

Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

ANEXO AO PROCESSO Nº 899/2002

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DEFESA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM: 17/03/05

Edna de Souza Alves

O REALISMO INTERNO E SEUS INIMIGOS

Marília
2005



Universidade Estadual Paulista
Campus de Marília
Faculdade de Filosofia e Ciências

Programa de Pós-graduação em Filosofia
Área de Concentração: Epistemologia, Lógica e Filosofia da Ciência

O REALISMO INTERNO E SEUS INIMIGOS

EDNA DE SOUZA ALVES

Marília – SP

2005

Marília – SP
2005



Universidade Estadual Paulista
Campus de Marília
Faculdade de Filosofia e Ciências

Programa de Pós-graduação em Filosofia
Área de Concentração: Epistemologia, Lógica e Filosofia da Ciência

O REALISMO INTERNO E SEUS INIMIGOS

EDNA DE SOUZA ALVES

Orientador: Dr. Jézio Hernani Bomfim Gutierre

1410001697



Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Marília – SP
2005



VN001157571
70105006

Nº cham 112
A474r

Nº Tombo 1697

Aquisição D

Preço cr\$ 5,00

Data 10/06/05

Proced. autor

- Epidemiologia
 - Realismo
 - Ética - Relativismo
 - Filosofia da ciência (690)
- TMM 151p.

A474r	Alves, Edna de Souza. O realismo interno e seus inimigos/ Edna de Souza Alves – Marília, 2005. 151f. ; 30 cm. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2005. Bibliografia: f. 150-151 Orientador: Proº. Drº Jézio Hernani Bomfim Gutierre. 1. Filosofia da Ciência. 2. Epistemologia. 3. Realismo 4. Relativismo. I. Autor. II. Título. CDD 112
-------	--

EDNA DE SOUZA ALVES

DADOS CURRICULARES

EDNA DE SOUZA ALVES

O REALISMO INTERNO E SEUS INIMIGOS

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Departamento de Filosofia – FFC – UNESP

2º Examinador: Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez

Departamento de Filosofia – FFC – UNESP

3º Examinador: Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Departamento de Filosofia – FFLECH – USP

4º Examinador (Suplente): Prof. Dr. Antônio Trajano Menezes Arruda

Departamento de Filosofia – FFC – UNESP

5º Examinador (Suplente): Prof. Dr. Marcos Barbosa de Oliveira

Departamento de Filosofia da Educação – FFLECH – USP



DADOS CURRICULARES

EDNA DE SOUZA ALVES

Nascimento: 31.01.1979 – Ocaçu, S.P. (BR)

Filiação: Olimpio Alves de Souza

Benedita Aparecida Alves de Souza

1998-2001: Curso de Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP – Campus de Marília, S.P.

2002-2005: Curso de Pós-Graduação em Filosofia, nível de mestrado,
na Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp de Marília/SP, Área de
Concentração: Epistemologia, Lógica e Filosofia da Ciência.



Agradecimentos

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio e incentivo de muitas pessoas. Agradeço especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Celso de Faria, pela orientação, sugestões e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo. Também agradeço ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

A minha família

Agradeço também ao Prof. Dr. João Carlos de Faria, pela orientação e apoio durante todo o processo.

Pelo apoio e carinho.

Desenvolvido em

Agradecimentos

A colaboração direta ou indireta de muitas pessoas e instituições tornou possível a realização deste trabalho. Gostaria de manifestar minha gratidão a todas elas e de forma particular:

à UNESP pelo apoio institucional;

à FAPESP pela bolsa de estudo concedida;

aos examinadores participantes da banca: prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino, pelas sugestões enriquecedoras; Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez, que deste a graduação tem acompanhado o meu trabalho, sempre me incentivando com criatividade;

a meu orientador, Prof. Dr. Jézio Hernani Bomfim Gutierre, que soube me orientar com presteza, sabedoria e, sobretudo, compreensão e paciência, fazendo com que eu contornasse as dificuldades do melhor modo possível;

a meus professores de graduação e pós-graduação, que me ajudaram a cumprir essa etapa de minha vida acadêmica. Em particular, às Profas. Dra. Mariana Claudia Broens e Maria Candida Soares Del-Masso, sempre dispostas a ajudar;

a meus colegas de curso, pelos momentos agradáveis e discussões proveitosas;

a minha família, de modo especial:

a minha mãe e melhor amiga, Benedita, que sempre me apoiou, incentivou e cuja dedicação tornou possível a realização deste trabalho;

a meu marido, Marcos, pelo apoio, incentivo, amor e valorosas leituras;

a meu filho, João Pedro, o responsável pelos meus momentos mais hilários dos últimos anos.

*"Filosofia, que palavra acertada! [...] todo o nosso
saber sempre permanecerá filosofia, isto é, sempre um
saber apenas em progresso, cujo grau superior ou
inferior devemos apenas ao nosso amor à sabedoria,
isto é, à nossa liberdade."
(Schelling)*

*"O ser se exprime de muitos modos, mas nenhum modo
exprime o ser. O ser se diz em vários sentidos."
(Aristóteles)*

*"Somos algo e não tudo [...] incapazes de conhecer
com segurança e de ignorar totalmente."
(Pascal)*

Resumo

Desenvolvemos uma investigação do Realismo Interno (Internalismo) proposto por Hilary Putnam, contrastando-o com o Realismo Metafísico (Externalismo) e o Relativismo Radical. O Realismo Interno procura fazer justiça tanto ao papel do mundo quanto do sujeito nos processos cognitivo e referencial. A perspectiva filosófica putnamiana destaca a importância do sujeito na “construção” e determinação de uma descrição do mundo e a possibilidade de existir mais de uma descrição verdadeira desse mundo. Isso propicia, dentre outras, a crítica de que o Realismo Interno conduz a alguma versão radical de Relativismo. As respostas de Putnam aos ataques que lhe são dirigidos são analisadas a partir de uma caracterização mais precisa do Realismo Interno, em particular, do típico modelo de verdade adotado pelo Internalismo: verdade como idealização da aceitabilidade ou justificação racional. Putnam rejeita, por um lado, a noção objetivista de verdade como correspondência, proposta pelos realistas metafísicos. Por outro lado, evita as explicações relativista e subjetivista da verdade, que condicionam esta noção a considerações temporais e espaciais, ao sujeito que conhece e às circunstâncias em que se encontra. Uma vez apresentado o Realismo Interno, a partir do debate contemporâneo em que está inserido, consideramos as possíveis vantagens dessa perspectiva em relação aos seus inimigos.

Palavras-chave: Filosofia da Ciência. Epistemologia. Realismo. Relativismo.

Abstract

Our investigation on Hilary Putnam's Internal Realism (Internalism) traces parallels and identifies differences between Putnam's ideas and their antipodes: Metaphysical Realism (Externalism) and Radical Relativism. Internal Realism aims at making justice both to the role of the world and of the experiencing subject in cognitive and reference processes. The Putnamian philosophical perspective points out to the importance of the subject in "constructing" and determining a world description and to the possibility of existing more than one true description of that world. Such a position gives raise to interpretations which associate Internal Realism and some radical versions of Relativism. Putnam's replies to the attacks addressed against him have reached a more precise characterization of Internal Realism and of the typical model of truth adopted by Internalism: truth as idealization of acceptability or rational justification. On the one hand, Putnam rejects the objectivist notion of correspondence truth proposed by metaphysical realists. On the other, he avoids relativist and subjectivist explanations of truth which condition this notion to the cognitive subject and the circumstances in which he may find himself within. Once a more detailed account of Internal Realism is reached, our research has focused upon the contemporary debate in which it is inserted.

Keywords: Philosophy of Science. Epistemology. Realism. Relativism.

Sumário

<i>Introdução</i>	10
<i>Capítulo 1</i>	
<i>O Realismo Metafísico</i>	13
<i>Capítulo 2</i>	
<i>Crítica de Putnam ao Realismo Metafísico</i>	36
<i>Capítulo 3</i>	
<i>Uma caracterização do Realismo Interno ou Internalismo Putnamiano</i>	58
<i>Capítulo 4</i>	
<i>A fortuna crítica do Realismo Interno e respectivas respostas de Putnam</i>	74
4.1 Realismo Metafísico versus Realismo Interno	74
4.2 Relativismo Radical versus Realismo Interno	88
<i>Capítulo 5</i>	
<i>O cenário crítico corrente</i>	102
5.1 Algumas críticas de Field ao Realismo Interno e a defesa putnamiana	102
5.2 Rorty e Putnam: a questão da verdade	120
5.3 Análise da capacidade do Internalismo responder aos problemas encontrados	132
6 <i>Considerações Finais</i>	139
6.1 Recapitulando	140
6.2 A perspectiva Internalista confrontada com “seus inimigos”	146
<i>Referências</i>	150

Introdução

A tentativa de descobrir se a Realidade existe enquanto entidade independente de qualquer ser, como o humano, ou se é uma construção deste ser e as questões relacionadas concernentes à possibilidade do conhecimento genuíno e aos modos de sua legitimação enquanto tal, a compreensão das idéias de verdade e racionalidade constituem alguns dos principais assuntos da investigação filosófica. Procuramos fazer um pequeno recorte do cenário em que se apresenta a discussão contemporânea desse tema amplo, dando ênfase, neste contexto, às propostas de Hilary Putnam.

Nosso objetivo principal é apresentar uma caracterização do Realismo Interno de Putnam, distinguindo a sua participação no debate da filosofia contemporânea em torno do tema realismo *versus* anti-realismo. Como corolário dessa meta, serão consideradas paralelamente algumas das críticas dirigidas ao Realismo Interno e respostas de Putnam a esses ataques, em especial à acusação de que o seu Realismo Interno é, na verdade, uma forma de relativismo.

Para atingir o nosso objetivo dividimos o trabalho em cinco capítulos. No primeiro, esboçamos uma caracterização do Realismo Metafísico, tal como essa perspectiva filosófica é, freqüentemente, entendida por filósofos contemporâneos como Putnam e Richard Rorty. Segundo esses filósofos, o Realismo Metafísico é uma doutrina ontológica que se desvincula da epistemologia e pode ser caracterizada pelo comprometimento com a defesa das seguintes quatro teses: existe uma realidade externa, objetiva e completamente independente do sujeito; essa realidade admite apenas uma descrição exata de como é em si mesma; o verdadeiro, nesse caso, nada mais é do que uma cópia perfeita da realidade; o

acesso a essa realidade independente da mente só é possível através da Visão do Olho de Deus. A fim de mostrar a representatividade da caracterização sugerida por esses filósofos, destacamos nos textos de Michael Devitt e Galileu Galilei, pensadores normalmente citados como típicos realistas metafísicos, passagens identificadas como caracterizadoras de uma postura realista metafísica.

No segundo capítulo selecionamos algumas críticas dirigidas por Putnam a cada uma das principais teses constitutivas do Realismo Metafísico.

No terceiro capítulo apresentamos o Realismo Interno. Tal perspectiva consiste na exata negação de teses caracterizadoras do Realismo Metafísico. Nesses termos, como será aferido, a realidade que se pode conhecer e referir não existiria independentemente do sujeito que, de certa forma, a construiria e seria construído por ela; além disso, qualquer descrição da realidade deveria levar em conta os aspectos subjetivos e culturais do sujeito que afetam a sua visão da mesma; Finalmente, a verdade deveria ser entendida como uma idealização da aceitabilidade racional, uma vez que o mundo numenal é inatingível e inefável e disporíamos apenas de uma racionalidade humana (falível). Isso porque não seria possível termos o acesso privilegiado do Olho de Deus à realidade não contaminada por nossos conceitos e percepções falíveis.

Várias críticas são dirigidas à perspectiva apresentada por Putnam. Dentre as quais destacam-se aquelas elaboradas por realistas metafísicos como Michael Devitt e Hartry Field.

No quarto capítulo, selecionamos, inicialmente, algumas das críticas apresentadas por Devitt ao Realismo Interno de Putnam. Na sequência, identificamos algumas possíveis respostas a essas críticas ao longo do trabalho de Putnam e também em comentários desenvolvidos por Crispin Wright.

Complementando o capítulo, apresentamos o desafio proposto por Rorty a Putnam: ou o Realismo Interno expressa uma forma de Relativismo Radical, devendo Putnam esquecer certas “intuições realistas” e negar que haja qualquer lugar para a verdade em sua teoria; ou, ao preservar essas intuições realistas, coloca-se numa posição tão próxima ao Realismo Metafísico que lhe poderiam ser dirigidas as mesmas críticas elaboradas por Putnam contra esta última perspectiva. Explicitado esse desafio rortyiano, apresentamos a devida réplica de Putnam.

Por fim, no quinto capítulo, destacamos o cenário crítico corrente: após sofrerem críticas, tecerem réplicas, tréplicas serem elaboradas etc. as perspectivas Realista Metafísica, Realista Interna e Relativista Radical adquirem novos traços. Assim, pretendemos apresentar alguma novidade do debate que envolve críticas de Field e algumas críticas mais recentes de Rorty contra o Realismo Interno, bem como as respectivas respostas de Putnam. Em seguida analisamos, de maneira geral, as diferenças e semelhanças entre as perspectivas do Realismo Interno, do Realismo Metafísico e do Relativismo Radical e procuramos fazer um exame da capacidade do Realismo Interno de responder aos problemas encontrados.

Nas considerações finais, retomamos alguns dos principais pontos do debate apresentado. Refletimos ainda sobre as vantagens e desvantagens em se assumir a perspectiva Internalista proposta por Putnam.



Capítulo 1

O Realismo Metafísico

Neste capítulo esboçamos uma caracterização do Realismo Metafísico identificada nas análises do filósofo contemporâneo Hilary Putnam. Para mostrar que tal caracterização não está presente apenas em Putnam, transcrevemos e comentamos algumas passagens em que Richard Rorty demonstra estar de acordo com ela. Descrevemos ainda, sumariamente, algumas das propostas de Michael Devitt e Galileu Galilei, identificando em seus textos as teses consideradas características-chave da concepção realista metafísica. Com isso pretendemos alegar que a caracterização exposta do Realismo Metafísico é abraçada por vários pensadores e que, de uma forma ou de outra, é identificável ao longo da história da filosofia.

Apesar dessa caracterização do Realismo Metafísico ser amplamente aceita, conforme frisamos, ela não é incontroversa. Verificaremos, em seções subseqüentes, que alguns comentadores, como Caetano E. Plastino e Hartry Field, apresentam uma leitura distinta: alegam que as teses consideradas por Putnam e outros como características-chave do Realismo Metafísico não são essenciais a essa doutrina e que, além disso, podemos encontrar, em uma análise histórica, pensadores realistas metafísicos que não subscreveram todas elas.

Segundo Putnam (1981, p.49), o Realismo Metafísico se caracteriza como uma perspectiva filosófica cujas teses fundamentais são: (1) O mundo consiste de uma totalidade



definida de objetos *independentes da mente* (ou do cérebro) ou *do discurso*; (2) Existe *uma* descrição exata (completa e verdadeira) do mundo, tal como ele é em si mesmo; (3) A verdade envolve uma espécie de relação de *correspondência* entre as palavras ou signos do pensamento e os objetos externos, suas propriedades e relações; (4) Podemos nos colocar do *ponto de vista do Olho de Deus*, construir e avaliar, externamente, nossas descrições e teorias.

Putnam (1978, p. 123-138) afirma que o *conjunto* dessas teses, inter-relacionadas entre si, constitui o Realismo Metafísico, dando-lhe um traço característico que o distingue de outras perspectivas realistas, como a sugerida por Peirce, (1977)¹. A seguir trataremos, respectivamente, de cada uma das quatro teses caracterizadoras do Realismo Metafísico acima mencionadas.

De acordo com a *primeira tese* – tese fundamental do Realismo Metafísico –, o objeto do conhecimento é o objeto real. Esse objeto já está dado, é um objeto externo e completamente independente do sujeito que o conhece ou possa vir a conhecê-lo.

¹ Apenas como ilustração, poder-se-ia lembrar que o realismo peirceano, por oposição ao Realismo Metafísico, é pragmático, ou seja, está voltado, sobretudo, para as conseqüências práticas que uma teoria pode oferecer, como a previsão. No Realismo Interno proposto por Putnam, por sua vez, é identificada certa proximidade com o Realismo Peirceano, a começar pela adoção da noção de verdade como um ideal regulador da investigação científica. Ou seja, a verdade, tanto para Peirce quanto para Putnam, é identificada com o que seria “verificado” sob condições ideais de inquirição. A verdade equivaleria a assertibilidade garantida (*warranted assertibility*) no limite ideal da investigação científica. Embora haja algumas semelhanças entre as idéias desses autores, eles divergem em muitos pontos. Um deles, salientado por Putnam (1990, p. vii-ix), diz respeito ao sentido da sua noção de “situação epistêmica ideal”. Ele não deve ser identificado com o sentido utópico peirceano, segundo o qual uma situação epistêmica ideal corresponderia à situação de “ciência completa, perfeita” em que a comunidade teria condição de justificar *toda* proposição verdadeira e desconfirmar *toda* proposição falsa. Ou seja, “[...] a idéia de que nós podemos sensivelmente imaginar condições que são *simultaneamente ideais* para a averiguação de toda e qualquer verdade, ou simultaneamente ideais para responder a qualquer questão.” (p. viii) A noção de verdade putnamiana será abordada no Capítulo 3.

Para o realista metafísico, o mundo consiste em uma totalidade² de objetos *independentes da mente e auto-identificantes*. Como ele também defende a possibilidade de se ter conhecimento genuíno sobre esses objetos, é compelido a “construir a ponte” entre o objeto conhecido e a mente que conhece (aspecto epistemológico). Do mesmo modo, ele deve “construir a ponte” entre o objeto referido e a mente que refere, uma vez que admite a capacidade referencial (aspecto semântico).

Para construir essa ponte, segundo Putnam (1981, p. 51-54), o realista metafísico recorre a uma Teoria Causal. O conhecimento e capacidade referencial seriam garantidos, de acordo com tal teoria, devido às conexões causais, isto é, relações reais. Um exemplo de relação real é a percepção imediata, direta, entre o conhecedor e o conhecido, entre a mente que refere e o objeto referido.

