessas sensações.

Naturalmente, pode-se perguntar por que a impossibilidade de ver o verde e ver o vermelho simultaneamente numa mesma região do campo visual segue-se de uma exclusão entre dois sensíveis. Algum outro motivo poderia ser apresentado: por exemplo, isso poderia ser simplesmente um reflexo da impossibilidade de ter mais de uma sensação simultaneamente. Se a sensação funcionasse de tal modo que fosse capaz de apresentar apenas um único objeto sensível a cada vez, ou melhor, caso a sensibilidade só pudesse ter uma operação sensível a cada vez, não seria preciso apelar a uma contrariedade intrínseca entre certos sensíveis para explicar a constatação factual de que não vemos duas cores num mesmo algo ao mesmo tempo. Em outras palavras, a impossibilidade de sentir que algo que é julgado como verde é ao mesmo tempo vermelho seria apenas uma instância de uma impossibilidade geral de duas sensações ocorrerem ao mesmo tempo, independentemente de qual seja seu objeto.

A hipótese de que só se pode ter uma sensação por vez é minuciosamente descrita e refutada nos capítulos 16, 17 e 18 do *Comentário sobre o De sensu et sensato*. De acordo com ela, nunca podemos ter duas sensações ao mesmo tempo, nem mesmo caso se refiram a tipos de sensíveis distintos, de modo que, na verdade, há um lapso de tempo imperceptivelmente pequeno entre quaisquer duas sensações²⁴. Assim, não podemos escutar uma música enquanto olhamos uma mancha de cor. O fenômeno aparente da simultaneidade de mais de uma sensação decorre de

²⁴ “[...] alguns que trataram da sinfonia, isto é, da consonância na música, disseram que sons consonantes não chegam à audição simultaneamente, mas parecem chegar simultaneamente, isso porque o tempo intermediário é insensível, por causa de sua pequenez”. *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 17*.

que cada uma dessas sensações se sucede uma após a outra tão rapidamente que não nos damos conta dessa passagem de tempo. Do mesmo modo, não veríamos simultaneamente duas cores distintas, de maneira a poder diferenciar pela visão uma parte branca e uma parte preta de algo colorido. Não é possível enxergar uma mancha multicolorida de uma só vez, apenas vemos suas diferentes cores num intervalo tão pequeno que é como se as víssemos todas ao mesmo tempo. Isso não significa apenas recusar a possibilidade de ver algo que é visto como branco simultaneamente como preto, mas também recusar a possibilidade de enxergar algo branco e enxergar algo preto ao mesmo tempo. A refutação dessa posição, que deixaremos de lado, consiste em mostrar que não é possível que um intervalo de tempo seja pequeno a ponto de tornar-se imperceptível, ao menos enquanto ele faz parte de um intervalo de tempo maior²⁵. Em seguida, ao invés de fornecer uma prova de que é possível ter sensações distintas, Tomás explica que Aristóteles simplesmente assume que isso é um dado da experiência: “[...] suposto que o animal simultaneamente sinta diversos sensíveis, pois isto é manifestamente experimentado, inquire de que modo isso é possível”²⁶.

No restante do capítulo 18, é construída uma solução que exhibe a maneira pela qual pode se dar aquela possibilidade. Para compreender melhor essa solução, seria preciso antes examinar os motivos que conduziram à dificuldade, isto é, por que alguém chegou a questionar a possibilidade de algo que parece tão obviamente ser o caso, como, por exemplo, que enxergamos ao mesmo tempo as várias cores de algo multicolorido. Afinal, se isso não fosse possível, parece que tampouco poderíamos enxergar figuras em superfícies. Isso porque os limites de uma figura triangular só aparecem no campo visual uma vez que haja algum contraste visível por si entre as cores do que está dentro e fora de suas linhas. Não faremos muito mais do que nos contentar com esse dado da experiência, abordando apenas superficialmente o problema da sua possibilidade.

A solução consiste em explicar que uma multiplicidade de objetos sensíveis não compromete a unidade da sensação, que é preservada do ponto de vista do princípio subjetivo pelo qual a sensação se atualiza: cada um dos sentidos, no caso de objetos de um mesmo gênero, como cores diferentes; e o sentido comum, no caso de objetos de sentidos diferentes, como cores e sabores²⁷. Isso

²⁵ “Portanto, diz primeiro que não é verdade o que a solução sobrecitada pressupõe, a saber, que haja algum tempo insensível ou ocultado aos sentidos; pois nenhum tempo é assim, mas todo tempo acontece de ser sentido.” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 17.*

²⁶ *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 18.*

²⁷ “Similarmente, o sentido comum, quando tomado como algo divisível, por exemplo, quando ao julgar separadamente sobre o branco, e separadamente sobre o doce, é diverso segundo o ato: mas, segundo é uno, julga acerca das diferenças entre sensíveis. E por isso resolvem-se as razões

soluciona uma das dificuldades de quem preferia dizer que sensações distintas ocorrem sucessivamente, pois seu argumento era construído com base na unidade da sensação em ato. De acordo com esse argumento, a unidade do objeto da sensação seria condição da unidade de sua operação, que consiste simplesmente na atualidade de uma potência sensível. Com isso, caso houvesse duas operações sensíveis, a própria potência sensível seria duas em ato, quando está sentindo²⁸. Na solução aristotélica, essa dupla atualidade da sensação é reconhecida, mas confinada a um dos aspectos da sensação, a saber, enquanto ela se refere a objetos. Para introduzir um outro aspecto segundo o qual a sensação seja una, e não múltipla, é preciso que as diferentes sensações sejam referidas a um princípio subjetivo unificador, o sentido comum.