O fato de não termos conexão causal com tudo a que nos referimos e acreditamos conhecer – de fato, referimo-nos a gêneros de coisas como “cavalos alados” – é uma das dificuldades enfrentadas pelos defensores da Teoria Causal. Para sanar dificuldades como essa, busca-se amparar tal teoria na noção de “conexão causal de tipo apropriado”. Noção essa que deve ser explicada. Presumivelmente, a nossa capacidade de nos referir a cavalos alados seria admissível porque temos conexão causal com os objetos cavalo e asas – que dão origem aos termos básicos ‘cavalo’ e ‘asa’ – e experimentamos a relação conjuntiva designada pelo termo ‘com’. Sendo assim, os termos básicos em combinações complexas permitiriam a construção de expressões descritivas que se referem às coisas com as quais não interagimos causalmente, e que podem inclusive não existir.

² Os realistas metafísicos, como Devitt, precisam defender a hipótese de que o mundo é composto por uma *totalidade definida* de objetos. Segundo Devitt (1984), um realismo que diz apenas que algo não especificado existe é uma forma muito fraca de realismo, se é que lhe cabe ser assim chamada. Voltaremos a esse ponto, posteriormente, neste mesmo capítulo.

Um problema que persiste é que, ao usarmos um termo básico como 'cavalo', estamos nos referindo não apenas aos cavalos com os quais interagimos realmente, mas também a todos os outros elementos da mesma espécie. Mas o que determina o que é ser da mesma espécie, permitindo tal generalização do particular para o universal?

Para os realistas metafísicos, é o mundo, os próprios objetos, e não os sujeitos pensantes, que separa as coisas em espécies. Isso significa dizer que o mundo contém objetos auto-identificantes. Esses objetos não dependem de nós para serem o que são, quer nos relacionemos causalmente com eles ou não. 'Cavalo' cobre *automaticamente* não apenas os cavalos com os quais interagimos, mas também todos da mesma espécie, devido à natureza auto-identificante dos objetos que não depende, como já foi dito, de nós, nem de quaisquer relações causais.

Dessa independência do mundo em relação à mente, como enuncia a primeira tese realista metafísica, segue-se a *segunda tese*. De acordo com ela, existe apenas uma descrição exata (completa e verdadeira) do mundo, tal como ele é em si mesmo, ainda que não a conheçamos. Mesmo se fôssemos, por exemplo, cérebros em um barril, não podendo nos referir ao mundo real – mas tão-somente a um mundo ilusório – e, conseqüentemente, não podendo descrevê-lo, tal descrição existiria. Isso porque a existência de uma descrição inequívoca do mundo em si, assim como ele próprio, não depende do sujeito. Essa descrição inequívoca é verdadeira em virtude de sua correspondência aos objetos e fatos do mundo. Uma descrição verdadeira do mundo deve ser uma espécie de seu retrato acurado.

Poder-se-ia dizer, com convicção, que o caso dos cérebros em um barril, mencionado no parágrafo acima, é uma versão atualizada por Putnam (1981, p. 1-21) da ficção modal

cartesiana do Gênio Maligno. Ambas, ao considerarem a lacuna entre o objeto do conhecimento, a realidade independente da mente e a mente que conhece, refere, suscitam o problema do ceticismo com respeito ao mundo exterior, salvando-o posteriormente. Segundo Devitt & Sterelny (1987, p. 206), “a lacuna” entre o objeto conhecido e a mente que conhece dá origem ao seguinte problema cético: como sabemos que os nossos sentidos não nos enganam? Descartes (1994) teria levado esse problema ao extremo ao levantar a possibilidade de existir um Gênio Maligno que interferiria em nossos sentidos, fazendo com que nos enganássemos sempre. Putnam, paralelamente, encontra em sua análise dos realistas metafísicos a seguinte pergunta: Como sabemos que não somos cérebros em um barril, nutridos e enganados por um cientista?

Mais ainda, pode-se imaginar que todos os cérebros ou todos os sistemas nervosos – para incluir os seres com sistemas nervosos muito simples, mas sencientes – sejam cérebros no barril e que não existe qualquer cientista para lidar com esses cérebros, a não ser o Universo que, nesse caso, consistiria de um mecanismo automático para cumprir tal tarefa. Supõe-se, ainda, que esse mecanismo automático deva sua existência simplesmente ao acaso ou a uma coincidência cósmica, ou talvez sempre tenha existido. Assim sendo, como podemos saber se estamos ou não nessa situação? Se estivermos, o nosso “conhecimento” do mundo e nossa “capacidade referencial” serão apenas ilusórios.

Para o realista metafísico, independentemente de sermos ou não enganados por um gênio maligno, de sermos ou não cérebro em um barril, de podermos ou não conhecer e nos referir ao mundo externo e independente da mente, existe um “mundo pronto” e, conseqüentemente, apenas uma descrição exata dele.

Se há apenas uma descrição exata do mundo, como enuncia a segunda tese, então há apenas uma *Verdade*. Por exemplo: se há apenas uma descrição exata da tela que eu observo, essa descrição é a Verdade sobre tal tela. A Verdade com 'V' maiúsculo está associada à idéia da verdade como *correspondência*, que constitui a *terceira tese* do Realismo Metafísico. A Verdade, nessa perspectiva, consiste em uma correspondência precisa entre um objeto e o pensamento a seu respeito ou o termo que o designa. Essa correspondência equivaleria àquela existente entre um objeto e a sua imagem no espelho, como ilustra a metáfora utilizada por Rorty (1980).

O que está por trás dessa idéia de que há *uma correspondência particular* entre o que está dentro da mente (ou do cérebro), incluindo a linguagem, e o que está fora dela, segundo Putnam (1983), é a pressuposição, desnecessária, (geralmente implícita) de que as expressões "refere-se a" e "corresponde a" devem ser associadas aos objetos, no sentido Platônico. Essa idéia, a seu ver, conduz à "fantasia metafísica de um 'mundo pronto'" (p. xiii-iv).

Talvez Platão tenha deixado incutida em nossas mentes a idéia de que o sujeito é capaz de apreender as *formas* dos objetos. A forma é uma essência existente em si, independente de qualquer coisa e está em um plano *ideal*. Desse modo, o que é belo, por exemplo, assim o é porque existe a forma do belo (o Belo) que explica todos os casos e graus de beleza de maneira atemporal e transcultural. Ao apreenderem a forma, os sentidos apreendem os objetos tal como eles são em si mesmos. Em outras palavras, o sujeito tem acesso direto a um mundo pronto, um mundo que, embora possa estar em transformação (no sentido de ser um mundo em que coisas acontecem), não é construído pelo sujeito no

processo do conhecimento, nem depende de qualquer outra maneira dele. Seria um mundo pré-estruturado ou auto-estruturado, diz Putnam (1987).

Para o realista metafísico, a Verdade independe de fatores como as pressuposições teóricas ou capacidade de conhecer do sujeito. O mundo, não o sujeito, é quem determina os valores de verdade das proposições. É sob esse aspecto que se pode atribuir objetividade à verdade.

A Verdade, nesse sentido realista metafísico, é “radicalmente não-epistêmica”. Isso significa que ela não depende do aparato cognitivo do sujeito. Segundo Putnam (1978, p.125), esta concepção de verdade não-epistêmica é a consequência mais importante do Realismo Metafísico: se aceitarmos essa suposição, mesmo uma teoria que seja “ideal” do ponto de vista da utilidade, beleza e elegância internas, plausibilidade, simplicidade e todos os demais critérios epistêmicos mais tradicionais, poderá, ainda assim, ser falsa.

A teoria da verdade como correspondência assume o que Putnam chama de visão do Olho de Deus. A admissão do ponto de vista do Olho de Deus é enunciada na *quarta tese* realista metafísica. Essa tese concerne à possibilidade de um “distanciamento” entre o ser que conhece e o mundo a ser conhecido. Ela pretensamente nos garante a imparcialidade na descrição do mundo e construção de teorias, bem como em sua avaliação. É nesse sentido que Putnam (1981, p. 49) caracteriza o Realismo Metafísico como uma perspectiva externalista.

Com base nos argumentos precedentes, Putnam (1988, p.107) descreve o Realismo Metafísico como

[...] um pacote de idéias filosóficas intimamente associadas sobre a verdade: as idéias de que a verdade é uma questão de Correspondência e de que ela exhibe Independência (do que os seres humanos descobrem ou poderiam descobrir), Bivalência e Imparidade (não pode haver mais do que uma descrição completa e verdadeira da Realidade).

Um pesquisador que compartilha com Putnam da mesma caracterização do Realismo Metafísico é Rorty. Segundo Rorty (1991, p. 21-22), os realistas (os realistas metafísicos na terminologia putnamiana), herdeiros da tradição filosófica ocidental, cuja meta maior é a busca da verdade,

[...] precisam construir a verdade como correspondência com a realidade. Assim, eles devem construir uma metafísica que tenha lugar para uma relação especial entre crenças e objetos que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas. Eles também devem argumentar que há procedimentos de justificação de crença que são naturais e não meramente locais. Assim, devem construir uma epistemologia que tenha lugar para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural, que aflora da própria natureza humana, e é feita possível por uma ligação entre essa parte da natureza e o restante da natureza. Em sua visão, os vários procedimentos que são pensados como fornecendo uma justificação racional para uma ou outra cultura podem ou não podem *ser* realmente racionais. Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação *devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas.

O sonho da obtenção do conhecimento necessário e universal conduz à teoria da verdade correspondencial. Essa, por sua vez, pressupõe a existência de um mundo pronto, independente do sujeito. Mundo este que, para ser descrito tal como é em si mesmo, garantindo o almejado conhecimento genuíno, exige a visão do Olho de Deus – o acesso a esse mundo.

Na passagem a seguir, Rorty (1980, p.12) apresenta a filosofia tradicional como uma concepção realista metafísica, expondo clara e ordenadamente (praticamente na mesma ordem que Putnam) as quatro teses caracterizadoras dessa concepção e o “vínculo” existente entre elas.

A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é esta da mente como um grande espelho, contendo várias representações – algumas acuradas, outras não – e capaz de ser estudada através de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não teria aflorado. Sem esta última noção, a estratégia comum a Descartes e Kant – obter representações mais acuradas ao inspecionar, reparar, e polir o espelho, por assim dizer – não teria feito sentido.

Em outras palavras, a metáfora da mente como espelho sugere que existe um mundo constituído por uma totalidade definida de objetos independente dessa mente (*primeira tese*) e capaz de ser espelhado por ela através de representações acuradas que fornecem uma descrição perfeita desse mundo (*segunda tese*). Ao sugerir a noção de conhecimento como exatidão da representação, tal metáfora sugere a noção de verdade correspondencial (*terceira tese*). Essa noção conduz à idéia de que, para se “obter a verdade, é necessário obter representações mais acuradas ao inspecionar, reparar e polir o espelho”, o que só parece possível se também for assumido o ponto de vista do Olho de Deus, o “espelho” perfeitamente polido (*quarta tese*).

Como podemos notar, as quatro teses caracterizadoras do Realismo Metafísico estão, de fato, imbricadas. Conseqüentemente, ao se comprometer com uma dessas teses, compromete-se, de algum modo, com todas as outras. Nem todos, no entanto, concordam com tal afirmação. Devitt (1984, p. 193-195), por exemplo, questiona a necessidade do Realismo Metafísico incluir a *quarta tese*; Field (1982, p. 553-567) e Plastino (2000, p. 79-85) também colocam em dúvida a interdependência das teses caracterizadoras do Realismo Metafísico, conforme veremos posteriormente no quinto capítulo.

Devitt (1984, p. 11-24) – um realista metafísico convicto – segue um caminho semelhante ao de Putnam e Rorty ao caracterizar o Realismo Metafísico. Embora não

utilize essa terminologia, (1984, p. 183, 186) ele a aceita. Segundo Devitt (1984), o Realismo Metafísico é uma doutrina ontológica segundo a qual existe uma totalidade definida de objetos materiais que compõem o mundo. Esses objetos existem objetiva, externa e independentemente da mente (de nosso conhecimento ou de nossa consciência deles) e de nossa experiência sensível. Nisso consiste exatamente a *primeira tese* do Realismo Metafísico, conforme já discutido.

Segundo Devitt (1984), o Realismo Metafísico teria “duas dimensões”: a dimensão da existência e a da independência. A primeira diz respeito ao que de fato existe. O Realismo Metafísico não é um “realismo” fraco que requer apenas que alguma coisa exista, ele requer a existência de um mundo composto por um conjunto definido de entidades familiares, isto é, os objetos físicos ou materiais do senso comum e daquelas oriundas do avanço da ciência, apresentadas pelas teorias científicas. Nesse sentido, segundo Devitt (1984, p.15-16), as entidades a que a primeira dimensão se refere dizem respeito aos objetos físicos ou materiais como pedras, árvores e gatos. As entidades da ciência, aquelas apresentadas pelas teorias científicas, por sua vez, são de dois tipos: as observáveis e as inobserváveis. Como exemplo das entidades da ciência observáveis citemos as luas de Júpiter. Justamente por serem observáveis, elas se assemelham às entidades físicas do senso-comum, mas delas diferem devido ao distanciamento da vida cotidiana. São exemplos de entidades da ciência inobserváveis os postulados (*posits*) científicos como os elétrons.

O flogisto (fluido imaginário que no século dezoito explicava a combustão) é um exemplo claro que falsificaria a teoria realista metafísica caso seus defensores pretendessem que *todos* os postulados – do senso comum e científicos – existissem. Coerentemente, o realista metafísico não se compromete com todos os postulados, mas

apenas com *alguns* deles. No entanto, aceitar a existência de alguns postulados não especificados seria problemático para sua teoria, uma vez que o realista metafísico, como já foi dito, pretende ser específico sobre o que existe. Isso porque, segundo Devitt (1984, p. 15), acreditar em um mundo em que algumas coisas não especificadas existem tem pouca importância (se alguma), uma vez que, se assim for, não é possível conhecer de fato esse mundo, explicar seus fenômenos, nem ao menos falar sobre ele.

Nas palavras de Devitt (1984, p. 15),

A forma mais fraca de realismo é completamente não específica sobre o que existe; requer apenas que *alguma coisa* exista. Quando a dimensão da independência é adicionada a este 'realismo fraco', resulta simplesmente na afirmação de que alguma coisa existe objetiva e independentemente do mental. Isto compromete o realismo apenas com um não diferenciado, não categorizado, mundo externo, com uma 'coisa-em-si' kantiana.

Segundo Devitt (1984, p. 18), "Nós [os realistas metafísicos] temos boas razões para acreditar em *cada* postulado. Porém, não se segue que nós temos boas razões para acreditar em *todos* esses postulados. O realismo é mais cauteloso: espera que a maioria desses postulados existam." Vejamos um exemplo prático e conhecido, que ilustra como podemos acreditar em cada postulado individualmente, sem acreditarmos em todos eles. Voltemos ao caso do flogisto: os cientistas anteriores a Lavoisier postularam a existência de um fluido denominado flogisto. Segundo eles, o flogisto era expelido pelas substâncias quando essas se queimavam. Com esse postulado eles podiam explicar a combustão. Lavoisier, no entanto, introduziu uma nova visão da combustão: o flogisto não existia e o oxigênio teria uma função na combustão muito distinta daquela atribuída ao flogisto. Se considerarmos o momento histórico da disputa entre essas duas teorias, poderemos encontrar boas razões para que se acreditasse em cada uma delas, mas isso não seria suficiente para acreditarmos em ambas, visto que suas propostas são completamente diferentes.

A disputa entre as teorias geocêntrica ptolemaica e a heliocêntrica copernicana é outro exemplo que pode ser utilizado para a compreensão do que Devitt quis dizer na citação acima. No tempo em que ocorreu essa disputa, devido ao desenvolvimento científico da época, poder-se-ia ter boas razões para acreditar que qualquer uma delas fosse satisfatória. Apesar disso, não haveria boas razões para se acreditar que ambas fossem satisfatórias ao mesmo tempo, sendo até mesmo contraditório acreditar nas duas simultaneamente, visto que cada uma delas propõe visões conflitantes do Universo.

O realista metafísico tenta resolver o problema acima exposto comprometendo-se apenas com postulados reais (aqueles que não são apenas aparentes), necessários (aqueles que não se pode dispensar), confiáveis (aqueles em que realmente se confia, acredita) e presentes (aqueles que interessam no momento), cf. Devitt (1984, p. 16-18). Apesar dos esforços em identificar os atributos necessários para que um postulado possa ser aceito, essa noção de postulado real, necessário, confiável e presente continua sendo muito vaga. No entanto, segundo Devitt, (1984, p. 5), “Nós precisamos postular os inobserváveis do realismo científico a fim de explicar o comportamento e as características das entidades observadas.”

A segunda dimensão, por sua vez, concerne à natureza do que existe, ou seja, à natureza independente dessas entidades existentes em relação ao mental. Segundo Devitt (1984, p. 12-14), os termos-chave que essa dimensão envolve são ‘independente’, ‘externo’ e ‘objetivo’. Embora possa parecer redundante falar de independência da mente e objetividade, não é suficiente caracterizar a existência independente (do mental) das entidades como apenas existência objetiva. Isso porque para algumas perspectivas (por



exemplo, algumas formas de idealismo como o berkeleyano) as entidades mentais têm existência objetiva, mas, obviamente, não independente do mental. Tampouco, falar apenas da independência fornece a requerida objetividade – o mundo fenomenal concebido por Kant, por exemplo, carece de objetividade, tal como ela é entendida por Devitt (é o mundo tal como se apresenta ao sujeito e não o mundo-em-si), apesar de ser independente (no sentido de não existir pura e somente enquanto mental). Quanto ao termo ‘externo’, é necessário usá-lo para deixar claro que os objetos aos quais o realista metafísico atribui existência são os objetos materiais do mundo – “o mobiliário do mundo” – que não podem ser reduzidos simplesmente a “habilidades” mentais ou cerebrais.

Ao contrário do que possa parecer, segundo Devitt (1984, p.14-15),

[...] ao afirmar a independência e objetividade do mundo, o realista não pretende negar certas relações causais familiares envolvendo mentes. Crenças, desejos, sensações etc., causam comportamentos que afetam a realidade externa, até mesmo criando alguns itens (produtos, artefatos). E a realidade age sobre as mentes causando crenças, desejos, sensações etc. Essas relações, notadas pela teoria popular e estudadas pela ciência, não representam nenhuma ameaça ao realismo.