Entretanto, ainda que se admita que a sensação atual pode, de uma maneira, ser una mesmo sendo de outra maneira múltipla, ainda resta um dificuldade importante que põe em xeque a credibilidade da solução, pois para enxergar sensíveis como o verde e o vermelho, segue-se, na abordagem tomista, que é preciso receber suas formas na potência sensível. Com isso, enxergar o verde e o vermelho requereria receber ao mesmo tempo formas contrárias, o que parece impossível. Essa é uma das dificuldades que levam à posição adversária, tornando-se ainda mais problemática uma vez que Tomás recusa que as formas pelas quais algo é sentido sejam recebidas na potência sensível segundo uma divisão quantitativa. Como resultado, não se pode dizer que as formas de verde e de vermelho são recebidas simultaneamente na sensação por serem recebidas em diferentes regiões dos sentidos, do modo como acontece na própria coisa que tem cores distintas em diferentes partes de sua superfície. Pelo contrário, a potência sensível recebe indivisivelmente essas formas, forçando uma “sobreposição” de formas de objetos que deveriam ser contrárias, ao menos do ponto de vista da própria teoria que está sendo construída. Aqui, Tomás abre uma exceção para a contrariedade dessas formas, ou melhor, especifica em qual domínio é legítimo apontar relações de contrariedade. O modo de ser *sui generis* de acordo com o qual as formas são recebidas na cognição é isento das relações de contrariedade que se dão nas coisas de acordo com sua existência natural:

sobrecitadas, pois aquele que sente diversos sensíveis de algum modo é uno e de algum modo não é uno.” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 18.*

²⁸ “Mas, prova que o sentido não pode ter cognição de muitos, a não ser enquanto forem unos por mistura, pelo seguinte: um sentido em ato não pode ser simultaneamente senão um, assim como alguma operação una, ou movimento uno, não pode ser terminado senão em algo uno. Então, o sentido não pode ser simultaneamente em ato senão um, assim como nenhuma potência recebe simultaneamente diversas formas.” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 16.*

Mas, o corpo natural recebe formas segundo o ser natural e material, segundo têm em si contrariedade; e assim o mesmo corpo não pode simultaneamente receber brancura e negritude; mas o sentido e o intelecto recebem formas das coisas espiritualmente e imaterialmente, segundo um certo ser intencional pelo qual não têm contrariedade. Daí, o sentido e o intelecto podem receber simultaneamente species de sensíveis contrários.²⁹

A contrariedade entre a forma pela qual algo é vermelho e aquela pela qual algo é verde não se aplica a essas formas uma vez que elas sejam recebidas intencionalmente. Esse modo de recepção especial que explica como duas formas que são contrárias na realidade podem não sê-lo na sensação é requerido pelo próprio caráter cognitivo da sensação. De todo modo, a resolução dos problemas que podem levar à recusa do fenômeno da simultaneidade de várias sensações, inclusive do mesmo gênero, conjugada à refutação da tentativa que esses adversários fazem de dar conta desse aparente fenômeno, dá espaço suficiente para que ele seja aceito como um dado confiável da experiência.

Supondo a possibilidade de sentir vários objetos distintos simultaneamente, podemos concluir que a incompatibilidade entre duas sensações distintas acerca do mesmo ao mesmo tempo não pode ser explicada por uma incapacidade de a sensação estar em ato com respeito a dois objetos distintos. Se aquela incapacidade não se dá por parte da sensação tomada enquanto tipo de operação de um sujeito, deve se dar da parte de seus objetos, de tal modo que é preciso admitir, ainda que se seja obstinado ou desavergonhado, que a verdade de algumas sensações exclui a verdade de outras. Como resultado, deve haver um objeto sensível externo que sirva como parâmetro para sua verdade ou falsidade, do contrário, como vimos na seção anterior, toda operação sensível seria verdadeira.

4. Conclusão

Seria tentador pensar que, ao argumentar em prol da externalidade do objeto da sensação, tenhamos dado um passo na direção de uma prova tomista da existência do mundo externo. Seria também um anacronismo, uma vez que essa existência não é posta em questão por Tomás em nenhum momento. Mais ainda, pressupostos realistas estão na base de nossa análise da sensação. Ao afirmar que a sensação só pode estar em potência com respeito a seus objetos porque a operação sensível não depende apenas da disposição do sujeito que sente, mas também da presença de uma coisa externa, partimos de uma descrição sobre o funcionamento da sensação em que a existência de coisas externas é independente do sujeito é

²⁹ *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, lectio 18.*

tomada como um fato da experiência, ainda que seu *status* de objeto sensível não fosse pressuposto. Isso poderia não ser problemático, uma vez que esse argumento terminou por ter o valor de um mero indício da externalidade do objeto sensível. Mas, mesmo ao defender que o objeto da sensação é externo a partir da possibilidade de erro na operação sensível, tivemos de recusar, num primeiro momento, que a correção ou incorreção de uma sensação pudesse consistir na ocorrência dessa sensação num número maior ou menor de pessoas. Implicitamente, essa recusa contém uma concepção realista quanto à verdade ou falsidade de uma certa classe de representações. Isso também poderia não ser problemático, uma vez que Tomás dispõe de um argumento para mostrar que verdade de certas sensações exclui a verdade de outras em princípio. Com isso, seria exigida a existência de um objeto externo servindo como parâmetro de correção e incorreção independente do sujeito que sente. No entanto, por que recusar que um parâmetro de correção independente do sujeito possa ser interno a ele? Implicitamente, essa recusa contém uma concepção realista quanto àquilo em que consiste ser real e externo a um sujeito cognoscente: ser independente de operações cognitivas.