Os objetos *existem* independentes da mente, mas, ao serem percebidos (por existirem realmente), a independência deixa de ser requerida. O fato de os objetos existentes dependerem, em algum sentido, da mente ao serem percebidos, não contradiz a tese da existência independente, uma vez que estamos lidando com níveis distintos: o ontológico e o epistêmico. Segundo Devitt (1984, p. 13), “A extensão pela qual e a maneira na qual nós podemos vir a conhecer um objeto são, para o realista, questões epistêmicas absolutamente distintas das questões ontológicas sobre o objeto.” Dizer que um objeto tem existência independente da mente e objetiva não é dizer que não podemos conhecê-lo, que não podemos ter crenças verdadeiras sobre ele. Ao contrário, a existência independente e objetiva de um objeto é que nos permite conhecê-lo realmente, tal como é em si mesmo,

sem a contaminação de nossos conceitos e teorias. Dizer que um objeto tem existência independente e objetiva é dizer apenas que ele não é construído por nós no processo do conhecimento; é dizer que ele já está dado e é o que é independentemente do sujeito que o conhece ou possa vir a conhecê-lo. Sendo os objetos dessa natureza, deve haver apenas *uma* descrição verdadeira deles, tal como enuncia a *segunda tese* realista metafísica.

Uma vez definido como uma teoria ontológica, o Realismo Metafísico não implica, nem é implicado, por nenhuma doutrina da verdade, diz Devitt (1984, p. 35-38). O mundo não tem em si valor de verdade. O que tem valor de verdade é o discurso a respeito do mundo. Em outras palavras, a verdade não é uma propriedade do mundo, mas dos enunciados sobre o mundo. Nesse sentido, a questão semântica da verdade deve ser separada da questão metafísica do realismo. No entanto, Devitt admite que o Realismo Metafísico está, de certa forma, relacionado à questão da verdade, visto que mundo e discurso são, necessariamente, entrelaçados ao se teorizar sobre o mundo. Sendo assim, o realista metafísico deve buscar uma teoria sobre a verdade que concorde com suas teses.

Segundo Devitt (1984, p. 48, 75), a teoria da verdade mais cabível a um realista metafísico é a da *Verdade Correspondencial*. Isso porque “[...] a mais plausível explicação dos fenômenos fornecidos pelo mundo Realista em que nós acreditamos [...] requer a Verdade Correspondencial.” (p. 99). Esta “plausibilidade”, aliada à consistência com outras teses realistas metafísicas, a gabarita a ser enumerada entre elas.

Devitt (1984, p. 27) ilustra a idéia básica da noção de verdade correspondencial da seguinte maneira:

Considere uma sentença verdadeira com uma estrutura muito simples: a predicação ‘*a é F*’. Esta sentença é verdadeira em virtude do fato de que existe um objeto que ‘*a*’ designa e que está entre os objetos a que ‘*F*’ se aplica. Então esta sentença é verdadeira porque ela tem uma estrutura predicacional que contém palavras que estão em certas relações referenciais com partes da realidade, e por causa do modo como a realidade é. Fornecida a estrutura, as

relações e a realidade que são objetivas, então a sentença é uma verdadeira correspondência [...].

O realista metafísico considera que a referência dos termos seja fixada por interações causais. Ele usa a teoria causal da referência para explicar a verdade correspondencial. Sendo assim, de acordo com Devitt (1984, p. 189), uma sentença como:

“O termo x é causalmente relacionado de modo A [corresponde] ao objeto y e a nada mais
[pode ser entendida] como uma explicação de outra sentença:
 x refere-se a y e a nada mais.”

Essa idéia, de que “a um termo x corresponde um objeto y ”, é identificada com a *terceira tese* constitutiva do Realismo Metafísico.

Se a verdade é explicada em termos de referências, então, resta explicar o que é a referência. Exatamente como prevê Putnam que seria dito pelos realistas metafísicos, Devitt (1984, p. 27-28, 87) diz acreditar que as teorias causais da referência são promissoras e podem vir a explicar mais precisamente o que seja a referência e a noção de verdade para toda e qualquer sentença.

Como a noção de verdade correspondencial, apresentada pela Teoria Causal da Referência, não pode ainda ser aplicada a todos os tipos de sentenças – dada a complexidade e os paradoxos da linguagem natural –, Devitt (1984, p. 28) apresenta a doutrina “Correspondencial da Verdade (x)” – doutrina relativa a um certo tipo de sentença – como se segue: “Sentenças do tipo x são verdadeiras ou falsas em virtude de: (1) sua estrutura objetiva; (2) as relações referenciais objetivas entre suas partes e a realidade; (3) a natureza objetiva dessa realidade.”

Segundo Devitt (1984, p. 28),

A necessidade de se fazer a doutrina [da verdade correspondencial] relativa a um certo tipo de sentença é clara uma vez que se conclui que a Verdade

Correspondencial pode ser mantida para algumas sentenças e não para outras. Desse modo, é comum se subscrever a Verdade Correspondencial (física) enquanto se rejeita a Verdade Correspondencial (ética).

Se a verdade é uma correspondência aos fatos, então proposições do tipo 'Os metais se dilatam quando aquecidos a uma temperatura X.' serão verdadeiras, desde que haja um corresponde para elas na realidade, ou seja, no caso exemplificado, se os metais de fato se dilataram quando aquecidos. Já as proposições éticas como 'É errado fazermos experiências cruéis com animais mesmo que isso possa nos ajudar a compreender algo que desejamos.' dificilmente terá um correspondente na realidade, independentemente de a considerarmos verdadeira ou falsa. O mesmo acontece com juízos estéticos como 'Tal poesia é encantadora.' A verdade dessa proposição depende muito mais do sujeito do que da realidade em si.

Dada essa noção de verdade que assume a existência de uma realidade objetiva, independente do sujeito, a visão do Olho de Deus é requerida para tornar possível uma comparação entre os termos ou teorias com a realidade não-conceitualizada. Em outras palavras, para selecionarmos apenas *uma* correspondência entre os termos e os objetos independentes da mente ou discurso nós precisamos ter de antemão acesso referencial a esses objetos, isto é, estar no ponto de vista privilegiado do Olho de Deus que permite tal acesso. Essa pressuposição da visão do Olho de Deus, repetimos, foi enumerada como a *quarta tese realista metafísica*.³

Nos parágrafos acima tentamos expor resumidamente a explicação e tentativa de justificação, dada por Devitt, às teses caracterizadoras do Realismo Metafísico, antes

³ Devitt presumivelmente não se compromete com a *quarta tese* realista metafísica, embora a aceitação das outras teses, conforme frisamos, a pressupõe. Esse impasse será discutido mais detalhadamente no Capítulo 5.

identificadas nos textos de Putnam e de Rorty. Em poucas palavras, o Realismo Metafísico, tal como apresentado por Devitt, de fato aposta na existência de uma totalidade definida de objetos – “o mobiliário do mundo” – que é independente da mente (*primeira tese*). Devendo existir, portanto, uma única descrição exata do mundo tal como ele é de fato (*segunda tese*). Isso sugere uma noção de verdade correspondencial, capaz de captar a realidade não contaminada por nossos conceitos e teorias (*terceira tese*). O que requer o ponto de vista do “Olho de Deus” que permitiria o nosso acesso ao mundo pronto, isto é, à realidade não contaminada por nossos conceitos (*quarta tese*).

O exposto acima dá peso à afirmação de que há um certo consenso entre filósofos contemporâneos no que diz respeito à caracterização do Realismo Metafísico, a despeito de suas diferentes simpatias por essa perspectiva. Entretanto, Putnam (1981, p.56-57), Rorty (1991, p. 21-22) e Devitt (1984, p. 26-27) não circunscrevem este retrato à contemporaneidade. Efetivamente, detectam a presença da perspectiva realista metafísica ao longo de um extenso período da história da filosofia. Ilustraremos isso ao considerar as propostas de um dos inauguradores do pensamento moderno: Galileu Galilei.

A teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico emergiu nos ares renascentistas e desencadeou o que viria a ser conhecido como “A Revolução Científica”. A Terra e, conseqüentemente, o homem, perderam o centro do Universo – lugar privilegiado, reservado àqueles cujas imagens revelavam a imagem e semelhança do próprio Deus. Isto, como é sobejamente sabido, provocou profundas mudanças na maneira de o homem ver a si mesmo, o mundo natural e a ciência.

Um dos paradigmas marcantes da era iniciada pela revolução copernicana é encontrado na obra de Galileu que, em passagem conhecida (1999, p. 46), assim descreve sua então revolucionária visão da “filosofia natural”:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto.

É exatamente em textos como esse que talvez possam ser identificados ecos de uma convicção realista metafísica de que o universo é um livro que se pode ler, que a linguagem pode ser transparente. São elementos como esses que pretendemos considerar, rapidamente, na seqüência.

Putnam (1987, p. 4-5) observa que

A presente visão de mundo Ocidental se apóia, de acordo com Husserl, em um novo modo de conceber os ‘objetos externos’ – o modo matemático da física. [...] a mesa em minha frente (ou o objeto que eu ‘imagino como’ [*picture as*] uma mesa) é descrita por ‘fórmulas matemáticas’ [...]. E isto, ele frisa, é o que acima de tudo herda o pensamento Ocidental com a revolução galileana: a idéia do ‘mundo externo’ como algo cuja descrição verdadeira, descrição ‘em si mesma’, consiste em fórmulas matemáticas.

A utilização da matemática como instrumento capaz de descrever com exatidão acuradíssima as leis que regem os fenômenos naturais refletia o desejo ascendente “comum” naquele momento do desenvolvimento científico: conhecer o mundo e todos os seus fenômenos naturais com o rigor considerado inquestionável da matemática. O mesmo entusiasmo é encontrado, por exemplo, em Descartes (*Princípios da filosofia*, parte II, artigo 64). Esse entusiasmo não teria surgido, nem mesmo faria sentido, se não fosse pressuposta a existência de um mundo determinístico, objetivo e independente do sujeito,

um mundo “pronto” como diz Putnam, passível de ser descrito imparcialmente em uma linguagem transparente com o auxílio de uma ciência neutra, qual seja, a matemática.⁴

Esse pressuposto é notado logo de início na *Carta a Cristina de Lorena* na qual Galileu (1983, p. 98-99) diz:

[...] descobri há poucos anos muitas particularidades no céu, que tinham permanecido invisíveis até esta época. [...] sustento, a respeito da constituição das partes do mundo, que o Sol, sem mudar de lugar, permanece situado no centro das revoluções dos orbes celestes e que a Terra, que gira sobre si mesma, se move entorno dele.

Galileu diz ‘descobri’ não por acaso. É característico da posição realista metafísica acreditar num mundo pronto a ser descoberto, isto é, um mundo que existe independentemente do sujeito que o conhece ou possa vir a conhecê-lo, mas passível de ser realmente conhecido. Esse compromisso ontológico, parece-nos, reflete a *primeira tese* realista metafísica.

Galileu, no entanto, não considera que toda e qualquer proposição acerca da natureza revela a verdade do fato por ela expressado. Ele distingue dois tipos de proposições: a científica e a não-científica. A proposição científica “espelha” (para fazer uso do jargão de Rorty) a realidade, garantindo o conhecimento. A não-científica, por sua vez, é mera conjectura, opinião. Com essa distinção Galileu (1983, p.111-112) delimita ciência e não-ciência:

[...] entre as proposições acerca da Natureza, há algumas a respeito das quais, com toda especulação e discurso humanos, só se pode conseguir, antes alguma opinião provável e conjectura verossímil do que uma ciência segura e demonstrada, como por exemplo, saber se as estrelas são animadas; há outras

⁴ O determinismo é um elemento desnecessário ao Realismo Metafísico. O realista metafísico não precisa aceitar o mundo determinístico cartesiano. É possível imaginar um mundo em contínua transformação, mas, mesmo assim, completamente independente do sujeito, um mundo “pronto” na terminologia putnamiana. Entendendo por um mundo pronto aquele que pode ser apreendido pelo sujeito tal como ele é, dispensando, no processo de apreensão, qualquer participação do sujeito em sua construção. No entanto, de acordo com Kar Popper (1975, p. 199), “Só com a derrocada da física clássica e com a ascensão da nova teoria do quantum foi que os físicos se dispuseram a abandonar o determinismo físico.”

proposições a respeito das quais se tem ou se pode crer firmemente que se pode ter, com experiências, com longas observações e com demonstrações necessárias, certeza indubitável, como saber se a Terra e o Sol se movem ou não, se a Terra é esférica ou não.

Podemos perceber a confiança de Galileu na possibilidade de uma descrição exata (completa e verdadeira) do mundo, ou, particularizando, de parte dele – a cosmologia. Nesse sentido, a passagem acima é uma formulação de roupagem moderna da *segunda tese* do Realismo Metafísico.

A determinação dos escopos da ciência e da teologia constitui um dos mais intrigantes debates da história do pensamento. Nessa contenda, uma das táticas empregadas por Galileu em defesa da teoria copernicana foi distinguir as questões de fé das que não são de fé, isto é, do conhecimento científico. Ao contrário do que da mera opinião e fé, da ciência decorrem certezas indubitáveis.⁵ Assim, para Galileu (1983, p. 119) as proposições

[...] que não são diretamente *de Fide* [de fé] [...] não está no poder de criatura nenhuma fazê-las ser verdadeiras ou falsas, diversamente daquilo que elas, pela sua natureza e *de facto*, se acham ser. Por isso, parece que melhor conselho é assegurar-se primeiro da verdade necessária e imutável do fato, sobre o qual ninguém tem poder [...].

A passagem acima expressa a idéia básica da noção de verdade correspondencial clássica, isto é, a idéia de que uma proposição é verdadeira se e somente se corresponder

⁵ Lembremos da distinção entre certeza e verdade: a certeza tem *status* cognitivo enquanto a verdade é uma noção absoluta. A certeza é sempre relativa a um sujeito ao passo que a verdade, no sentido tradicional pelo menos, é completamente independente do sujeito. Por exemplo: você pode ter certeza de algo e aquilo sobre o qual você tem certeza não ser verdadeiro e vice-versa. Mas, ao que parece, para Galileu a *certeza indubitável* de sua descoberta, “comprovada por experimentos e demonstrações necessárias”, mostra que, por exemplo, o geocentrismo não se trata apenas de uma crença bem justificada, mas que expressa a verdade. A despeito do aparente movimento do sol, e não da terra, nós, como diria Rorty (1980), herdeiros da tradição ocidental, acreditamos no relato das teorias científicas bem-sucedidas, segundo as quais, o contrário é que retrata fielmente a realidade, ou seja, o contrário é que é verdadeiro. Apesar da certeza absoluta não ser hoje considerada o objetivo primordial da ciência, como o era exemplarmente na ciência cartesiana e, de modo mais geral, no momento do desenvolvimento científico que se seguiu a Descartes e a Galileu, a busca pela verdade, continua a ser o objetivo principal de realistas metafísicos.

aos fatos, à realidade, que são independentes do sujeito – o que exatamente equivale à *terceira tese* realista metafísica.⁶

Pode ser alegado que essa mesma idéia, apresentada acima, pode ser transcrita e defendida em termos minimalistas. A pergunta que permanece é se essa noção formal de verdade (em que, para usar o clássico exemplo tarskiano, a proposição “a neve é branca” é verdadeira se, e somente se, a neve é branca) captura a riqueza da afirmação realista metafísica de que algo é verdadeiro se, e somente se, corresponder à realidade, no sentido já bastante frisado. Ao dizer que algo é verdadeiro, o realista metafísico parece ir além da questão formal dos minimalistas, do tratamento puramente semântico e lógico da linguagem, em que proposições da forma “P é verdadeira” podem ser reduzidas à proposições da forma “P”.

Segundo Putnam (1981, p. 129),

[...] o princípio da equivalência [isto é, o princípio segundo o qual dizer de um enunciado que ele é verdadeiro é equivalente a afirmar o enunciado] é filosoficamente neutro, assim como o trabalho de Tarski. Em *qualquer* teoria da verdade, ‘A neve é branca’ é equivalente a “‘A neve é branca’ é verdadeira.”

Outra coisa a ser pensada é se a noção clássica de verdade correspondencial pode ser reduzida a uma noção minimalista de verdade ou se a noção minimalista de verdade é que é um modo de formalizar a idéia da verdade como correspondência.

Voltando ao nosso ponto central, o que queremos chamar a atenção na citação de Galileu acima é que, para ele, as proposições acerca do mundo expressam, ou pelo menos deveriam expressar, os fatos, a realidade, tal como eles são em si mesmos, isto é, independentes do aparato cognitivo do sujeito que os expressam. É exatamente essa

⁶ A idéia de que a verdade de uma proposição é assegurada em virtude de sua correspondência com os fatos certamente não é criação de Galileu e é encontrada já em Platão (Crátilo, 385b; Sofista, 262e) e Aristóteles (Da Alma, 431a/432a). Putnam (1981, p.56-58), Rorty (1991, p. 21) e Devitt, (1984, p. 26) reconhecem explicitamente nas obras desses autores gregos a teoria da verdade correspondencial clássica.

objetividade o que faz com que essas proposições sejam científicas e não meras opiniões ou de fé. Isso sugere, ou melhor, requer, a existência de um mundo pronto, “sobre o qual ninguém tem poder”, no sentido de existir e ser independentemente do conhecimento de qualquer sujeito.

Segundo Galileu (1983, p. 111), “[...] aquilo que o sentido da vista apenas mostra, é como nada em proporção com as profundas maravilhas que, mercê das longas e acuradas observações, o engenho dos inteligentes discerne no céu.” Nesse sentido, não é suficiente ver os fatos, é preciso compreendê-los pela razão. As teorias, para serem verdadeiras, devem adequar-se à realidade e permitir comprovação por demonstrações necessárias. Assim, partindo da certeza sensível é possível chegar à verdade metafísica.

Para Galileu, é o entendimento humano (intelecto), subsidiado pelos dados sensíveis, que vincula os conceitos aos objetos reais. Nesse sentido, o entendimento humano equivaleria, por assim dizer, ao entendimento divino, ou, na terminologia putnamiana, ao Olho de Deus.

O empreendimento de Galileu – busca pela real compreensão e explicação dos fenômenos naturais – pode ser dividido em três momentos, geralmente considerados as três etapas do novo método de investigação científica que viria a se tornar paradigmático: *observação* minuciosa dos fenômenos naturais; *experimentação* para *comprovar teses*; *aplicação da matemática* aos problemas físicos concretos.

Com esse método, Galileu esperava identificar as regularidades dos fenômenos naturais e explicá-las como decorrência de leis gerais e universais, traduzidas em leis fisco-matemáticas, o que possibilitaria ter um controle rigoroso sobre a realidade. Com esse método a realidade empírica tornava-se clara e acessível a todos. Ele funcionava como o acesso direto à essência dos objetos que compõem a realidade. Essa possibilidade de acesso

direto à realidade, a visão do Olho de Deus, é o que constitui a *quarta tese* realista metafísica, conforme frisamos.

Por um lado, o escopo das teorias científicas é determinado ao se certificar da existência real do fato que se pretende tratar – fato esse apreendido pela observação, passível de experimentações e que permite a aplicação de operações do intelecto que o demonstre necessariamente. Por outro lado, ao escopo da teologia pertencem as questões de fé que repousam sobre a obediência à Sagrada Escritura, a despeito de evidências contrárias.

Finalizando, o sistema heliocêntrico poderia ser visto como uma hipótese, não apenas como uma engenhosa construção teórica capaz de fornecer previsões satisfatórias concernentes, por exemplo, à navegação, mas, como insistia Galileu, como correspondência com os fatos, idéia que confrontava diretamente as teses da Igreja. Nesse sentido, talvez possamos dizer que foi mais a convicção realista metafísica do que a adoção da teoria copernicana que conduziu Galileu ao tribunal do Santo Ofício.

Acreditamos que as considerações feitas concernentes às características-chave do Realismo Metafísico presentes na obra de Devitt e Galileu nos justificam a dizer que a caracterização proposta por Putnam e Rorty dessa perspectiva filosófica, embora não universalmente aceita, é, em linhas gerais, representativa da maneira como essa escola filosófica é muitas vezes entendida pela filosofia contemporânea. No próximo capítulo verificaremos algumas das críticas dirigidas contra cada uma das quatro teses caracterizadoras do Realismo Metafísico aqui apresentadas.



Capítulo 2

Crítica de Putnam ao Realismo Metafísico

Esboçamos no capítulo anterior uma caracterização do Realismo Metafísico e identificamos quatro principais teses pressupostas por essa perspectiva filosófica. Neste capítulo pretendemos expor algumas críticas dirigidas contra essas teses. Putnam, que outrora fora um realista metafísico, parece – e assim o diz, (cf. Putnam, 1988, p. xi-xii) – estar ciente não só dos aspectos atraentes dessa perspectiva filosófica, mas também de suas dificuldades. Talvez seja essa familiaridade com o Realismo Metafísico que o faz sentir-se tão à vontade para criticá-lo.

O Realismo Metafísico, conforme visto anteriormente, levanta questões concernentes à relação existente entre o mundo que se acredita poder conhecer e as teorias que presumidamente o retratam. Segundo Putnam (1981, p.127-135), essa perspectiva, hoje em declínio, para ser defendida e sustentada racionalmente, deve resolver problemas diretamente ligados às suas teses fundamentais. A cisão entre Objeto e Sujeito, imposta pela *primeira tese* realista metafísica, segundo a qual o mundo consiste em uma totalidade definida de objetos independentes da mente, é algo que deve ser revisto. E “A idéia de que a verdade é uma cópia passiva do que está ‘realmente aí’ (independentemente da mente, independentemente do discurso) ruiu sob as críticas de Kant, de Wittgenstein e de outros

filósofos, embora continue a ter uma influência profunda sobre o nosso pensamento.” (p. 128).⁷

Putnam (1978, p. 130-131) sugere que consideremos, como exemplo ilustrativo da dificuldade realista metafísica em defender um mundo independente do sujeito e, conseqüentemente, de sua incoerência, o seguinte universo simples: “o mundo” é uma linha reta. Pode haver várias descrições coerentes desse mundo, dentre as quais Putnam distingue duas. De acordo com o *modelo 1*, a reta possui partes que são segmentos de reta que, por sua vez, contêm um número infinito de pontos. De acordo com o *modelo 2*, a reta não possui pontos, apenas segmentos de reta. Os pontos seriam apenas construções lógicas derivadas dos segmentos de reta. Os pontos estariam para os seguimentos de reta em relação idêntica à que os seguimentos de reta têm com a reta inteira.

Poder-se-ia argumentar que, para um realista metafísico, ou o modelo 1 é verdadeiro ou o modelo 2 o é. De fato, Putnam (1978, p. 131-132) diz que um realista metafísico ingênuo poderia defender a existência de um “fato da questão” (*fact of the matter*) com relação ao qual apenas um desses modelos seria verdadeiro. Um realista metafísico sofisticado, por sua vez, segundo Putnam, está disposto a admitir que os modelos 1 e 2 são *equivalentes*. Qualquer descrição do mundo que levar em conta os segmentos de reta será uma descrição completa. O fato de poder existir várias descrições do mundo diferentes e, no entanto, coerentes, não é problemático para o realista metafísico. Isso porque, diria ele, é característico do próprio mundo admitir diferentes mapeamentos.

Em uma alusão às suas próprias idéias do período anterior a 1975, quando defendia a perspectiva realista metafísica, Putnam (1978, p. 132) diz que, para o realista metafísico,

⁷ Realistas Metafísicos, como H. Field (1982), respondem a essa crítica de Putnam dizendo que o Realismo Metafísico não tem que subscrever, necessariamente, essa noção de verdade como uma cópia passiva da realidade, conforme veremos no Capítulo 5.

[...] o que nós descrevemos como termos 'incompatíveis' pode ser mapeado sobre os mesmos objetos reais – embora não, com certeza, dentro da mesma teoria. Assim, o objeto real que é rotulado 'ponto' em uma teoria pode ser rotulado como 'conjunto convergente de segmentos de reta' em uma outra teoria. E o *mesmo* termo pode ser associado com um objeto real em uma teoria e com um objeto real diferente em uma outra teoria.

O problema dessa tentativa de resposta, salientado por Putnam (1978, p. 132) em uma observação que visa as idéias do filósofo Nelson Goodman, é que, com ela, é possível conservar a noção realista metafísica de um mundo independente do sujeito, mas ao preço de tornar inteligível como o mundo é. Isso porque ao se admitir que ambos os modelos são equivalentes, admite-se que as propriedades do mundo, como a propriedade *ser um objeto*, é relativa à teoria. Desse modo, ao assumir que as propriedades do mundo são relativas à teoria, o mundo acaba por se tornar um mundo numenal, inatingível. Segundo Putnam (1978, p. 133), uma vez que “[...] não se pode dizer *como* O MUNDO é independentemente da teoria, então falar de todas essas teorias como descrições ‘do mundo’ é vazio.”

Em outras palavras, tentativas de salvar a objetividade, a independência completa DO MUNDO em relação ao sujeito, levam o realista metafísico a perder o que tem, ou deveria ter, por mais caro: a possibilidade de se descobrir a verdade sobre o mundo, ou de se aproximar dela cada vez mais, de as teorias científicas descreverem a realidade como ela é em si e não a descrever tão-somente relativa aos nossos arcabouços perceptivo, cognitivo e teórico. Porque qual a importância de se salvar a idéia do MUNDO independente se ele se tornar completamente inacessível a nós? Nesse sentido, as teorias não poderiam ser consideradas, legitimamente, descrições DO MUNDO, mesmo se forem coerentes, estarem em ajuste perfeito com os dados observacionais, serem instrumentalmente eficazes etc..

Putnam (1981, p.146) diz que os objetos que acreditamos compor o mundo não são independentes do sujeito, não há uma separação nítida entre objeto e sujeito, como enuncia a primeira tese.

A visão não nos dá realmente um acesso direto a um mundo pronto, mas nos dá uma descrição de objetos que são parcialmente estruturados e constituídos pela própria visão. Se nós considerarmos que o arco-íris do físico é o arco-íris 'em-si', então o arco-íris 'em-si' não tem *bandas* (uma análise espectroscópica produz uma distribuição homogênea de frequências); as bandas vermelha, laranja, amarela, verde, azul e violeta são um aspecto do arco-íris *perceptual*, não do arco-íris do físico. O arco-íris perceptual depende da natureza do nosso próprio aparato perceptual, da nossa "construção do mundo" visual, como Nelson Goodman a tem chamado. (Os 'objetos' do físico dependem também da nossa construção do mundo, como se mostra pela pletora de versões radicalmente diferentes que a física constrói dos 'mesmos' objetos.) No entanto, nós não consideramos a visão *defeituosa* porque vê bandas no arco-íris; alguém que *não conseguisse* vê-las teria a visão defeituosa. A visão é atestada como boa pela sua capacidade de transmitir uma descrição que se ajusta aos objetos *para nós*, não às coisas-em-si-mesmas metafísicas. A visão é boa quando nos permite ver o mundo 'como ele é' – isto é, o mundo humano, funcional, que é parcialmente criado pela própria visão.

A crítica de Putnam à *segunda tese* realista metafísica, cuja proposta é a existência de apenas uma descrição exata do mundo, está diretamente relacionada aos problemas concernentes à *primeira tese* expostos acima. Como poderíamos descrever o mundo tal como ele é em si, se os dados observacionais são contaminados pelo sujeito, bem como pela linguagem necessária para descrevê-lo?

De acordo com Putnam (1981, p. 66-69), alguns argumentos de Wittgenstein já mostraram que o mundo precisa não apenas ser interpretado e, nesse sentido, é relativo às diversas interpretações possíveis dele, mas que também a linguagem que o realista metafísico acredita, ou quer acreditar, que é, ou pode tornar a ser, transparente, capaz de descrever o mundo exatamente como ele é em si mesmo, depende da interpretação que dela

se faça.⁸ Essa interpretação é relativa ao arcabouço cognitivo, teórico do sujeito. Ao analisar o problema acerca de como se segue uma regra, Wittgenstein teria mostrado que não é a regra em si que fixa a interpretação feita dela, mas a prática do sujeito que a interpreta, os esquemas conceituais por ele adotados. Sendo assim, mesmo se os dados observacionais fossem puros, retratassem, de fato, o mundo tal como ele é, não teríamos uma linguagem transparente, capaz de descreve-lo fiel e inequivocamente. Segundo Putnam (1978, p. 135), “[...] agora *todo* alcance da descrição parece desaparecer: se o que é um único conjunto de coisas *dentro de uma teoria correta* pode não ser um único conjunto de coisas ‘na realidade’, então o essencial da descrição é arrancado.”

Segundo Putnam (1981, p. 52), mesmo se admitíssemos, apesar das evidências contrárias, que o mundo consiste em objetos independentes da mente e que o sujeito é capaz de alguma forma de captar e descrever esse mundo, como explicaríamos a natureza de uma tal relação? Como explicar a apreensão feita pela mente interna de um mundo externo e independente, sem postular, no entanto, poderes mágicos ou misteriosos à mente?

A resposta comum dos realistas metafísicos, segundo Putnam (1981), é que essa relação que nos capacita a referir aos objetos pode ser explicada, algumas vezes, em termos de relações causais do tipo apropriado. Por vezes, devido ao fato de o objeto em questão ser da mesma espécie que aqueles com os quais temos uma relação causal. E ainda, outras vezes, podemos nos referir a alguns objetos com os quais não estamos ligados direta, nem indiretamente, por cadeias causais, por meio do uso de termos básicos, originados em virtude de uma relação real, combinados de forma complexa, de modo a construir expressões descritivas que se referem a objetos com os quais não nos relacionamos e que

⁸ Realistas Metafísicos, como H. Field (1982), respondem a essa crítica de Putnam dizendo que o realista metafísico admite certos problemas na linguagem, como a ambigüidade, de modo que a linguagem não é transparente e nem precisaria ser, de um ponto de vista realista metafísico, conforme veremos no Capítulo 5.

podem até mesmo não existir. No entanto, o apelo a relações causais não nos diz muito. Isso porque dizer, por exemplo, que nos referimos a gatos por estarmos relacionados causalmente com gatos, não explica a *natureza* dessa relação de referência. O realista metafísico parece estar apresentando uma “explicação” mais obscura do que o fenômeno a ser explicado.

Segundo Putnam (1981, p. 53-54),

A formulação realista metafísica do problema uma vez mais faz parecer como se houvesse primeiramente todos esses objetos em si mesmos, e então eu consigo algum tipo de laço sobre uns poucos desses objetos ([por exemplo] os cavalos com os quais eu tenho uma conexão ‘real’, através de uma ‘cadeia causal do tipo apropriado’), e então eu tenho o problema de conseguir que a minha palavra (‘cavalo’) cubra não apenas aqueles que eu ‘lacei’ mas também aqueles que eu não posso laçar [...]. E a ‘solução’ para esse pseudoproblema [...] – a ‘solução’ realista metafísica – é dizer que a palavra cobre *automaticamente* não apenas os objetos que eu lachei, mas também os objetos que são *da mesma espécie* – da mesma espécie *em si mesmos*. Mas então está sendo reivindicado, afinal, que o mundo contenha Objetos Auto-identificantes, porque isto é precisamente aquilo que significa dizer que é o *mundo*, e não os sujeitos pensantes, que separa as coisas em espécies.

[...] o externalista quer pensar no mundo como consistindo de objetos que são *ao mesmo tempo* independentes da mente e auto-identificantes. É isto não se pode fazer.

É possível pensarmos que os objetos são, em algum sentido (não realista metafísico), auto-identificantes. Porque, como diz Putnam (1981, p. 53-54), os objetos, pelo menos em última análise, constituem um fator “objetivo” da experiência, um fator que não depende da nossa vontade, pertencendo a certas classificações. Essas classificações serão as ferramentas por nós usadas para construir a nossa versão, ou as nossas versões, do mundo que contém esses objetos. Mas como frisamos anteriormente, quando pensamos ou falamos desses objetos, não podemos esperar que o nosso pensamento ou fala os retrate como eles são em si. Os nossos pensamentos e falas dependem dos *nossos* aparatos perceptual, cognitivo e conceitual. Nesse sentido, os objetos não podem ser auto-identificantes e, ao mesmo tempo, independentes da mente. O mundo não consiste em objetos que pertencem

intrinsecamente a certas classificações, independentemente do sujeito, como espera o realista metafísico. Os objetos, para serem classificados, dependem dos sujeitos e de suas *convenções*.

Putnam (1988, p. 110-111) utiliza o seguinte exemplo para ilustrar a necessidade de utilizarmos a convenção: suponhamos que você esteja com alguém numa sala que contém uma lâmpada, uma cadeira, uma mesa e sobre ela um livro e uma caneta. Você então pergunta para o seu colega: 'Quantos objetos há nesta sala?' Ele responde: 'Cinco: uma lâmpada, uma cadeira, uma mesa, um livro e uma caneta'. Mas, você questiona: 'E você e eu? Não estamos também na sala?' A resposta, supostamente, seria: 'Eu não sabia que você queria que eu contasse pessoas como objetos. Sendo assim, há sete objetos.' Você continuaria: 'E as páginas do livro?' Seu colega então perguntaria: 'Você está brincando? O que você quer dizer com objeto?' Esse problema requer *convenção*. Através de convenção podemos determinar o que queremos dizer com termos como 'objeto'.

O que o argumento do Relativismo Conceitual mostra é que não podemos nos referir ao mundo sem descrevê-lo. E, ao descrevê-lo, utilizamos noções que não têm uma interpretação absoluta (como a noção de objeto) e sim dependem dos esquemas conceituais que adotamos.

Segundo Putnam (1988, p. 114),

Nós podemos e devemos insistir que alguns fatos estão aí para serem descobertos e não legislados por nós. Mas isto é algo para ser dito quando se tem adotado um modo de falar, uma linguagem, um "esquema conceitual". Falar de "fatos" sem especificar a linguagem a ser usada é falar de nada; a palavra "fato" não tem seu uso fixado pelo próprio mundo mais do que tem a palavra [...] "objeto".

Não é possível ao sujeito, dada a natureza do mesmo, da realidade e característica própria da linguagem, descrever, de forma puramente objetiva e inequívoca, o mundo tal como ele é em si mesmo. As descrições da realidade são relativas ao aparato perceptual falível do sujeito, bem como ao esquema conceitual adotado por ele. Elas são internas à teoria adotada. Por exemplo: uma pessoa que desconheça, por completo, o que seja uma cadeira, ao se deparar com tal objeto não pode descrevê-lo de forma completa e verdadeira. Isso porque, além de ter um aparato perceptual falível, para se fazer tal descrição, essa pessoa precisaria saber de antemão características do objeto cadeira, como a sua função. Uma vez que supomos que tal pessoa desconheça o que seja uma cadeira, podemos perfeitamente imaginá-la atribuindo à cadeira uma função muito diferente da geralmente atribuída, por exemplo, a função de mesa. Dizer que a estrutura física da cadeira é que determina a sua função, que o seu formato a caracteriza como assento, não parece satisfatório. Uma vez que para pessoas de costumes diferentes do nosso, como alguns orientais cujo modo de se sentar por si só já sustenta o seu corpo, o encosto da cadeira é algo desnecessário. Nesse sentido, quem determina o que é uma descrição “verdadeira” de um objeto é o costume, um consenso preestabelecido por uma comunidade lingüística e teórica.

O mesmo vale para objetos que representam espécies naturais. O Sol, por exemplo, por si só, não determina o seu significado, a sua verdadeira descrição. Ele pode ser descrito como um Deus, um planeta, uma estrela, ou qualquer outra coisa que o consenso permitir.

O problema da referência – ou seja, o problema para o realista metafísico, segundo Putnam (1983, p. ix), de como a correspondência entre palavras e objetos independentes da mente é fixada – se apresenta ao realista metafísico porque ele quer ver o mundo a partir do

ponto de vista do Olho de Deus, quer ter acesso direto aos objetos externos⁹ e descrevê-los tal como eles são em si mesmos, quer defender a “Teoria Verdadeira Única”, nas palavras de Putnam (1981, p. 73).¹⁰ Ao defender a existência de um mundo pronto e a existência de uma única verdade em relação a esse mundo, o realista metafísico, conseqüentemente, deve esperar que exista, de fato, uma única descrição completa e verdadeira desse mundo, que sirva de retrato do mesmo, que mostre a correspondência existente entre ele (o mundo) e o nosso conhecimento a seu respeito. Porém, é demonstrável logicamente, e mesmo percebido intuitivamente, como diz Putnam (1981, p. 72-74), que, para se selecionar uma correspondência entre dois domínios quaisquer, como entre palavras ou pensamentos e coisas independentes da mente, é preciso ter de antemão acesso a ambos os domínios. Da maneira como Putnam (1981, p. 60-64) interpreta Kant, este teria mostrado que não é possível termos acesso aos objetos tal como eles são em si mesmos, em sua terminologia, aos objetos numerais. Assim, a tese que enuncia a existência de uma única descrição exata do mundo não tem sentido algum. Ela depende da postulação de um mundo pronto, independente do sujeito e, além disso, da quimérica possibilidade de se ter um acesso direto a ele.