O realismo epistêmico de Tomás de Aquino quanto à sensação depende, portanto, de seu realismo quanto à verdade e de seu realismo ontológico. Desse modo, o conjunto de argumentos aqui proposto só tem o modesto e inofensivo poder de mostrar que, suposta a realidade das coisas externas e, aceitando que verdade e falsidade dependem de uma relação entre representação e realidade, é preciso conceder que a coisa externa identifica-se com o objeto sensível, ao menos em algum nível — visto que ainda seria possível sustentar a necessidade de um objeto intermediário interno, como no caso de um realismo indireto ou representacionalismo.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Tomás de. *Opera Omnia*. Organização de Enrique Alárcon. Universidad de Navarra, 2000. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Organização de Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1984-91. v. 1-11.

KENNY, Anthony. *Aquinas on Mind*. New York: Routledge, 1993.

O PERSPECTIVISMO DE NIETZSCHE COMO UMA FORMA DE REALISMO INTERNO

José Nicolao Juliãoⁱ

O que nossa atual posição em relação à filosofia tem de novo é a convicção que não tinha ainda nenhuma época precedente: *a saber, que nós não temos a verdade*. Todos os homens antes de nós ‘tinham a verdade’, aí compreendidos os cétricos.¹

A rigor não existiria propriamente uma teoria do conhecimento em Nietzsche, sequer qualquer tipo de teoria, como disse certa vez Bernard Williams sobre o filósofo, que está tão longe de ser um teórico que o seu texto “é uma armadilha, não só contra a recuperação da sua própria teoria, mas, em muitos casos, contra qualquer exegese sistemática que a assimile como teoria.”² Portanto, para se falar de epistemologia em Nietzsche, a rigor, só seria possível se em um esforço interpretativo juntássemos alguns fragmentos esparsos do espólio e algumas passagens desconstruídas da obra editada por ele mesmo, dando assim uma configuração teórica da sua doutrina do Perspectivismo. Por isso, neste estudo, procuramos a partir de um conjunto de passagens, póstumas e editadas, investigar alguns aspectos relevantes da sua teoria do perspectivismo, relacionado com o relativismo e o pragmatismo e, com isso, queremos constatar se essa teoria

¹ Cf. *KSA*, IX,52.

² WILLIAMS, 1995, p. 65-66.

ⁱ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

se sustenta enquanto um discurso coerente ou se ela preserva, pelo menos, um núcleo rígido que nos permita identificá-la enquanto tal.

Para o proposto, então, além dos textos do filósofo que apresentam uma indicação de tal doutrina, seja embrionariamente como em: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (VM); *Humano, Demasiadamente Humano* (HDH I), §32, §33, §34 e (HDH II), §39. Seja de forma mais desenvolvida como em: *Gaia Ciência* (GC), §354, §374; *Para Além de Bem e Mal* (PBM), §22, §36, *Genealogia da Moral* (GM) III, §12 e também em alguns fragmentos póstumos da KSA, contidos nos volumes XI, XII e XIII, mas, especialmente, KSA, XII, 2(108) e 7(60), que foram mais decisivos para nossa interpretação. Baseamo-nos, também, em alguns comentadores que nos ajudam a esclarecer os textos de Nietzsche sobre a questão, pois, nos mais das vezes, são bastante herméticos e de difícil compreensão. Assim como indicamos ainda algumas relações que podem ser estabelecidas entre as ideias de Nietzsche com certos filósofos da segunda e terceira geração da filosofia analítica que tentam, apesar dos riscos, manter certo núcleo de coerência acerca do relativismo em suas epistemologias³. E, com isso, tentamos dar mais consistência e coerência à doutrina do perspectivismo, pois, apesar do uso que empregamos do termo “doutrina” para definir o pensamento do nosso filósofo, este emprego não seria rigorosamente correto, visto que ele nunca desenvolveu sistematicamente em nenhuma parte da sua obra tal pretensão, apenas indicando, de forma fragmentária, esboços dessa, por assim dizer, doutrina.

A doutrina nietzschiana do perspectivismo, que pode ser bem prontamente ilustrada em algumas passagens de sua obra, sobretudo nas já supracitadas, cai justamente na clássica controvérsia que alude ao relativismo, pois, ao afirmar que “não há verdade, mas tão somente interpretação”, ou seja, perspectivas, parece ir, deste modo, ao encontro da posição do relativismo cognitivo e também moral, dado que para Nietzsche toda disposição da verdade é no fundo um preconceito moral. Um dos aspectos mais intrigantes da controvérsia em torno do relativismo tanto cognitivo quanto moral — que podem ser respectivamente apresentados nas resumidas asserções “nenhuma verdade é incondicional” e “nenhum princípio moral é universal” — encontra-se no fato de ela tender a reduzir-se a tomadas de posição extremadas, e isso tanto no sentido de que o relativismo seria obviamente correto, pois seria uma reação natural à diversidade das opiniões e costumes relativos às diferentes culturas, quanto no sentido de que o relativismo seria trivialmente falso, pois seria uma concepção que nega em seu conteúdo proposicional aquilo

³ Pensamos aqui em WITTGENSTEIN, 1953 (teoria dos jogos de linguagem); PUTNAM, 1981; 1983 e 1990 (realismo interno); GOODMAN, 1978 (construcionismo); RORTY, R. *Consequences of Pragmatism* e, às vezes também, DAVIDSON, 1974 (pragmatismo); e ABEL, 1993 (interpretacionismo).

que reivindica em sua forma assertória, nomeadamente, validade objetiva. Alheios a essas supostas pretensas refutações, o relativismo persiste como um problema, vale dizer, como uma posição que não conseguimos simplesmente descartar em nossas reflexões críticas sobre o conhecimento e a moralidade, mas que também não conseguimos compatibilizar bem com as noções próprias no âmbito tanto cognitivo quanto moral.

Nessa apresentação geral da controvérsia já se destaca um aspecto central para compreendermos essa persistência do problema do relativismo, a saber: ou ele é bem admitido como um fato natural em nossa existência prática, ou bem é rejeitado como uma concepção inconsistente em nossa visão de mundo; o que cabe aí ser destacado é que, em ambos os casos, nega-se ao relativismo toda e qualquer coerência de fundamentação, pois ele é reduzido, respectivamente, ou a ter a força cega de um condicionamento factual ou a ter a absoluta fraqueza de um contrassenso.

O nosso objetivo é, então, o de tentar socorrer a teoria nietzschiana do perspectivismo de extremismos, tanto de uma posição dogmática, segundo a qual, ela seria obviamente correta enquanto mera constatação de um fato, quanto de uma posição cética, segundo a qual, ela seria trivialmente falsa enquanto autocontraditória. A nossa hipótese interpretativa provisória é a de que o relativismo pragmático, próprio ao perspectivismo nietzschiano, mantém certo núcleo de coerência, devido a haver um critério imanente a sua perspectiva que não incorre em posições extremadas (podem-se traçar paralelos entre essa ideia e a tese de Putnam⁴ do realismo interno, que não gera conflito com o que ele nomeia de relativismo conceitual).

Nietzsche — como já afirmamos — em nenhum lugar de sua obra desenvolve, propriamente, tão propalada doutrina do perspectivismo; o que apresenta são ensaios dispersos, fragmentos de doutrinas, tentativas de elaboração de uma teoria, mas que nunca se efetivou de maneira clara. E da falta de clareza na sistematização de suas ideias perspectivistas decorrem, pelo menos, duas interpretações: ou bem ele é incapaz de sistematização e, por isso, não deve ser considerado um filósofo com o qual precisamos ter uma preocupação reflexiva; ou bem, ele é um pensador que, em seu tempo, já revelava uma posição radical quanto ao papel do filósofo e a forma de se fazer filosofia; logo, a falta de sistematização não pode ser vista como uma incapacidade, mas, bem antes, como uma posição estratégica que merece ser investigada (podemos pensar aqui numa tentativa antecipada da superação do positivismo lógico).

⁴ Pensamos aqui no primeiro Putnam, de *Reason, Truth and History*, *Realism and Reason* e *Realism with a Human Face*.

Entre aqueles que consideram Nietzsche como filósofo e despenderam muito esforço a fim de esclarecer o seu pensamento, há alguns que situam o surgimento embrionário do perspectivismo, aproximadamente, em *HDH* (1878)⁵, livro da fase intermediária que marca uma ruptura radical com a primeira fase da sua produção intelectual. Pois Nietzsche, nos textos da primeira fase de sua obra, sobretudo em *O Nascimento da Tragédia (NT)*, fortemente influenciado por Schopenhauer, Wagner e com certo faro de hegelianismo⁶, propõe a edificação de uma metafísica de artista em oposição à metafísica racional da grande tradição, e, ainda, admite a existência de uma “verdadeira natureza do mundo” a qual o pensamento metafísico racional não poderia ter acesso, mas que o pensamento estético compreendido como trágico, através do coro dionisíaco, de inspiração musical, poderia alcançar. Porém, por mais que o pensamento trágico revele que a natureza do mundo não tem uma estrutura ordenada, que ela seja caótica e desordenada, Nietzsche aí, ainda, admite uma espécie de suporte estético para o mundo o qual irá questionar anos mais tarde, no prefácio tardio ao *NT*, em 1886. A primeira fase do desenvolvimento intelectual do nosso filósofo, de modo geral, seria guiada por essa ideia, posição segundo a qual o perspectivismo nega radicalmente. O perspectivismo nega a existência de uma “verdadeira natureza do mundo”, e que este tenha um suporte, pois revela que há tão somente interpretação. Essa ideia ganhará destaque, sobretudo, nos textos da época de *PBM*⁷, nos quais a intenção do filósofo era, então, apontar para um perspectivismo que vá para além das dicotomias valorativas, e isto está explícito no próprio título da obra – “para além de bem e mal”.

Todavia, como indicamos, o perspectivismo é reportado, em sua forma emergente, na época de *HDH*⁸, onde o filósofo se apoia nas interpretações científicas – sobretudo das ciências naturais, biologia, química e física; mas também nas ciências do espírito, como história e psicologia (o naturalismo de Nietzsche) – contra as interpretações metafísicas, religiosas e estéticas do mundo. Entretanto, mais cedo, Nietzsche já havia esboçado, no pequeno escrito de 1873, *VM*, a tarefa de desmistificação da verdade. Na primeira seção, dedicada à crítica da linguagem e da verdade, ele apresenta um esboço da efêmera e irrelevante condição humana no cosmo, que faz uso do aparato cognitivo como uma necessidade biológica, ou

⁵ É o caso de Danto e Nehamas, que veem a segunda fase do desenvolvimento intelectual de Nietzsche, devido à aproximação com as ciências, como sendo signo de pretensão do filósofo de erguer uma teoria científica. Todavia, o surgimento embrionário do perspectivismo pode ser visto no ensaio *VM*, de 1873.

⁶ O próprio Nietzsche se refere assim à obra, tanto em seu prefácio tardio de 1886 quanto em *EH*, “*NT*”, 1: “tem um faro escandalosamente hegeliano”, e está “impregnado em algumas fórmulas pelo cheiro cadavérico de Schopenhauer”.

⁷ Cf. *PBM*, §22; *GC*, §§354, 374; *GM* III, §12 e *KSA*, XII, p. 114, 256 e 375.