⁹ O realista metafísico, como já foi dito anteriormente no primeiro capítulo, admite que não se pode ter acesso direto a alguns tipos de objetos. Mas, para ele, conseguimos também ter acesso, apreender, os objetos desse tipo de uma forma indireta, através daquilo que temos ou tivemos acesso direto, por meio de uma espécie de rede de conexões causais, por exemplo.

¹⁰ Poder-se-ia questionar se a Teoria Causal da Referência é de fato necessária para a Teoria Correspondencial da Verdade, se não podemos obter acesso aos objetos externos através de algo que não seja relações causais. Embora o realista metafísico possa, naturalmente, buscar outras explicações para a relação de correspondência que acredita existir entre os termos e os objetos, embora possa apoiar-se em outras teorias que não seja uma Teoria Causal da Referência, Putnam, no período em que ainda defendia o Realismo Metafísico, assim como Devitt, um dos mais típicos representantes do Realismo Metafísico, e muitos outros pensadores, como mencionamos no primeiro capítulo, apostam em alguma versão da Teoria Causal da Referência, apesar das reconhecidas dificuldades encontradas nessa teoria.

O realista metafísico, conforme vimos no primeiro capítulo, pretende defender a *terceira tese*, a teoria da verdade correspondencial, segundo a qual os pensamentos ou palavras guardam uma espécie de relação de correspondência um-a-um com os objetos ou conjunto de objetos (independentes da mente ou do discurso). A verdade de qualquer enunciado depende do fato de os pensamentos ou palavras expressas estarem em uma relação de correspondência com os objetos a que se referem. Nas palavras de Putnam (1983, p. 205),

O que o realista metafísico espera é que nós possamos pensar e falar sobre as coisas como elas são, independentemente de nossas mentes, e que nós possamos fazer isso em virtude de uma relação ‘correspondencial’ entre os termos de nossa linguagem e alguns tipos de entidades independentes da mente.

Uma vez que o realista metafísico lança mão de uma certa noção de relação correspondencial para defender a capacidade referencial, o conhecimento, ele deve explicar a natureza dessa relação.

Como vimos anteriormente, o realista metafísico tem como pressuposto a *primeira tese*, segundo a qual existe um “mundo pronto”, externo e completamente independente do sujeito. Esse comprometimento com uma realidade puramente ontológica, desvinculada de qualquer epistemologia, torna misteriosa a relação de correspondência entre os objetos do mundo e as palavras que o sujeito usa para descrevê-los, acredita Putnam.

Putnam (1981) encontra na história da física um exemplo, que utilizaremos com o simples intuito de ilustração, que mostra uma das contradições do Realismo Metafísico relacionada à defesa da *terceira tese*. A teoria do campo de Maxwell e a teoria dos ‘potenciais retardados’ (*retarded potentials*) são incompatíveis do ponto de vista realista metafísico. Isso porque, para o realista metafísico, ou existem ou não existem influências causais – os “campos” – que mediam a ação das partículas. Mas essas teorias são

intertradutíveis (equivalentes) do ponto de vista matemático. “Assim, se houver uma ‘correspondência’ com as coisas numerais que torne uma delas verdadeira, podemos definir outra correspondência que torne a outra teoria verdadeira” (p. 73). Por outro lado, como vimos anteriormente, se o realista metafísico sofisticado admitir que ambas as teorias podem estar corretas, serem verdadeiras, ele terá que abandonar a segunda, terceira e quarta teses realistas metafísicas. Mas a primeira tese considerada isoladamente não diz muito. De nada adianta ao realista metafísico defender a tese de que “o mundo consiste em uma totalidade definida de objetos que são completamente independentes das mentes” se as nossas descrições do mundo não atingem a realidade como ela é em si mesma. Por que o realista metafísico deveria falar da Verdade como uma correspondência aos fatos, se não temos acesso a eles?

Segundo Putnam (1981, p. 73), o problema surge para o realista metafísico porque ele visa salvar a Teoria Verdadeira Única: a idéia de que a verdade constitui uma correspondência única, o que só é possível se também assumirmos o ponto de vista do Olho de Deus. Nesse sentido, as críticas à *terceira tese* estão fortemente relacionadas à objeção de Putnam concernente à *quarta tese* realista metafísica.

Para o realista interno, por sua vez, não há problema algum em se admitir que existem esquemas conceituais diferentes, e mesmo incompatíveis, mas igualmente coerentes internamente e que se ajustam muito bem com as crenças experienciais.

Ainda com o objetivo de expor fragilidades desses postulados, Putnam (1978, p. 125-126; 1981, p. 49-74) apresenta a seguinte crítica contra o Realismo Metafísico: suponhamos uma teoria ideal T1. Ela reúne todas as restrições operacionais; prediz corretamente todas as sentenças observacionais; é completa, consistente, bela, simples, plausível etc.. De acordo com Putnam, T1 será verdadeira. Porque, se T1 é uma teoria ideal (no sentido

especificado), qualquer interpretação será um modelo de T1, ou seja, em *qualquer* interpretação todas as proposições de T1 serão verdadeiras. Para o Realismo Metafísico, a despeito disso, T1 pode ser realmente falsa, afinal, mesmo as teorias mais testadas e corroboradas podem não ser verdadeiras. Mas, para Putnam (1978, p. 126), “A suposição de que mesmo uma teoria ‘ideal’ (de um ponto de vista pragmático) possa *realmente* ser falsa parece ser ininteligível”, dado que se entende por teoria ideal aquela cujo valor de verdade é absolutamente “não-revisável” [*unrevisable*].

Segundo Putnam (1978, p. 125),

A consequência mais importante do realismo metafísico é a suposição de que a verdade seja *radicalmente não-epistêmica* – nós podemos ser ‘cérebros em um barril’ e, então, a teoria que é ‘ideal’, do ponto de vista da utilidade operacional, beleza e elegância internas, ‘plausibilidade’, simplicidade, ‘conservacionismo’ etc., *pode ser falsa*. ‘Verificado’ (em qualquer sentido operacional) não implica ‘verdadeiro’, na abordagem realista metafísica, mesmo no limite ideal.

Ser verificado não implica ser verdadeiro, na perspectiva realista metafísica. A verificação depende, de alguma forma, do sujeito e a noção de verdade para o realista metafísico é completamente independente dele. Uma teoria pode ser ideal do nosso ponto de vista e, ainda assim, ser falsa. O que nos garante que não somos enganados por nossos sentidos, que não somos cérebros em um barril? Voltaremos a esse ponto no final desse capítulo.

Apesar das dificuldades em explicar qual a natureza da relação de correspondência, o realista metafísico não pode descartá-la, visto que pretende salvar o conhecimento objetivo e a Verdade. Isso só lhe parece possível se a verdade for não-epistêmica, independente do sujeito, alguma espécie cópia de um mundo pronto, tal como entendido pelo realista metafísico.

Mas, como diz Putnam (1981, p. 3-5, 21), não podemos simplesmente dizer que existe uma correspondência entre os pensamentos ou palavras e objetos externos e pressupor que a natureza dessa relação de correspondência seja algo do tipo natural, intrínseco, mágico. Se existe uma tal correspondência, então, devemos explicar qual a sua natureza, em que sentido um signo mental ou verbal pode corresponder a um objeto externo.

Assim, durante muito tempo, seguindo a tradição platônica, pensou-se que o mecanismo de referência pudesse ser a semelhança. Segundo Putnam (1981, p. 69-71), Platão, de fato, argumentou que aquilo que os objetos deviam conservar, quando em pensamento, era a forma. A forma seria uma essência existente em si, atemporal, independente das coisas e do intelecto humano. Ao apreender a forma, os sentidos apreenderiam o objeto em sua essência.

Porém, como diz Putnam (1981, p. 27),

[...] todo o problema que nós estamos investigando é como as representações *podem* nos capacitar a referir ao que está fora da mente. Assumir [gratuitamente] a noção de 'apreender' um *X* que é externo à mente seria pressupor aquilo que está em questão.

O realista metafísico estaria pressupondo que podemos nos referir a algo externo à mente porque podemos apreendê-lo. Mas, então, ele precisa explicar como podemos "apreende-lo". Caso contrário, ele continua, em última análise, sem uma explicação satisfatória de como as nossas representações podem nos capacitar a referir ao que está fora da mente.

Além disso, segundo Putnam (1981, p. 64-66), existem muitas semelhanças, entre quaisquer dois objetos, para que o mecanismo que permite-nos selecionar *uma*

correspondência seja simplesmente uma questão de semelhança. Em algum sentido, “*tudo é similar a tudo o mais em infinitamente muitos aspectos*.” (p. 64).

Tomemos dois objetos quaisquer, como o lápis com o qual escrevo e o papel no qual escrevo. Podemos enumerar uma série de semelhanças existente entre eles: os dois objetos são meus, são instrumentos utilizados para obtenção de um certo objetivo – “guardar” as minhas anotações –, faz parte de sua constituição física a madeira, foram fabricados no Brasil, comprados na papelaria da esquina etc..

Evidentemente, pode-se dar uma significação mais precisa ao que se entende por ‘semelhança’. Assim, em um contexto particular em que se especifique, explícita ou implicitamente, o aspecto dos objetos em questão, por exemplo, a cor, então se restringiria o número de semelhanças, de modo que o meu lápis e o papel poderiam “não ser mais” semelhantes.

O problema, segundo Putnam, é que se especificarmos o aspecto em questão, teremos, então, que especificar também o que entendemos por esse aspecto, e assim por diante. Em outras palavras, ao especificar o sentido em questão caímos em um regresso infinito. (A idéia de um acordo coletivo para especificarmos o que entendemos por semelhança não é útil nesse contexto. O realista metafísico quer eliminar a participação do sujeito no processo cognitivo, visando com isso a objetividade em seus moldes. Além disso, um acordo passado não garante, logicamente, um acordo para sempre.) Para ilustrar isso, Putnam (1981, p. 65) recorre ao exemplo de Wittgenstein de alguém que tenta inventar uma ‘linguagem privada’ para se referir às suas próprias sensações.

[Esse alguém] enfoca a sua atenção sobre uma sensação *X* e introduz um signo *E* que pretende aplicar exatamente àquelas entidades que sejam qualitativamente idênticas a *X*. Com efeito, ele pretende que *E* deveria se aplicar a todas e apenas aquelas entidades que sejam *similares* a *X*.

Se isso for *tudo* que ele pretende – se ele não especificar o *aspecto* no qual algo tem que ser similar a *X* para se incluir na classificação *E* – então a sua intenção é vazia [...]. Porque *tudo* é similar a *X* em *algum* aspecto.

Se, por outro lado, ele *especificar* o aspecto; se ele tiver a idéia de que *uma sensação é E se, e somente se, ela for similar a X no aspecto R*; então, uma vez que ele é capaz de ter esse pensamento, *já era* capaz de se referir às sensações para as quais ele está tentando introduzir o termo *E*, e à propriedade relevante daquelas sensações! Mas como se tornou capaz de fazer *isso*? (Se nós respondermos, ‘Enfocando a sua atenção em duas outras sensações, *Z*, *W*, e tendo o pensamento de que duas sensações são similares no aspecto *R* se, e somente se, elas forem similares a *Z*, *W*’, então nós estamos envolvidos em um regresso infinito.)

Segundo Putnam (1981, p. 1-2; 41-43), uma outra tentativa equívoca de se resolver o problema da referência é recorrer à noção de *intencionalidade*. Para alguns pensadores, ter a intenção de representar ou se referir a um objeto, garantiria de fato a sua representação, a referência. Mas, atribuir poderes misteriosos à mente, como a intencionalidade (entendida da maneira descrita), não resolve o problema da referência. Pois continuamos precisando explicar o que é a intencionalidade (que garantiria a referência) e, conseqüentemente, a própria referência etc..

Mesmo se relevássemos a falta de clareza da noção de intencionalidade e assumíssemos que para se referir a algo, ou representá-lo, é necessário ter a intenção de fazê-lo, ainda assim não resolveríamos o problema da referência. Isso porque, para termos a intenção de nos referir a algo, ou representá-lo, devemos ter, antes disso, sido capazes de pensar a seu respeito, ou seja, já ter sido capazes de representá-lo mentalmente. O que me permite referir a algo, ou representá-lo, não é simplesmente um poder da mente, a *intencionalidade*. Isso porque, para termos intenção de representar e nos referir a um objeto, precisamos de antemão ter acesso referencial a ele.

Além disso, segundo Putnam, a intencionalidade é entendida, de algum modo, como um ato mental. Se a mente não é capaz de apreender diretamente os objetos externos, selecionando uma única correspondência, como já foi bastante frisado, então por que a

intencionalidade (ou qualquer outro ato mental) o seria? O defensor da idéia de que o problema da referência pode ser resolvido recorrendo-se à noção de intencionalidade continua a ter de explicar como o pensamento pode apreender o que é externo, como é possível a relação de referência, a correspondência entre os objetos do mundo e as suas representações mentais ou verbais.

Segundo Putnam (1981, p. 43-48; 51-54), o realista metafísico espera poder explicar a natureza da suposta relação correspondencial existente entre os objetos externos e o pensamento ou palavras através de uma Teoria Causal da Referência, como já mencionamos. Assim, ao me relacionar causalmente com os objetos independentes da mente, eu os represento mentalmente, posso me referir a eles, conhecê-los. No caso dos objetos materiais, para Putnam (1983, p. 205), parece razoável o argumento realista metafísico que diz que nos referimos a eles devido a uma interação causal. Por exemplo, posso me referir a uma mesa porque mantenho uma certa relação causal com ela, nos termos já mencionados anteriormente. Porém, quando confrontamos nossa capacidade referencial a qualquer coisa não-física, como os universais, números, conjuntos, valores morais etc., tal explicação parece problemática, se não absurda.

Mesmo no caso dos objetos físicos, ao explicar a capacidade referencial através da teoria causal, o realista metafísico incorre em sérias dificuldades. Recordemos a idéia básica da noção de verdade como correspondência: para cada signo mental (cerebral) ou verbal do sujeito deverá existir um objeto externo correspondente, para lhe ser atribuído 'verdadeiro' como valor de verdade. Essa correspondência seria a garantia do conhecimento necessário, da referência. A natureza dessa relação de correspondência é explicada em termos de conexões causais reais.

Mas, como diz Putnam (1981, p. 71),

Nenhum mecanismo de associação empírica é perfeito. Se nós decidirmos estipular que estou tendo uma sensação de azul sempre que estou tendo uma sensação que evoca essa afirmação (ou que evoca essa afirmação e é tal que a afirmação não parece 'errada' para mim ao repensá-la [*on second thought*]), então, segundo a teoria psicológica popular, e talvez segundo a teoria psicológica científica também, poderão existir ocasiões em que será verdadeiro que estou tendo uma sensação de azul por *esse* critério embora, por uma, dentre uma variedade de razões, a qualidade da sensação não seja o azul.

Além disso, segundo Putnam (1981, p. 51-54; 72-74), o maior problema é que existem muitos objetos relacionados causalmente com o mesmo signo mental. Então, como é que o sujeito seleciona a única correspondência pretendida em um contexto particular? Por exemplo, “[...] a causa dominante de minhas crenças sobre elétrons é provavelmente vários livros didáticos. Mas a ocorrência da palavra ‘elétron’ que eu produzo, embora tenha, nesse sentido, uma forte conexão com os livros didáticos, não se refere a livros didáticos.” A tentativa realista metafísica de sair desse impasse é recorrer à noção de cadeias causais do tipo apropriado. Porém, para termos a intenção de especificar qual relação causal é do tipo apropriado, precisamos de antemão ter sido capazes de pensar a respeito do objeto, ou seja, ter primeiro acesso referencial ao objeto.

Putnam (1983, p. xii) ilustra a dificuldade em se justificar a existência de apenas *uma* (única) correspondência entre palavras ou signos mentais e objetos da seguinte forma: quando duas pessoas falam a respeito de uma mesa o que garante que a pessoa 1 não esteja falando a respeito da mesa, enquanto a pessoa 2 fala a respeito da mesa*? A palavra ‘mesa’ nos dois casos está associada/corresponde à mesa. Mas não há uma tal coisa como *a* (única) correspondência entre palavras ou signos mentais e objetos.

A conclusão, segundo Putnam (1981, p. 66),

[...] não é que *não* há termos que tenham a lógica atribuída pela teoria da semelhança, [...] [ou] que *não* há termos que se refiram a coisas que estão conectadas a nós por tipos particulares de cadeias causais. A conclusão é simplesmente que nem a semelhança tampouco a conexão causal podem ser o único, ou o fundamental, mecanismo de referência.

No conhecido argumento da Terra-gêmea, elaborado por Putnam (1975, p. 215-271),¹¹ com o propósito de atacar as concepções idealistas da referência ou internalismo semântico, Putnam (1981, p.23) conclui que “O estado mental [no sentido individual ou coletivo] por si só, separado da circunstância completa, não fixa a referência”. Os falantes, o meio, o contexto, como um todo, participam da determinação da referência.

Essa idéia é mantida por Putnam (1981, p. 22-25) em seu Realismo Interno. Segundo Jézio H. B. Gutierre (1993, p. 57), “[...] não obstante as eventuais mudanças experimentadas pelo sistema de Putnam [sua passagem de Realismo Metafísico para Realismo Interno], sua atitude concernente ao que ele chama de uma ‘concepção idealista de referência’ permaneceu não abalada.”

Putnam (1992, p. 164-165) observa que

[...] a sentença “o gato está sobre o tapete” consiste exatamente nas mesmas palavras que a mera lista: “o”, “gato”, “está”, “sobre”, “o”, “tapete”. No entanto, a sentença tem um valor de verdade, em uma situação apropriada, enquanto a lista não tem valor de verdade. O que constitui a diferença entre a sentença e a lista? A frase “o primeiro bebê nascido depois do ano 3.000” tem um referente, enquanto a lista consistindo nestas palavras nesta ordem não se refere a qualquer coisa (a menos que nós digamos que se refere às palavras listadas). Novamente, o que constitui a diferença? Na terminologia de Kant, um julgamento não é apenas uma série de representações, mas uma “síntese” dessas representações; [...] o que faz com que esta sentença possa ter um valor de verdade ou uma frase

¹¹ A ficção modal da Terra-gêmea pode ser assim resumida: Putnam (1975, p. 223-227) imagina um planeta distante, mas, por hipótese, idêntico à terra, chamado “Terra-gêmea”. Todos os seres terrestres têm na Terra-gêmea um “*Doppelgänger*”, uma cópia idêntica a si mesmo em todos os sentidos imagináveis. Numa adaptação para a nossa realidade, podemos dizer que o meu *Doppelgänger*, por exemplo, fala a Língua Portuguesa, assim como eu. Uma particularidade da Terra-gêmea é que o líquido chamado “água” não é descrito pela fórmula H_2O , mas pela abreviação “XYZ”. Além disso, no experimento, os habitantes da Terra, bem como os da Terra-gêmea, ignoram por completo a composição química da água de ambos os planetas. A despeito disso, os estados mentais dos habitantes da Terra são exatamente os mesmos dos da Terra-gêmea. Os meus estados mentais, por exemplo, em especial aqueles envolvendo imagens e pensamentos sobre a água aqui da Terra, seriam iguais aos correspondentes pensamentos do meu *Doppelgänger*. Porém, a referência de ‘água’ na Terra é diferente da referência de ‘água’ na Terra-gêmea. Segundo Putnam (1981, p. 23), “[a] referência é diferente porque o *objeto* é diferente.” Isso porque o meu pensamento diz respeito à água aqui da Terra, ao passo que o pensamento do meu *Doppelgänger* é sobre a água da Terra-gêmea. A determinação da referência transcende o que está em nossas mentes. Assim sendo, o conteúdo do meu pensamento não pode ser o mesmo conteúdo do pensamento dele, pois os contextos – Terra e Terra-gêmea – diferenciam o conteúdo.

complexa pode ter referência, enquanto uma mera lista de palavras não tem nem valor de verdade nem referência, é que nós *usamos* as sentenças e as frases complexas em um modo muito diferente do modo em que usamos meras listas. Esta observação descarta [*undercuts*] totalmente a idéia de uma teoria meramente causal da referência. Referir, eu repito, é usar as palavras de um certo modo [...] Pode muito bem ser que um certo uso de referir de algumas palavras seria impossível se nós não estivéssemos causalmente conectados aos tipos de coisas referidos; de fato, eu acredito que este é o caso. Mas isto é dizer que há restrições causais sobre a referência, não que o referir é a conexão causal. Não importa como a palavra *gato* é conectada causalmente ao mundo, se eu disser “gato, gato, gato, gato ...” umas cem vezes, eu não estou referindo a gatos, enquanto se eu usar a palavra *gato* de certos modos, eu estou referindo a gatos.

Talvez Devitt (1984, p. 27-28; 87) e outros realistas metafísicos ainda esperam que o desenvolvimento da Teoria Causal da Referência forneça a solução para o problema da referência. Enquanto isso não acontece, o realista metafísico, mesmo que com algum desconforto (cf. Devitt, 1984, p. 193-195), continuará a defender a *quarta tese*, ou seja, a depender da possibilidade de se ter um acesso direto aos objetos independentes da mente (para o horror de qualquer bom kantiano, cf. Putnam, 1983, p. 206-207), o que permitiria a nós selecionarmos *uma* correspondência entre nossos pensamentos ou palavras e os objetos independentes da mente. Mas, de acordo com Putnam, esse acesso direto à realidade independente da mente parece extrapolar os limites da razão. Não é possível ter um acesso direto ao mundo pronto, à realidade não contaminada por nossos conceitos e teorias, dada a própria natureza do sujeito e do mundo ao qual pertence e, de certo modo, constrói. Segundo Putnam (1981, p. xi; 50), o sujeito faz parte do mundo e, por conseguinte, não pode, ao contrário do que diz a *quarta tese*, olhá-lo de um ponto de vista externo, privilegiado, o ponto de vista do Olho de Deus, para dizer como ele é em si, independentemente de seu arcabouço teórico. Se não há o ponto de vista do Olho de Deus, então não é possível ao *realista metafísico* construir a ponte entre o termo que refere e o objeto a que o termo se refere, entre o conhecedor e o conhecido.

Segundo Putnam (1981, p. 51), neste caso, só uma teoria mágica da referência poderia determinar a referência entre pensamentos ou palavras e objetos independentes da mente. Com uma teoria mágica da referência até mesmo os cérebros em um barril poderiam se referir aos objetos reais. Mas é justamente porque o realista metafísico quer defender uma Teoria Correspondencial da Verdade sem assumir uma teoria mágica da referência – segundo a qual os objetos simplesmente corresponderiam intrinsecamente a uma palavra ou a um pensamento em vez de outros – que o problema da referência se torna premente para ele, que o caso dos cérebros em um barril também se torna um problema para ele.

A fábula segundo a qual pode existir um mundo no qual todos os seres sencientes são cérebros em um barril só faz sentido se assumirmos a perspectiva realista metafísica, segundo a qual é possível nos colocarmos do ponto de vista externo, privilegiado, do Olho de Deus para descrever a realidade imparcial e inequivocamente. Pois, como diz Putnam (1981, p. 50), se todos os seres fossem cérebros em um barril, de qual ponto de vista, do ponto de vista de quem, a estória estaria sendo contada? Só do ponto de vista externo. Do ponto de vista de alguém que tivesse um acesso direto a essa realidade. Mas se fôssemos cérebros em um barril não poderíamos pensar ou dizer que o éramos, porque só poderíamos pensar ou dizer qualquer coisa em um sentido ilusório. Isso porque não teríamos qualquer ligação real com as coisas as quais ilusoriamente nos “referiríamos”. Se fôssemos cérebros em um barril, ao enunciarmos ‘Todos os seres são cérebros em um barril’, diríamos algo falso. Não estaríamos descrevendo nossa real situação, mas apenas uma situação aparente nas imagens mentais dos cérebros em um barril. Logo, segundo Putnam, é necessariamente falso que sejamos cérebros em um barril.

Parece aceitável que a hipótese dos cérebros em um barril pressuponha o ponto de vista realista metafísico. Essa perspectiva é o que justamente dá plausibilidade à hipótese, ao “garantir” a possibilidade de conhecermos a realidade tal como ela é em si mesma, ultrapassando as aparências, as ilusões. A tese de que os cérebros em um barril não podem pensar ou se referir aos objetos externos também parece justificável, se o mecanismo de referência for uma conexão real do tipo causal, como espera o realista metafísico. Ao dizer ‘Todos os seres são cérebros em um barril’, os cérebros em um barril estão, segundo o realista metafísico, de fato, dizendo algo falso – pois as noções de verdade e falsidade, para o realista metafísico, envolvem, respectivamente, uma espécie de relação de correspondência ou não-correspondência entre as palavras ou pensamentos e a realidade – pois a única correspondência que pode haver no caso dos cérebros em um barril é uma correspondência entre suas palavras ou pensamentos e suas ilusões.

Por que da falsidade do enunciado ‘Todos os seres são cérebros em um barril’ (no sentido de ser o correspondente de uma ilusão), quando expresso por um cérebro em um barril, decorre que não somos, que não podemos ser, cérebros em um barril? O fato de tal enunciado ser o correspondente de uma ilusão dos cérebros em um barril exclui a possibilidade de também o ser da realidade? Ao dizermos que poderíamos ser cérebros em um barril, por hipótese, dizemos que poderíamos ser cérebros reais em um barril real e não que poderíamos ser cérebros em um barril na imagem. Então, se fôssemos cérebros em um barril não poderíamos sequer levantar a hipótese de sermos cérebros reais em um barril real.

⁵⁴ Na primeira edição de *Cérebros em um barril* que, para Field (1982), por exemplo, algumas das críticas elaboradas por Putnam contra as alternativas filosóficas foram feitas apenas posteriormente à leitura daquela obra e portanto não se aplicam.

Os problemas concernentes ao Realismo Metafísico, elencados acima, foram considerados por Putnam¹² incontornáveis dentro dos limites da visão realista metafísica. Razão porque Putnam, a partir de 1978, revê sua posição, abandonando, com pesar, o Realismo Metafísico. A partir daí, passa a defender uma perspectiva alternativa, denominada Realismo Interno ou Internalismo, tema do nosso próximo capítulo.

Nos capítulos anteriores descrevemos sumariamente a perspectiva filosófica denominada, por Putnam, Realismo Metafísico. Apresentamos também algumas críticas de Putnam direcionadas a essa perspectiva. Esboçaremos, a seguir, uma caracterização do Realismo Interno ou Internalismo Putnamiano, como é também chamada esta perspectiva. O Realismo Interno é proposto como uma alternativa de superação das dificuldades do Realismo Metafísico.

O Realismo Interno putnamiano caracteriza-se exatamente pela negação das quatro teses centrais que Putnam identifica no Realismo Metafísico. As três essenciais que constituem o Realismo Interno proposto por Putnam (1981, p. 49-50) são: (1) O mundo não é independente do sujeito, das representações e interpretações que o sujeito faz dele¹³; (2)

¹² Pode ser questionado se a ideia de representar a realidade é uma ideia indispensável a si. O Realismo Interno precisa, necessariamente, desta ideia. Esta questão é levantada por Rorty (1991). De acordo com ele (p. 52), "a questão representacionalismo vs. antirepresentacionalismo é uma questão distinta daquela do realismo vs. anti-realismo, porque a última questão surge apenas para os representacionistas." Sendo que, para ele, uma vez que não é necessário, nem útil, pensar que o mundo se a linguagem contém representações da realidade (isto é, da realidade como ela é em si, ou da realidade tal como ela nos aparece), tal ideia deveria ser descartada pelas filosofias que ela trata e que ela tenta sustentar entre idealistas e realistas e realistas e anti-realistas. Putnam, por outro lado, apesar de concordar com Rorty que a ideia de representação usada da realidade tal como ela é em si não é digna de defesa, não acredita que isso justifique o abandono de toda e qualquer ideia de representação. Para ele, representantes de ideias familiares de realidade mantêm (mesmo não são talvez

¹³ Na primeira seção do Capítulo 5, verificaremos que, para Field (1982), por exemplo, algumas das críticas elaboradas por Putnam contra o Realismo Metafísico (pelo menos aquelas concernentes às teses *segunda*, *terceira* e *quarta*) não se sustentam.

Capítulo 3

Uma caracterização do Realismo Interno ou Internalismo

Putnamiano

Nos capítulos anteriores descrevemos sumariamente a perspectiva filosófica denominada, por Putnam, Realismo Metafísico. Apresentamos também algumas críticas de Putnam direcionadas a essa perspectiva. Esboçaremos, a seguir, uma caracterização do Realismo Interno ou Internalismo Putnamiano, como é também chamada essa perspectiva. O Realismo Interno é proposto como uma alternativa de superação das dificuldades do Realismo Metafísico.

O Realismo Interno putnamiano caracteriza-se exatamente pela negação das quatro teses centrais que Putnam identifica no Realismo Metafísico. As teses essenciais que constituem o Realismo Interno proposto por Putnam (1981, p. 49-50) são: (1) O mundo *não* é independente do sujeito, das representações e interpretações que o sujeito faz dele¹³; (2)

¹³ Pode ser questionado se a idéia de representar a realidade é uma idéia indispensável e se o Realismo Interno precisa, necessariamente, mantê-la. Essa questão é levantada por Rorty (1991). De acordo com ele (p. 02), “a questão representacionalismo vs. antirepresentacionalismo é uma questão distinta daquela do realismo vs. anti-realismo, porque a última questão surge apenas para os representacionistas.” Sendo que, para ele, uma vez que não é necessário, nem útil, pensar que a mente ou a linguagem contém representações da realidade (seja da realidade como ela é em si, ou da realidade tal como ela nos aparece), tal idéia deveria ser descartada pelos filósofos e com ela toda a querela existente entre idealistas e realistas e realistas e anti-realistas. Putnam, por outro lado, apesar de concordar com Rorty que a idéia de representação acurada da realidade tal como ela é em si não é digna de defesa, não acredita que isso justifique o abandono de toda e qualquer idéia de representação. Para ele, representamos os objetos familiares de diversas maneiras (mesmo não sendo talvez do modo tradicionalmente entendido). Segundo Gutierre (2000, p. 28), “A questão enfrentada [...] não é o abandono de ‘representações’, ou de uma epistemologia com veleidades representacionais; ao contrário, creio que, nesse contexto, a verdadeira dificuldade reside em se definir apropriadamente o que está sendo representado.” O debate entre Putnam e Rorty será posteriormente, nos capítulos 4 e 5, desenvolvido.

Não há apenas *uma* descrição verdadeira da realidade. Uma descrição *verdadeira* do mundo deve se referir aos objetos tal como eles estão representados em nossos esquemas conceituais. Podem, portanto, haver várias teorias ou descrições do mundo verdadeiras; (3) A Teoria da Verdade como Correspondência deve ser abandonada, sendo a verdade entendida como um tipo de aceitabilidade racional idealizada; (4) Não é possível vermos o mundo – tal como ele de fato é – do ponto de vista privilegiado do Olho de Deus, mas tão-somente a partir da objetividade e racionalidade humanas. A partir da negação das teses características do Realismo Metafísico, Putnam apresenta a sua proposta positiva.

De acordo com a primeira tese, o mundo não é alheio ao sujeito. O sujeito faz parte do mundo e o constrói a medida em que o *recorta* em objetos, utilizando um ou outro esquema de descrição. Quando utilizamos a palavra ‘*mesa*’, por exemplo, estamos nos referindo ao objeto mesa, tal como ele se apresenta para nós e não como ele é em si. Nesse sentido, é possível fazer inúmeros recortes verdadeiros da realidade.

Dizer que os objetos não são independentes da mente não significa que eles sejam apenas produtos da nossa invenção conceitual. Eles também constituem um fator objetivo da experiência, um fator independente da vontade. Putnam (1981, p. 54) sugere não fazer sentido afirmar que os nossos conceitos correspondam a algo totalmente não contaminado pela conceitualização. Isso porque os objetos são até certo ponto moldados pelos nossos conceitos, pelo vocabulário que utilizamos para descrevê-los. Se tirarmos de um objeto, como uma mesa, todas as propriedades perceptuais e todos os conceitos usados para

Destacamos aqui que se, por um lado, para Rorty, de fato, não existem quaisquer representações, como dá a entender, e, para Putnam, por outro lado, deve ser mantida a idéia de representação de algum tipo, então esse pode ser considerado mais um dos pontos de divergência entre esses dois pensadores que, em alguns outros momentos, apresentam importantes pontos de confluência, dificultando uma clara visão da distinção entre os seus sistemas.

descrevê-la, o que restará dela? Permanece algo que provoca em nós a percepção da mesa, mas do qual não se pode sequer falar. Para falar de qualquer objeto necessitamos de conceitos.

Putnam (1981, p. 56-58; 60-64) sugere uma leitura kantiana, segundo a qual o que Locke, supostamente, teria dito sobre as qualidades secundárias – ou seja, que as propriedades de um objeto físico, como a cor, não seriam literalmente as mesmas propriedades dos eventos mentais que constituem uma instância da cor subjetiva –, Kant também teria aplicado a todas as propriedades – incluindo qualidades primárias, como a extensão.

Nesse sentido, segundo Putnam (1981, p. 61),

[...] *qualquer coisa* que dissermos sobre um objeto assume a seguinte forma: ele é tal como *nos* afeta de tal e tal modo. *Absolutamente nada* do que nós dissermos sobre qualquer objeto descreve o objeto como ele é ‘em si mesmo’, independentemente de seus efeitos sobre *nós*, sobre seres com as nossas naturezas racionais e as nossas constituições biológicas. Segue-se também que não podemos assumir qualquer similaridade (‘similitude’, no inglês de Locke) entre a nossa idéia de um objeto e o que quer que seja a realidade independente da mente que possa ser em última análise responsável por nossa experiência desse objeto. As nossas idéias dos objetos não são *cópias* de coisas independentes da mente.

Para Putnam (1981, p. 134), pressupor a existência de uma correspondência transcendental (que transcende qualquer experiência sensível possível) entre a nossa representação do mundo e o mundo em si mesmo é um contra-senso. Isso porque, como já vimos, a própria representação do mundo depende da escolha de um ou de outro esquema conceitual. A escolha de qualquer esquema conceitual pressupõe valores. Não podemos escolher um esquema conceitual que simplesmente copie, retrate acuradamente, os fatos, “porque *nenhum* esquema conceitual é uma mera ‘cópia’ do mundo. A própria noção de verdade depende em seu conteúdo dos nossos padrões de aceitabilidade

racional, e esses, em seu turno, pressupõem e se apóiam sobre os nossos valores.” (p. 215).

Mas, de acordo com Putnam (1981, p. 134-135),

Negar que queremos essa espécie de ajuste metafísico com um mundo numenal não é negar que queremos o tipo habitual de ajuste empírico (tal como julgado pelos nossos critérios de aceitabilidade racional) com um mundo *empírico*. Mas o mundo empírico, por oposição ao mundo numenal, depende dos nossos critérios de aceitabilidade racional (e, é claro, vice-versa). Usamos os nossos critérios de aceitabilidade racional para construir uma imagem [*picture*] teórica do ‘mundo empírico’, e então como essa imagem se desenvolve, nós revisamos os nossos próprios critérios de aceitabilidade racional à luz dessa imagem e assim por diante, e assim por diante para sempre. [...] O que estou dizendo é que devemos ter critérios de aceitabilidade racional para igualmente termos um mundo empírico [...]. [...] [E] que o ‘mundo real’ depende dos nossos valores (e, novamente, vice-versa).

Uma vez que a nossa representação e descrição do mundo dependem de nossas escolhas conceituais, o mundo e seus objetos admitem mais do que uma descrição, conforme enuncia a *segunda tese* constituinte do Realismo Interno.