⁸ Cf., sobretudo, *HDH*, I, §32, §33, §34.

seja, dissimula para sobreviver; a verdade é uma mentira coletiva e o impulso dela é um esquecimento e uma repressão inconsciente dessa mentira. Diz Nietzsche:

O que é então a verdade? Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismo, em resumo, um conjunto de relações humanas poeticamente e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas e que depois de um longo uso, parecem a um povo como firmes, canônicas e constringedoras: as verdades são ilusões que esquecemos que são, metáforas que foram usadas e perderam as suas forças sensíveis, moedas que perderam o cunho e que a partir de então entram em consideração, já não mais como moeda, mas apenas metal. (KSA, I, 880-81).

Nos mencionados parágrafos de *HDH I*, em continuidade com o projeto de a *VM*, o filósofo considera, em primeiro plano, o rigor científico, a reflexão crítica e a seriedade no conhecimento. Quanto à metafísica e à religião, assim como a arte, são condenadas como ilusões que se tem de superar. No entanto, para dissipar a ideia de que Nietzsche seja um naturalista ou um fisicalista, totalmente crente de que as ciências apresentam uma verdadeira interpretação da realidade, ele adverte que tanto elas quanto a metafísica e a religião, devido à ilusão que lhes são comuns, são também consideradas como formas de arte, pois são invenções e não descobertas. Nesse livro é enfatizado o caráter humano, demasiado humano de tudo o que até então havia sido considerado como sagrado, eterno e de origem sobre-humana; por isso, o livro é, em seu conjunto, um repúdio a toda forma de idealismo e a toda pretensão de verdade fundante. A verdade, assim como em a *VM*, é apresentada como uma ficção moral, que tem sua origem no interesse, mais tarde no hábito e, finalmente, no esquecimento promovido pelo progresso⁹. Foi, portanto, a humana necessidade de consolo que engendrou toda ilusão metafísica, religiosa e artística¹⁰. Foi, sobretudo, a partir de *HDH I*, então, que o perspectivismo ganhou presença reflexiva na obra do filósofo, alcançando o seu amadurecimento na formulação decisiva da vontade de poder, compreendida como vontade perspectiva, na época de *PBM*. Será, então, no período compreendido entre 1885 e 1887 que Nietzsche chegará mais próximo de elaborar uma doutrina, propriamente dita, do perspectivismo, isto pode ser visto em: *PBM*, §22; *GC*, §374, intitulado “Nosso Novo Infinito”; *GM III*, §12 e em alguns fragmentos póstumos desta época, contidos nos volumes XI, XII e XIII da *KSA*, com mais destaque para XII, p. 114, 256 e 375. Em *PBM*, o filósofo se expressa da seguinte maneira:

⁹ Cf. *HDH*, II, §39.

¹⁰ Cf. *HDH*, I, §108, §238.

Perdoem a esse velho filólogo que sou senão renuncia a abdicar do maligno prazer que representa pôr o dedo na chaga das explicações errôneas, de vossas fraquezas filológicas. Porque, em verdade, esse mecanismo das leis da natureza, de que vós, físicos, falais com tanto orgulho, não é um fato nem um texto, mas uma composição ingenuamente humana dos fatos... Vós também desejais que assim seja e por isso gritais: “vivam as leis da natureza!” Porém, repito, isto é interpretação e não texto... Este filósofo acabaria, contudo, por afirmar, relativamente a este mundo, o mesmo que vós, isto é, que tem um curso “necessário”, “previsível” não pelo fato de estar submetido a leis, mas pela absoluta inexistência de leis e porque a força, a cada instante, vai até a última de suas consequências. Mas como isso não é mais que uma interpretação, já sei o que objetareis: pois bem, tanto melhor! (PBM, §22).

No quinto livro de a GC em continuidade com a passagem supracitada, Nietzsche explicita e acentua ainda mais o caráter perspectivista da existência, devido às múltiplas interpretações possíveis que tornam, por conseguinte, o mundo infinitamente interpretável. Diz ele:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem sentido, não vem a ser justamente absurda, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa.... Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula modéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectiva. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (GC, §374).

Em a GM e nos fragmentos póstumos, Nietzsche, também em continuidade com as passagens mencionadas de a GC e PMB, mantém a mesma posição quanto ao caráter infinitamente interpretativo do mundo, devido a cada um ter as suas necessidades instintivas para interpretar e acrescenta o caráter errático do mundo; portanto não existe uma única interpretação substancializada em sujeito. O filósofo ainda enfatiza que as interpretações até então existentes são avaliações perspectivas movidas pelo princípio de conservação da espécie e que todo crescimento, fortalecimento e elevação humana se dão através da superação de avaliações mais estreitas. Vejamos: primeiramente, em a GM, onde o perspectivismo é apresentado como “a faculdade de ter seu pró e seu contra sob seu controle e deles pode dispor: de modo, a saber, utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM, III, §12). E nos póstumos:

1) Que o valor do mundo está em nossa interpretação [...] que as interpretações até então existentes são avaliações perspectivas por

meio das quais nós nos conservamos [...] que toda elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo aumento da potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto atravessa meus escritos. O mundo, que nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição e um arredondamento sobre uma fraca soma de observações. O mundo está “em fluxo”, como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se descola, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade. (KSA, XII, 114).

2) Infinita possibilidade interpretação do mundo: toda interpretação é um sintoma de crescimento ou declínio. (XII, 256)

3) Contra o positivismo que fica pelo fenômeno de que “há apenas fatos” eu diria: precisamente o que não existe são fatos, mas tão só interpretações, não podemos verificar a existência de um único fato em si; talvez seja um absurdo pretender semelhante coisa. “Tudo é subjetivo”, direis vós, mas isso é já interpretação; o sujeito não é nada de dado, mas algo que é acrescentado pela imaginação, algo que metido por detrás. Será afinal necessário pôr ainda o interprete atrás da interpretação? Isso já é efabulação, hipótese.