Para Putnam (1981, p. 52), a descrição de um objeto ou conjunto de objetos não corresponde intrinsecamente ao objeto ou conjunto de objetos independentemente de como e por quem ela é feita. Um mesmo objeto ou situação pode ser descrito de várias maneiras diferentes, dependendo de como nós usamos as palavras para descrevê-lo e dos nossos propósitos. O objeto, ou a situação, em si, não determina o uso das palavras, mas sim o próprio uso, ou seja, a prática, como mostra o exemplo da necessidade de fazermos *convenções* exposto no capítulo anterior. Para Putnam (1988, p. 109), “[...] o ponto importante é encontrar uma descrição que nos capacite a entender os fenômenos de dentro do nosso mundo e de nossa prática, em vez de buscar uma visão do Olho de Deus.” Pode-se, portanto, prescindir da noção de verdade correspondencial, tal como defendida pelo Realismo Metafísico, como veremos a seguir.

A *terceira tese* constituinte do Realismo Interno pressupõe a possibilidade de construirmos descrições ou teorias racionalmente aceitáveis ao unirmos *coerência* e *adequação* entre as crenças teóricas e experienciais. Ou seja, entre as nossas crenças, umas com as outras, e com as experiências, tal como essas estão representadas, se encontram, no nosso sistema de crenças.

Segundo Putnam (1988, p. 115-116),

[...] a sugestão que constitui a essência do 'realismo interno' é que a verdade não transcende o uso. Proposições diferentes – em alguns casos mesmo proposições 'incompatíveis' do ponto de vista da lógica e semântica clássicas – podem ser verdadeiras na mesma situação porque as palavras – em alguns casos, as próprias palavras lógicas – são usadas diferentemente.

Por exemplo, o conectivo lógico 'ou', pode ser inclusivo ou exclusivo, dependendo do contexto em que é empregue.

A idéia apresentada na citação acima é a recusa da noção de verdade como correspondência, no sentido realista metafísico, segundo o qual as nossas palavras ou pensamentos corresponderiam aos objetos em si. A "correspondência", para Putnam (1981, p.52), é bastante diferente:

[...] um signo que é realmente empregado de um modo particular, por uma comunidade particular de usuários pode corresponder a objetos particulares *dentro do esquema conceitual desses usuários*. [...] Uma vez que os objetos e os signos estão de modo semelhante *no interior* de um esquema de descrição, é possível dizer qual corresponde a quê.

De fato, é trivial dizermos aquilo a que uma palavra se refere *no interior* da linguagem a que a palavra pertence, através do uso da própria palavra. A que se refere 'coelho'? Ora essa, a coelhos, evidentemente!

Segundo Putnam (1981, p. 53-54), quando nos referimos a coelho, estamos nos referindo a todos os seres da mesma espécie. O que determina a espécie a qual um objeto

pertence é o sistema categorial adotado pelo sujeito e não o próprio mundo, como espera o realista metafísico. Não faz sentido dizer que algo é 'da mesma espécie que' fora de um sistema categorial que diga quais propriedades são consideradas e quais não são consideradas semelhantes, características peculiares da espécie em questão.

Putnam (1981), portanto, rejeita a Teoria da Verdade como Correspondência, defendida por realistas metafísicos. Paralelamente, procura fornecer uma noção alternativa de verdade, que seja mais satisfatória que a realista metafísica e, ao mesmo tempo, consistente com o seu sistema filosófico. Putnam também pretende atingir o seu objetivo principal ao propor o Realismo Interno: preservar o Realismo do Senso Comum, sem incorrer nas mesmas antinomias enfrentadas pelo realista metafísico.

Segundo a concepção do Realismo do Senso Comum, mantemos com o mundo empírico, o mundo constituído de mesas, cadeiras etc., alguma espécie de conexão. Essa conexão seria o que nos permite representar, conhecer e falar de objetos familiares de uma forma correspondencial ao mundo empírico. Assim, apesar de Putnam negar veementemente a noção de verdade como a correspondência entre os pensamentos, palavras, teorias e um mundo completamente independente do sujeito, o mundo em si, ele não pode deixar de admitir um tipo particular de ajuste entre os pensamentos, palavras, teorias e o mundo empírico, um mundo, em parte, construído por nosso aparato perceptual e esquemas conceituais. Esse ajuste é julgado por nossos padrões de aceitabilidade racional e não por parâmetros universais e imutáveis que dizem respeito à verdade intrínseca das coisas.

Aplicando a idéia apresentada acima ao caso particular da ciência, Putnam (1981, p. 133) diz:

Se a noção de comparar os nossos sistemas de crenças com a realidade não-conceitualizada para ver se eles se correspondem não faz sentido, então a afirmação de que a ciência procura descobrir a verdade não pode significar mais do que a ciência procura construir uma descrição do mundo que, no limite ideal, satisfaz certos critérios de aceitabilidade racional. Que a ciência procura construir uma descrição do mundo que é verdadeira é em si mesma uma afirmação verdadeira, uma afirmação verdadeira formal e quase vazia; aos objetivos da ciência é dado conteúdo material apenas pelos critérios de aceitabilidade racional implícitos na ciência. [...] a verdade não é o fundo da questão: a própria verdade obtém a sua vida de nossos critérios de aceitabilidade racional, e esses são aquilo para o qual nós devemos olhar se desejarmos descobrir os valores que estão realmente implícitos na ciência.

Putnam (1981, p. 133) afirma que “[...] os procedimentos pelos quais nós decidimos sobre a aceitabilidade de uma teoria científica baseiam-se na teoria científica como um todo exibir ou não certas ‘virtudes’.” Em outras palavras, o critério pelo qual decidimos se uma teoria é aceitável racionalmente ou não está relacionado a certas “virtudes” da teoria, como exatidão lingüística, conteúdo empírico, coerência externa, poder explicativo, poder preditivo, abrangência e simplicidade, não se a teoria corresponde ou não à realidade independentemente da mente.¹⁴

¹⁴ Mario Bunge (1974, p. 131-144) apresenta uma taxonomia dos possíveis critérios de aceitabilidade racional ou, como ele os denomina, “desideratos da teoria científica”. Esses desideratos, segundo Bunge, podem ser tipologicamente divididos em:

(a) *Requisitos sintáticos*: (1) Correção sintática – as proposições de uma teoria devem ser bem formadas e mutuamente coerentes, a fim de que seja possível manipulá-las logicamente, de que seja significativa e que se refira a um domínio definido de fatos; (2) Sistemática ou unidade conceitual – uma teoria deve ser um sistema conceitual unificado, para que os testes empíricos e teóricos de qualquer de suas partes sirva para a teoria como um todo, ou seja, que estes testes possam corroborar ou falsificar a teoria em geral;

(b) *Requisitos semânticos*: (3) Exatidão lingüística – requer-se o mínimo de ambigüidade, imprecisão e obscuridade dos termos para que seja assegurado a interpretabilidade empírica e a aplicabilidade da teoria; (4) Interpretabilidade empírica – as proposições de uma teoria deve estar em certa conformidade com os fatos empíricos observáveis; (5) Representatividade – as teorias devem procurar oferecer descrições e explicações da realidade; (6) Simplicidade semântica – é desejável que se economizem pressuposições desnecessárias para a teoria;

(c) *Requisitos epistemológicos*: (7) Coerência externa – a teoria deve ser coerente com o corpo de conhecimento aceito. Assim, obterá apoio não só de seus próprios resultados, mas também do que é estabelecido como conhecimento; (8) Poder explicativo – a teoria deve resolver os problemas propostos, explicando os fatos da maneira mais precisa possível; (9) Poder de previsão – a teoria deve ser capaz de prever os fatos conhecidos que ela pode explicar, mas também, se possível, prever fatos novos e insuspeitos; (10) Profundidade – é desejável que as teorias sejam mais do que um simples sumário de observações, que elas sejam capazes de se aprofundarem além da simples aparência. Mesmo que, para isso, apostem em entidades e fatos não observados (mas escrutáveis) a fim de explicar satisfatoriamente o observável; (11)

Segundo Putnam (1981, p.134),

[...] se considerarmos o ideal de aceitabilidade racional que é revelado ao se olhar para as teorias que os cientistas e as pessoas comuns consideram racional aceitar, veremos que o que nós estamos procurando fazer em ciência é construir uma representação do mundo que tem as características de ser instrumentalmente eficaz, coerente, abrangente e funcionalmente simples.

A razão pela qual procedemos dessa forma está, de acordo com Putnam (1981, p.134), relacionada à nossa idéia de “prosperidade cognitiva humana” e “prosperidade humana como um todo”. Para Putnam (1981, p.134),

[...] se o realismo metafísico estivesse certo, e se fosse possível ver o objetivo da ciência simplesmente como a tentativa de conseguir que o nosso mundo nocional ‘correspondesse’ ao mundo em si mesmo, então se poderia argumentar que nós estamos interessados em coerência, abrangência, simplicidade funcional, e eficácia instrumental apenas porque esses são os instrumentos cuja finalidade é levar a essa ‘correspondência’. Mas a noção de uma correspondência

Extensibilidade – diz respeito à possibilidade de expansão da teoria para abranger novos domínios, tornando-a mais rica; (12) Fertilidade – a teoria deve ser capaz de guiar novas pesquisas e propor novas idéias, experimentos e problemas tanto em seu campo, quanto em outros; (13) Originalidade – é desejável que a teoria seja nova e audaciosa em relação às suas rivais, o que a torna mais interessantes que as suas competidoras;

(d) *Requisitos metodológicos*: (14) Escrutabilidade – não só as proposições da teoria devem ser abertas à investigação empírica, testabilidade e possíveis correções, mas também os seus próprios pressupostos metodológicos; (15) Refutabilidade – a teoria científica deve ser corrigível, deve ser possível imaginar casos ou circunstâncias em que ela possa ser refutada, falsificada; (16) Confirmabilidade – a teoria deve concordar com os fenômenos observacionais ao quais diz respeito, a fim de ser confirmada e aceita; (17) Simplicidade metodológica – requer-se da teoria simplicidade metodológica, de modo que essa possa tecnicamente ser submetida a provas empíricas. Aquela teoria que, no momento, ainda não pode ser testada empiricamente deve, pelo menos, ser passível de ser testada após um aperfeiçoamento dos meios técnicos;

(e) *Exigências filosóficas*: (18) Nível de parcimônia – a teoria deve ser funcionalmente simples, evitar os postulados que não sejam de fato necessários, não recorrer a níveis mais altos se os mais baixos são suficientes e também não passar a níveis distantes sem os intermediários; (19) Justeza metacientífica – a teoria deve ser compatível com os princípios metacientíficos, como os postulados da legitimidade, racionalidade; (20) Compatibilidade de cosmovisão – a teoria deve ser coerente com as concepções de mundo e teorias científicas em geral que são predominantes no círculo científico. As teorias científicas devem controlar e enriquecer umas às outras.

Outros critérios ainda podem ser citados, como a inteligibilidade (cabe lembrar que a intuitibilidade parece ser uma característica inteiramente subjetiva), elegância (a beleza de uma teoria pode estar relacionada a sua boa organização lógica, originalidade e até ao nosso interesse pelo assunto), utilidade prática (a aplicabilidade de uma teoria além de servir aos fins práticos convenientes pode servir de indício, para alguns, de sua verdade ou proximidade da verdade), caráter operacional (a “definibilidade” de todos os conceitos em termos de operações efetivas), alta probabilidade (uma alta probabilidade *a priori* pode tornar a teoria desinteressante), causalidade (pode ser entendida como um certo determinismo), simplicidade em geral (a despeito das vantagens de uma teoria mais simples, às vezes é indispensável para a ciência a complexidade) etc..

Muitos desses critérios estão inter-relacionados e alguns deles são incompatíveis entre si, de modo que o cientista e/ou epistemólogo não pode mantê-los simultaneamente.

transcendental entre nossa representação e o mundo em si mesmo [como já vimos] é sem sentido.

Como o texto acima sugere, para o realista interno, ao contrário do que para o realista metafísico, a noção de verdade é radicalmente epistêmica. A 'verdade' está intimamente associada às noções de justificação e aceitabilidade racional.

Mas, a noção de verdade requer um tipo de estabilidade que extrapola as exigências da justificação racional. Assim, Putnam não identifica a verdade com as noções de justificação ou aceitabilidade racional. A aceitabilidade racional, ao contrário da verdade, é temporizada, instável e relativa a um sistema de crenças. A verdade como justificação é descartada, dada a instabilidade dos nossos padrões de justificação. Segundo Putnam (1983, p. xvi-ii), não haveria possibilidade de se especificar, de um modo efetivo, as condições de justificação para todas as proposições. A noção de verdade como justificação sugere a possibilidade de haver algo como *justificação conclusiva* mesmo para sentenças empíricas, o que Putnam não aceita. Para ele (1981, p. x), “[...] a relação entre aceitabilidade racional e verdade é uma relação entre duas noções distintas. Uma afirmação pode ser racionalmente aceitável *em um dado momento*, mas não ser verdadeira; e esta intuição realista será preservada em minha abordagem.” Por isso, Putnam considera que a verdade pode ser melhor compreendida se levarmos as noções de justificação e aceitabilidade racional a seus limites ideais. Assim, segundo Putnam (1983, p. xvii), podemos pensar na verdade como uma justificação racional idealizada, em oposição à justificação com base na evidência atual. Desse modo, a idealização da aceitabilidade racional nos garantiria a estabilidade requerida pela noção de verdade.

Nas palavras de Putnam (1981, p. 49-50),

'Verdade', em uma visão internalista, é algum tipo de aceitabilidade racional (idealizada) – algum tipo de coerência ideal de nossas crenças com cada outra e com nossas experiências *como essas experiências são elas próprias representadas em nosso sistema de crenças* – e não correspondência com os 'estados de coisas' ['states of affairs'].

Ainda segundo Putnam (1981, p.55),

As nossas concepções de coerência e aceitabilidade são, do ponto de vista que eu devo desenvolver, profundamente interligadas com a nossa psicologia. Elas dependem de nossa biologia e cultura; elas não são de modo algum 'livres de valor'. Mas elas *são* nossas concepções, e elas são concepções de algo real. Elas definem um tipo de objetividade, *objetividade para nós*, mesmo que não seja a objetividade metafísica da visão do Olho de Deus. Objetividade e racionalidade, humanamente falando, são o que nós temos; elas são melhores do que nada.

Em linha com as observações precedentes, Putnam (1981, p. 56) afirma que

[...] as duas idéias-chave da teoria da verdade como idealização são (1) que a verdade é independente da justificação aqui e agora, mas não independente de *toda* justificação. Alegar que uma proposição é verdadeira é alegar que ela pode ser justificada. (2) espera-se que a verdade seja estável ou 'convergente'; se tanto uma proposição quanto a sua negação pudessem ser 'justificadas', mesmo se em condições tão ideais quanto se possa esperar, não haveria sentido em pensar nas proposições como tendo um valor de verdade.

Para Putnam (1981, p. 55), nós falamos *como se existissem* 'condições epistêmicas ideais'. Consideraríamos um enunciado como verdadeiro se ele fosse justificado sob tais condições. Não podemos atingir condições epistemicamente ideais, pelo simples fato de serem ideais, e nem mesmo podemos estar certos de que nos aproximamos delas. Apesar disso, talvez possamos, em um certo sentido, nos aproximar delas num grau muito elevado, dada a possibilidade de existência de condições epistêmicas melhores e piores.

Conforme admite o próprio Putnam (1983, p. xvii-iii), deixar de identificar a verdade com justificação para identificá-la com justificação idealizada pode parecer não resolver o problema da impossibilidade de se especificar quais são as condições de justificação. Isso porque as condições epistêmicas são revisáveis à medida que o nosso conhecimento aumenta. Como diz Putnam (1983, p. 85-86),

[...] as condições de justificação de sentenças mudam quando o nosso corpo total de conhecimento muda e não podem ser consideradas como definitivamente fixas. Nós não apenas podemos descobrir que as afirmações que agora consideramos justificadas são falsas, mas podemos até mesmo descobrir que os procedimentos que consideramos justificatórios não o são, e que procedimentos de justificação diferentes são melhores. Exatamente como no caso da 'teoria nova da referência', algo que passa pelos testes atuais como ouro pode vir a não ser realmente ouro (e os testes atuais para ouro podem vir a ser testes ruins, porque eles pressupunham a teoria errada), assim uma afirmação que é atualmente 'justificada' pode vir a não ser verdadeira, e o teste que nos levou a acreditar que a afirmação era justificada pode vir a ser um teste ruim.

Para Putnam, apesar de as condições de verdade e afirmabilidade não serem passíveis de uma análise que permita determiná-las, fixá-las, inequivocamente, nós podemos apreendê-las pela aquisição da prática.

Como Dummett, Putnam (1983, p. xvi) também considera

[...] a aprendizagem de uma linguagem como a aprendizagem de uma prática [...] o conhecimento de um falante de sua língua nativa consistindo no conhecimento implícito das condições sob as quais as sentenças daquela linguagem são *afirmáveis* [...]

[...] conhecer as condições sob as quais as sentenças sobre, digamos, mesas, são verdadeiras é conhecer a que 'mesas' se refere.

Para ilustrar este ponto, Putnam (1983, p. xvii) sugere que consideremos a sentença

[...] 'Há uma cadeira em meu escritório agora.' Sob condições epistêmicas suficientemente boas, qualquer pessoa normal poderia verificar isso, onde condições epistêmicas suficientemente boas poderiam, por exemplo, consistir em se ter uma boa visão, estar em meu escritório agora com a luz acesa, não ter tomado um agente alucinógeno etc.. Como eu sei que *estas* são condições melhores para esse tipo de julgamento do que as condições sob as quais alguém não tem uma boa visão, ou que está olhando para o cômodo de uma grande distância através de um telescópio, ou condições nas quais alguém tomou LSD? Em parte por saber como a conversa desse tipo opera (qual é o jogo da linguagem, no sentido de Wittgenstein), e em parte por ter uma grande quantidade de informação empírica. Não há uma regra geral única ou um método universal para saber quais condições são melhores ou piores para justificar um julgamento empírico arbitrário.

"A impossibilidade de formalizar as condições de assertibilidade para sentenças arbitrárias é exatamente a impossibilidade de formalizar a própria racionalidade humana", diz Putnam (1990, p. 115).