Tanto quanto a palavra “conhecimento” tenha em geral algum sentido, o mundo é cognoscível, mas é diferentemente interpretável, não tem qualquer sentido por trás, mas antes enumeráveis sentidos – “perspectivismo”.

São as nossas necessidades que interpretam o mundo: os nossos instintos, os seus prós e os seus contras. Cada instinto é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que gostaria de impor como norma aos restantes instintos. (KSA, XII, 315)

Talvez, com base nessas passagens, possamos ter acesso àquilo que o filósofo expressou de forma mais substancial na sua obra da sua doutrina. Portanto, é preciso ressaltar ainda que introduzir a interpretação nos domínios das peripécias e vicissitudes do mundo a partir de uma proposta de avaliação dos valores que o sustenta, este foi o exercício filosófico primordial de Nietzsche, consistindo seu empenho em superar as noções de fato e de fundamento. É, pois, a rejeição do fundamento, em última instância, que permite reconhecer a recusa, terminantemente, de conceder à construção filosófica uma resposta última e definitiva seja à questão do conhecimento seja às concernentes à moral. Nesse sentido, estende-se a direção da crítica à noção de fundamento tão buscada pela tradição da grande filosofia, pois entra em questão outro modo de proceder que, ao derrocar os referenciais semânticos subjacentes à quase totalidade dos discursos filosóficos, ou seja, “as interpretações até então existentes”, exige que se redimensione a análise, a compreensão, a expressão, enfim, os modos convencionais de apreensão da realidade, pois no “horizonte” estão sempre prontas a se abrirem novas interpretações.

Todavia, se são permitidas infinitas interpretações, então é possível objetar que o perspectivismo caia em um dos principais problemas apontados pela teoria

do conhecimento em geral, a saber, no relativismo e conseqüentemente em sua extremidade, no ceticismo. Pois se cada um tem um ponto de vista, não é possível então pensar em critérios de universalidade e generalidade válidos que garantam a regularidade exigida pelo conhecimento, não haveria, assim, qualquer parâmetro de medida no qual se pudesse provar qual é a mais correta e qual a menos correta interpretação. Por isso, o perspectivismo deve estabelecer uma ruptura com o conhecimento tradicional, caso queira ver nele certa coerência em suas pretensões. Entretanto, isto não implica em se degredar a razão totalmente, pois ela precisa ser considerada na geração e construção do sentido das perspectivas, porém mantendo uma distância crítica em que seus limites possam ser observados. O perspectivismo, por isso, não se constitui como uma simples investida contra a razão, tampouco como uma espécie ordinária de irracionalismo. Trata-se, na verdade, de uma renúncia à verdade unilateral do sentido instituída pela razão da tradição metafísica. Entretanto não significa que para o filósofo, tal como muitas passagens podem sugerir, haja uma crença incondicional no método científico a fim de fundamentar uma compreensão segura e validade objetiva. Pois, para Nietzsche, a busca por validade objetiva já é uma ilusão; a questão é que todo conhecimento com pretensão de objetividade já está previamente orientado por uma necessidade que o fundamenta, mas que se encontra esquecida como tal. A vontade de conhecimento implica o estabelecimento de uma relação de um sujeito com um objeto, ou seja, coloca-se a realidade em uma determinada perspectiva guiada por um interesse prévio, por um substrato subjetivo. Portanto, à medida que o sujeito coloca a coisa na perspectiva do conhecimento, isto implica que este próprio esforço de se conhecer algo objetivamente se mostra fracassado. Sempre que se almeja o conhecimento, procura-se alcançar algo simplesmente dado, mas exatamente pelo fato de que o próprio conhecimento se revela um modo de orientação para algo, então isto implica que ela nunca é em si, mas para uma perspectiva. Mas isso não no sentido de que há um objeto simplesmente dado e outra instância que é o sujeito separadamente. Nietzsche nos adverte:

Que as coisas tenham em si uma natureza independente da interpretação e da subjetividade é uma hipótese inteiramente ociosa: isto pressuporia que o interpretar, o ser objetivo não fosse essencial, que algo permanecesse tal e qual mesmo dissolvendo-se todas as suas relações; ao contrário: o aparente caráter objetivo das coisas: não poderia ele resolver-se em uma diferença de grau no interior do subjetivo? Como se o lentamente mutável se nos apresentasse como o "objetivo", duradouro, "em si". - Como se o objetivo fosse apenas uma falsa classe e oposição no interior do subjetivo (KSA, XII, 353).

A relação sujeito-objeto é todo horizonte da relação possível, já que algo parece sempre orientado, a partir de uma perspectiva. Entendido como perspectiva, o conhecimento não se mostra como um método para se chegar a uma coisa simplesmente dada. O sujeito, o horizonte/perspectivista e o objeto não devem ser tomados como três instancias distintas, mas sim como uma unidade, sendo a separação algo derivado e *a posteriori*. Esta unidade é propriamente o fenômeno da perspectiva. Não se faz necessário, portanto, tal como na teoria do conhecimento tradicional, um método que de antemão pudesse assegurar algo que garanta a possibilidade de se chegar ao conhecimento. Kant, de certo modo, já havia denunciado esta forma dogmática de se fundamentar o conhecimento. Mas para Nietzsche, Kant, ao criticar o racionalismo dogmático, ficou preso em suas próprias malhas, apenas reformulando-o, pois preestabeleceu as condições de possibilidades *a priori* que são totalmente incondicionadas na estrutura de um sujeito transcendental. Não é surpreendente que Nietzsche rejeite o aparato categorial da filosofia crítica de Kant, pois o vê como um sintoma do próprio dogmatismo que se destinava a combater, tal como podemos ver em *PBM*:

[...] antes se acreditava na 'alma', como na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que 'eu' é condição, 'penso' é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual um sujeito tem de ser pensado como causa. Depois se tentou, com astúcia e tenacidade admiráveis, ver se não se podia escapar dessa rede – se talvez o contrário não fosse verdade: 'penso', condição, 'eu', condicionado; 'eu' portanto apenas como uma síntese realizada pelo próprio pensamento. Kant, no fundo, quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado – o objeto também não: a possibilidade de uma existência aparente (*Scheinexistenz*) do sujeito, portanto da 'alma', pôde não lhe ter sido de todo estranha, uma concepção que, como filosofia vedanta, já existiu na Terra com um poder descomunal (*PBM*, §54)¹¹.

O perspectivismo nietzschiano então se situa para além da compreensão tradicional do conhecimento porque recusa a compreensão subjetiva, em prol de uma noção relacional da realidade. Como diz Kaubach, o perspectivismo alarga os horizontes de possibilidade do pensar e agir humanos, rechaçando a exigência de uma verdade universalmente válida, "testemunha" objetiva do real, em prol de uma verdade do sentido (*Sinnwahrheit*), articulada no universo perspectivístico do sujeito e suas relações¹². Tal compreensão implica que o mundo se dá em um infinito de relações interpretadas; por conseguinte, quanto maior a perspectiva sobre

¹¹ Cf. também o fragmento póstumo preparatório *KSA*, XI, 635-636.

¹² KAULBACH, 1990, p. VIII.

algo, mais completa será o conceito de objetividade¹³. A compreensão relacional concerne a um pensamento que supera os conceitos tradicionais de conhecimento; por isso, falar de relativismo pressupõe certa cautela, pois que esta própria visão já compreende um dualismo entre o relativismo e o realismo metafísico que, por sua vez, está calcado em uma visão substancializada do mundo. O relativismo enquanto uma posição do conhecimento só existe enquanto uma visão dualista extremada ao realismo metafísico. No entanto, em toda negação dual, o polo que nega encontra-se determinado por aquilo que ele nega. Pensar na dimensão relacional e perspectiva significa colocar-se em outra instância interpretativa da realidade na qual não cabem dualismos.

Todavia, outras questões podem ser suscitadas nesta compreensão perspectivista de Nietzsche, a saber, se o seu próprio pensamento é uma perspectiva entre outras, ou se ele considera que o perspectivismo é uma compreensão interpretativamente privilegiada? No primeiro caso, Nietzsche teria que afirmar que a sua própria perspectiva é mais uma dentre todas as outras posições, mesmo as que negam o perspectivismo, o que comprometeria, desgraçadamente, a sua tese, pois seria necessário afirmar que teses contrárias também são válidas. No segundo caso, a tese também se complica, pois, então a perspectiva teria que ser tomada como fundamento, o que também a contraria, pois se cai naquilo que se pretendia combater, o dogmatismo. Entretanto, se considerarmos que para Nietzsche há uma situação privilegiada, ou seja, aquela que participa da compreensão da realidade como perspectiva, então, esta visão privilegiada não pode ser entendida como a visão abstrata como um ponto ideal, verdadeiro fora de qualquer relação; ao contrário, pensar a perspectiva significa pensar para além da vontade de verdade e fundamento. Trata-se do empenho do filósofo em tentar mostrar que, por detrás daquilo que aparece enquanto interpretação, não há um fundamento oculto ao qual se possam remeter as perspectivas, mas que são as próprias perspectivas que se manifestam como aquilo que são, ou seja, instintos disputando o poder. A questão da verdade e do fundamento, desta forma, em Nietzsche, não é nada que seja dado, mas tem de ser criado, modificado e o critério que ele estabeleceu para isso ele assenta na intensificação da potência (*Machtsteigerung*)¹⁴.

É, em última instância, a intensificação do poder que, segundo Nietzsche – poderíamos afirmar com cautela –, serve de critério para se saber qual é a interpretação mais válida, pois, para ele, na história da grande tradição filosófica, prevaleceu um critério de penúria, o princípio de conservação, sendo verdadeiro então aquilo que é útil para a manutenção da vida. Quando Nietzsche aponta

¹³ Cf. *GM*, III, 12.

¹⁴ *KSA*, XII, 553-554 (*VP*, §89). Cf. sobre essa questão LAUTER, 1974.

para a verdade enquanto convenção sustentada pelo princípio de conservação, aproximando-se assim do pragmatismo¹⁵, o que ele está explicitamente afirmando é que a verdade é uma ficção. Então por que estabelecemos tais ficções? Porque elas nos são úteis e necessárias para viver¹⁶, responde Nietzsche. Elas são ficções, logo são falsas, mas devem ser crenças verdadeiras para que os seres da nossa espécie possam se conservar. Aquilo que nos ajudou a viver sobreviveu, o que não foi útil desapareceu, diz ele:

Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência para afirmar, antes que para adiar o julgamento, de errar e inventar antes que guardar, de assentir antes de negar, de julgar antes que ser justo — não tivesse sido cultivada com extraordinária força. A sequência de pensamentos e inferências lógicas em nosso cérebro atual corresponde a um processo e a uma luta de impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; geralmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo. (GC, §111).

É, pois, a utilidade que, para Nietzsche, determina os julgamentos considerados verdadeiros e os descartados como falsos. Ora que a verdade é útil, isso é o próprio princípio do pragmatismo. Arthur Danto chegou até a formular semanticamente este critério de verdade pragmático de Nietzsche da seguinte maneira: “p é verdadeiro e q é falso se e somente se p funciona e q não”¹⁷.

Há, no entanto, entre o pensamento de Nietzsche e o pragmatismo diferenças profundas. Notemos que Nietzsche não diz que o que é útil é verdadeiro, mas o que parece verdadeiro foi estabelecido por utilidade. Em sua opinião, o útil é falso.

¹⁵ O vínculo de Nietzsche com o pragmatismo é antigo. Rorty cita um livro publicado na França em 1908, intitulado *Nietzsche, ou Le pragmatisme allemand*. (Cf. RORTY, 1998, p. 9). Émile Durkheim, em curso inédito proferido na Sorbonne, em 1914-1913, sobre o *Pragmatisme et la Sociologie*, além de dedicar a primeira unidade a Nietzsche, ainda cita a obra de BERTHELOT, 1911, t. 1. Em 1965, Arthur Danto escreveu o seu livro *Nietzsche as Philosopher*, uma das mais originais e ricas interpretações sobre a filosofia nietzschiana, com um instrumental analítico, aproximando Nietzsche do pragmatismo do segundo Wittgenstein. Habermas escreveu, em sua fase pragmatista dos anos 60, dois textos sobre as posições pragmáticas de Nietzsche, um em *Erkenntnis und Interesse* (1968a). O outro, do mesmo ano, trata-se de um posfácio a uma coletânea de textos de Nietzsche sobre o conhecimento (1968b). Richard Rorty, talvez o maior pragmatista contemporâneo, além do artigo supracitado, tem outros estudos sobre Nietzsche em seus *Escritos*.

¹⁶ Essa tese não é amplamente aceita entre os intérpretes de Nietzsche, pois alguns a consideram como uma espécie radical de pragmatismo e, conseqüentemente, de perspectivismo que falsifica a realidade externa ao admitir que todo conhecimento é ficção necessária e útil. Por exemplo, Maudemarie Clark, em *Nietzsche on Truth and Philosophy*, critica a interpretação do perspectivismo de Danto, apresentada em seu livro *Nietzsche as Philosopher*, devido a cair numa posição radical do perspectivismo que falsifica a realidade. Propõe então um rebaixamento dessa tese, em prol de uma interpretação que valoriza a metáfora da perspectiva como um plano retórico designado a socorrer e a superar a desvalorização do conhecimento humano envolvido na tese da falsificação. Cf. CLARK, 1990, p. 150-158.

¹⁷ DANTO, 1965, p. 72.

Há, segundo ele, outra forma da verdade, há uma verdade que só os espíritos livres podem alcançar, qual seja, aquela da intensificação da potência.

Referências Bibliográficas

ABEL, G. *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. *Verdade e Interpretação*. Trad. de Clademir Araldi. *Cadernos Nietzsche*, n. 12, p. 15-32, 2002.

BARNES, B. Realism, Relativism and Finitism. In: RAVEN et al. (Ed.). *Cognitive Relativism and Social Science*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 1992. p. 131-147.

BERNSTEIN, R. J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Blackwell, 1983.

BERTHELOT, R. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. In: _____. *Un Romantisme utilitaire: Étude sur le mouvement pragmatiste*. Paris: Alcan, 1911. t. 1.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DANTO, A. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.

DAVIDSON, D. *Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____. The Myth of the Subjective. In: KRAUSZ, M. (Ed.). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. p. 221-240.

DEVITT, M. *Realism and Truth*. Oxford: Blackwell, 1984.

DUMMETT, M. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

DURKHEIM, É. *Pragmatisme et sociologie*. Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants. Paris: Vrin, 1955.

EISLER, Rudolf. *Nietzsche's Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Leipzig: Hermann Haacke, 1902.

FIGL, Johann. *Interpretation als philosophisches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*. Berlin: W. der Gruyter, 1982.

GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. *Nietzsche Studien*, n. 18, p. 260-281, 1989.

_____; HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

GOODMAN, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.

GRIMM, Rüdiger. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin: W. der Gruyter, 1977.

HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

_____. *F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

HESSE, M. Science Beyond Realism and Relativism. In: RAVEN, D.; TIJSEN, L. van V. T.; WOLF, J. de (Ed.). *Cognitive Relativism and Social Science*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 1992. p. 129-142.

HOLLIS, M.; LUKES, S. (Ed.). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1982.

KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1980.

_____. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

KIRKHAM, R. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

KRAUSZ, M. (Ed.). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

KRAUSZ, M.; MEILAND, J. (Ed.). *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

LAUTER, M. Nietzsche Lehre von Willen zur Macht. *Nietzsche Studien*, n. 3, p. 1-60, 1974.

MARQUES, A. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. Perspectival Truth. In: LEITER, B.; RICHARDSON, J. (Ed.). *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 85-117.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

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

_____. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

_____. *The Collapse of the Factue/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

RAVEN; TIJSSEN; WOLF (Ed.). *Cognitive Relativism and Social Science*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 1992.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

RORTY, R. Introduction: Pragmatism and post-Nietzschean philosophy. In: _____. *Essays in Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical Papers, v. 2). p. 1-8.

_____. *Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo*. Trad. de Paulo Ghiraldelli. *Cadernos Nietzsche*, n. 4, p. 7-16, 1998.

SEARLE, John R. Rationality and Realism, What is at Stake? *Dædalus*, v. 122, n. 4, p. 55-83, 1993.

VAIHINGER, Hans. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1916.

WILLIAMS, Bernard. Nietzsche's Minimalist Moral Psychology. In: _____. *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 65-76.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.



ISBN 978-85-68541-02-9