Essa noção realista interna de verdade como a idealização da aceitabilidade racional é, admitidamente por Putnam, imprecisa – afinal, o que se está entendendo por idealmente justificado? Isso requer de Putnam uma explicação. Ele (1981) esclarece que não pretende fornecer uma definição formal de verdade, mas simplesmente dar uma elucidação informal dessa noção.¹⁵ Mesmo porque o primeiro empreendimento dificilmente – se é que possível – teria êxito, dada a própria natureza da verdade. Segundo a perspectiva realista interna, a noção de verdade, como qualquer outra, é aprendida pela prática, envolvendo aspectos humanos. Como tal, diz Putnam (1983, p.xvii), “[...] a ‘verdade’ (justificação idealizada) é tão vaga, relativa ao interesse e sensível ao contexto, quanto *nós* somos.” Isso explica a imprecisão da noção por ele apresentada.

Segundo Putnam (1983, p. xviii),

Nós realmente aprendemos que em certas circunstâncias espera-se que aceitemos ‘Há uma cadeira em minha frente’ (normalmente). *Mas supõe-se que usemos nossa cabeça.* Podemos nos recusar a aceitar que ‘Há uma cadeira em minha frente’ mesmo quando nos parece exatamente como se houvesse uma cadeira em minha frente, se nossa inteligência geral gritar ‘despreze’ [‘override’]. A impossibilidade (na prática, pelo menos) de formalizar as condições de afirmabilidade para sentenças arbitrárias é exatamente a impossibilidade de formalizar a própria inteligência geral.

Se a afirmabilidade (no sentido de afirmabilidade *garantida*) não é formalizável, a afirmabilidade garantida idealizada (verdade) é, então, menos ainda, porque a noção de condições epistêmicas melhores e piores (para um julgamento particular) das quais ela depende é revisável na medida em que nosso conhecimento empírico aumenta. Que é, entretanto, uma noção significativa; que *há* condições epistêmicas melhores e piores para a maioria dos julgamentos, e um fato da questão [*fact of the matter*] com relação ao qual o veredicto seria, se as condições fossem suficientemente boas, um veredicto em relação ao qual a opinião ‘convergiria’ [entre si, para o mesmo ponto,] se nós fôssemos razoáveis, é o centro de meu próprio ‘realismo’. É um tipo de realismo, e eu quero realmente dizer que é um tipo *humano* de realismo, uma crença que há um fato da questão com relação ao qual é corretamente afirmável para nós, em oposição ao que é corretamente afirmável a partir da visão do Olho de Deus, tão caro para o realista metafísico clássico.

¹⁵ Uma teoria é verdadeira, ou seja, idealmente justificada, segundo o Realismo Interno, se ela, por exemplo, puder satisfazer, do melhor modo possível, todos os critérios relevantes para que uma teoria seja aceita racionalmente; se ela puder passar por todos os testes imagináveis e, ainda assim, ser corroborada; se todos os experimentos possíveis a confirmarem etc.

O realismo interno, como vimos acima, abandona o sonho da Teoria Verdadeira Única, a visão do Olho de Deus – *quarta tese* do Realismo Interno – como garantia do conhecimento genuíno. Em vez disso, abraça as teorias da *justificação como coerência epistêmica máxima* e da *verdade como idealização da aceitabilidade ou justificação racional*.

A idéia básica da Teoria Coerencial é que não podemos “sair” do nosso melhor sistema de crenças para ver se ele corresponde ao mundo. Testamos a verdade de nossas crenças à luz de outras crenças. A verdade de uma proposição consiste em essa pertencer a um conjunto de proposições ou corpo teórico consistente, coerente e dotado de outras “virtudes” ou critérios de aceitabilidade racional relevantes.

Segundo Putnam (1981), uma vez que as nossas concepções de coerência e aceitabilidade racional são produtos de nossa experiência limitada e de nossa biologia falível, é de se esperar que necessitem, de vez em quando, de revisão à luz de inesperadas experiências e inovações teóricas, como já foi dito. Putnam, porém, não considera (ou quer considerar) essa revisão como ilimitada, apesar da dificuldade em estabelecer quais seriam os limites. Porque considerar que nenhuma afirmação é imune à revisão significaria dizer que para toda afirmação haveria circunstâncias em relação às quais seria racional rejeitá-la. O que facilmente seria falsificado com casos como o seguinte: sob quais circunstâncias, afinal, seria racional aceitar que ‘Todas as afirmações são falsas.’? Apesar de não podermos estabelecer quais seriam os limites dessa revisão e do fato de as afirmações em geral não terem a estrutura peculiar da afirmação exemplificada acima, reconhecer que há um limite para a revisão é muito importante para Putnam. Isso porque ele pretende salvar a noção de

racionalidade. Se tal revisão fosse ilimitada “[...] nós não mais teríamos um conceito de qualquer coisa a que pudéssemos chamar *racionalidade*” (p. 83-84).

O Realismo Interno de Putnam (1981), “[...] assume uma noção *objetiva* de aceitabilidade racional.” (p. 123). “Se a nossa ‘objetividade’ é objetividade humanamente falando, ainda é objetividade suficiente.” (p. 168). Por ser um “tipo *humano* de realismo”, a *quarta tese* realista interna diz que não existe tal coisa como a visão do Olho de Deus que garantiria a imparcialidade do conhecimento genuíno. O que existe é o ponto de vista falível humano, diz Putnam (1981, p. 50). Não existe a objetividade metafísica do Olho de Deus, mas uma espécie de ‘objetividade para nós’.

As teses constituintes do Realismo Interno, tal como apresentadas acima, levaram críticos a classificá-lo como uma versão radical do *Relativismo*. Putnam (1981, p. 54-56) não aceita tal crítica, salientando não defender, por exemplo, que qualquer descrição da realidade ou teoria deve ou pode ser aceita, que tudo o que existe é apenas discurso. Para serem aceitas, racionalmente, as nossas descrições e teorias devem passar por restrições experienciais e teóricas. No entanto, em algumas ocasiões ao apresentar o Realismo Interno, Putnam, de fato, dá margem a essas críticas. Consideremos as seguintes passagens (algumas dentre várias semelhantes) de Putnam (1981, p. 49; 50; 52):

[a pergunta] *de quais objetos o mundo consiste?* é uma questão que apenas faz sentido se perguntada *dentro* [*within*] de uma teoria ou descrição [do mundo que diga quais objetos constituiriam o mundo].

Não existe um ponto de vista do Olho de Deus que possamos conhecer ou imaginar proveitosamente; há apenas os vários pontos de vista de pessoas reais refletindo vários interesses e propósitos que as suas descrições e teorias servem.

[...] um signo atualmente empregado de um modo particular, por uma comunidade particular de usuários, pode corresponder aos objetos particulares

dentro do esquema conceitual desses usuários. Os 'objetos' não existem independentemente dos esquemas conceituais. Nós recortamos o mundo em objetos quando introduzimos um ou outro esquema de descrição.

Afirmações como essas, de cunho relativista, são refreadas por Putnam. Para ele (1981, p. 54):

[...] os próprios objetos são tanto construídos quanto descobertos, tanto produtos de nossa invenção conceitual quanto do fator 'objetivo' da experiência, o fator independente de nossa vontade [...].

[...] O Internalismo não nega que haja *inputs* experienciais no conhecimento; o conhecimento não é uma estória sem restrições a não ser a coerência *interna*; mas nega que haja quaisquer *inputs* que não sejam eles próprios em alguma medida formados por nossos conceitos, pelo vocabulário que nós usamos para os relatar e descrever, ou quaisquer *inputs* que admitam apenas uma descrição, independente de todas as escolhas conceituais.

No entanto, mesmo nestas citações o elemento relativista é facilmente distinguível. Nesse sentido, Kevin Kelly, Cory Fuhl & Clark Glymour (1994, p. 133) estão corretos ao afirmar que Putnam incorpora

[...] a distinção de Kant entre o mundo-em-si e o mundo da experiência. O mundo-em-si [independente do sujeito, incognoscível e inefável] não vem pré-dividido em indivíduos e relações distintos [porque isso depende do sujeito: os aparatos perceptual e conceitual do sujeito é que o fazem perceber e classificar os objetos, individualizando-os.], assim, a referência e a verdade não fazem sentido em relação a ele. Mas relativas aos aparatos conceitual e perceptual do observador, a verdade e a referência são possíveis.

Em suma, não há como falar de verdade do mundo-em-si. Só faz sentido falarmos de verdade a partir de possibilidades epistêmicas (ideais).

Putnam (1988, p.110-1) não nega a existência de uma espécie de relatividade conceitual e de critérios avaliativos (da mesma forma que a relatividade metodológica também reconhecida por Putnam). O *Relativismo Conceitual*, apresentado no capítulo anterior, no entanto, não é um relativismo segundo o qual não há nenhuma verdade a ser

descoberta. Nessa perspectiva entende-se que a verdade é “descoberta” pela *convenção*, por *consenso racional*.

Réplicas como as citadas acima podem ser, e efetivamente são, rejeitadas por defensores aguerridos do Realismo Metafísico como Michael Devitt, por exemplo, que julgam insuficiente a distância que Putnam procura impor entre o Realismo Interno e o Relativismo. De fato, a caracterização de verdade de Putnam, por exemplo, é, em grande parte, indistinguível daquelas apresentadas por algumas formas de relativismo. Isso dá a impressão de que Putnam contribui demais para teorias como o relativismo extremo, apesar de seu esforço em mostrar o contrário, conforme veremos posteriormente. Nossa intenção é averiguar, no decorrer do capítulo seguinte, algumas das razões que norteiam a persistência das críticas ao Realismo Interno.

4.1 Realismo Metafísico versus Realismo Interno

Putnam (1981, p. 14-15) utiliza o argumento dos cêndros em um barril, conforme vimos no Capítulo II, para criticar algumas das contradições presentes no Realismo Metafísico. No entanto, Devitt & Stercity (1987, p. 207), defensores da perspectiva realista metafísica, criticam esse argumento.

O argumento dos cêndros em um barril sugerido por Putnam (1981, p. 14-15) é transcrita, exatamente, por Devitt & Stercity (1987, p. 207) da seguinte maneira: “Se você insere um cêndro em um barril, não poderá pensar ou dizer que o era. Logo, você não poderia ser um cêndro em um barril.”

Capítulo 4

A fortuna crítica do Realismo Interno e respectivas respostas de Putnam

Apresentamos no capítulo anterior, de forma sumária, o Realismo Interno proposto por Putnam como alternativa ao Realismo Metafísico por ele criticado. No presente capítulo analisaremos, na primeira seção, algumas das críticas que Devitt – um realista metafísico – dirige ao Realismo Interno putnamiano, bem como as respectivas respostas de Putnam a essas críticas. Na segunda seção, expomos o debate entre o Relativismo Radical – representado por Rorty – e o Realismo Interno proposto por Putnam.

4.1 Realismo Metafísico *versus* Realismo Interno

Putnam (1981, p. 14-15) utiliza o argumento dos cérebros em um barril, conforme vimos no Capítulo II, para mostrar uma das contradições presentes no Realismo Metafísico. No entanto, Devitt & Sterelny (1987, p. 207), defensores da perspectiva realista metafísica, criticam esse argumento.

O argumento dos cérebros em um barril sugerido por Putnam (1981, p. 14-15) é transcrito, resumidamente, por Devitt & Sterelny (1987, p. 207) da seguinte maneira: “Se você fosse um cérebro em um barril, não poderia pensar ou dizer que o era. Logo, você não poderia ser um cérebro em um barril.”

Segundo Putnam (1981), a razão pela qual se pode afirmar que “se você fosse um cérebro em um barril, não poderia pensar ou dizer que o era” é que os cérebros em um barril não podem se referir à realidade externa, mas tão-somente a imagens aparentes na ilusão. De acordo com a concepção peculiar de referência adotada por Putnam, para se referir à realidade, os cérebros em um barril deveriam estar conectados causalmente, de um modo apropriado, a essa realidade. Isso, conforme sugere a própria fábula dos cérebros em um barril, não acontece. Mas, ainda assim, você pode pensar que você é um cérebro em um barril. Daí a conclusão de que “Você não poderia ser um cérebro em um barril.” Acontece que, na perspectiva realista metafísica, é o mundo quem determina o valor de verdade de uma proposição. A verdade de qualquer hipótese é completamente independente do sujeito e de sua relação com o mundo. Dada a distinção realista metafísica entre o que pode ser o caso e o que você pode descobrir como sendo o caso, você pode ser um cérebro em um barril sem que descubra que o é. Isso significa que, pela leitura de Putnam, da posição realista metafísica advém uma contradição: você não pode ser um cérebro em um barril e você pode ser um cérebro em um barril.

Segundo Devitt & Sterelny (1987, p. 207), o objetivo de Putnam com o seu argumento seria mostrar que a ilusão dos cérebros em um barril é impossível. Porém, acrescentam, o que aquele argumento mostra é apenas que, se estivéssemos experimentando essa ilusão, não poderíamos sequer conjecturar que o estávamos.

Ao que parece, o objetivo de Putnam com o seu argumento dos cérebros em um barril não é mostrar que a ilusão dos cérebros em um barril é impossível, mas mostrar que a ilusão dos cérebros em um barril é impossível para os cérebros em um barril. Isso porque eles não podem pensar ou se referir a cérebros e barris reais que figuram na hipótese de

sermos cérebros em um barril. Portanto, como podemos imaginar tal hipótese, não devemos ser cérebros em um barril.

Mesmo assim, Devitt & Sterelny (1987, p. 207) apresentam um argumento pretensamente análogo – com a mesma forma lógica – ao sugerido por Putnam a fim de refutar o argumento putnamiano: “Se todas as coisas fossem vermelhas, você não poderia pensar que o eram. Você pode pensar que todas as coisas são vermelhas. Logo, nem todas as coisas poderiam ser vermelhas.”

Devitt & Sterelny (1987) afirmam que o argumento acima é falacioso. Ele apenas parece válido. Na verdade, a conclusão não decorre das hipóteses. Ela pode ser falsa, mesmo sendo as hipóteses verdadeiras. Usando a regra lógica de que, sendo um argumento falacioso, todos os argumentos análogos a ele também o são, Devitt & Sterelny procuram invalidar o argumento de Putnam.

Para ser uma falácia, a conclusão do argumento sugerido por Devitt & Sterelny “Todas as coisas não poderiam ser vermelhas” deve ter o significado de “Nada pode ser vermelho”. Desse modo, tal argumento apresenta a seguinte forma lógica:

$$\begin{array}{c} A \rightarrow B \\ \neg B \\ \hline C \end{array}$$

Nesse argumento, ‘A’ representa o antecedente da primeira hipótese (“Tudo é vermelho”); ‘B’ representa o seu conseqüente (“Você não pode pensar que tudo é vermelho”); ‘ $\neg B$ ’ é a hipótese oculta, a negação do conseqüente da primeira hipótese (“É falso que você não pode pensar que tudo é vermelho”, ou seja, “Você pode pensar que tudo

é vermelho.”); ‘C’ é a conclusão, (“Tudo não pode ser vermelho”, no sentido de “Nada é vermelho.”).

Se assim for, apesar da semelhança, esse argumento não é análogo ao sugerido por Putnam, cuja forma lógica acompanha o *Modus Tollens*:

$$A \rightarrow B$$

$$\neg B$$

$$\neg A$$

Nesse argumento, ‘A’ representa o antecedente da primeira hipótese (“Você é um cérebro em um barril”); ‘B’ representa o seu conseqüente (“Você não pode pensar que é um cérebro em um barril”); ‘ $\neg B$ ’ é a hipótese oculta, a negação do conseqüente da primeira hipótese (“É falso que você não pode pensar que é um cérebro em um barril”, ou seja, “Você pode pensar que é um cérebro em um barril”); ‘ $\neg A$ ’ é a conclusão, a negação do antecedente da primeira hipótese (“Você não é (não pode ser) um cérebro em um barril.”).

Dado que os dois argumentos não são análogos, a tentativa de Devitt & Sterelny de invalidar o argumento de Putnam é infrutífera.

Para ser análogo ao argumento de Putnam, a conclusão do argumento de Devitt & Sterelny “Todas as coisas não poderiam ser vermelhas.” deveria ser entendida como “Nem tudo é vermelho” – ou seja, a negação de “Tudo é vermelho”. Nesse caso, os argumentos não seriam falaciosos, pois, evidentemente, o *Modus Tollens* é um argumento válido. Mas, isso não serviria ao propósito de Devitt, que é mostrar justamente o contrário, ou seja, que os dois argumentos são falaciosos, que não têm a forma lógica válida do *Modus Tollens*.

Corroborando esta avaliação, Crispin Wright (1994), apesar de discordar de Putnam quanto à conclusão que se deve tirar do resultado de seu argumento dos cérebros em um

barril, reconhece que tal argumento é válido. Além disso, haveria uma boa argumentação subjacente ao argumento que ajudaria na sustentação da conclusão do mesmo.

Wright (1994, p. 224) nota a existência de duas suposições subjacentes ao argumento de Putnam:

Uma é a consideração de que *esta* linguagem – a que nós estamos usando para refletir sobre essas questões – permite a caracterização homofônica das referências, condições de satisfação e condições de verdade de expressões significativas corretas dentro dela; em resumo, que essa linguagem descrita [*disquotes*]. A segunda é que a linguagem, ou simulacro de uma linguagem, que seria executada por um cérebro em um barril não poderia conter qualquer expressão referente a cérebros em um barril.

Assim, Wright (1994, p. 224) descreve o argumento de Putnam da seguinte maneira:

- (i) Minha linguagem descrita.
- (ii) Em *BIVese* [a língua dos cérebros em um barril], “cérebro em um barril” não se refere a cérebros em um barril.
E agora, aparentemente, nós podemos proceder muito diretamente. Portanto:
- (iii) Em minha linguagem “cérebro em um barril” é uma expressão significativa.
- (iv) Em minha linguagem “cérebro em um barril” se refere a cérebros em um barril – de (i) e (iii).
Conseqüentemente,
- (v) A minha linguagem não é *BIVese* – de (ii) e (iv).
Mas
- (vi) Se eu sou um cérebro em um barril, a minha língua, se existe, é *BIVese* – definição de *BIVese*.
Logo,
- (vii) Eu não sou um cérebro em um barril.

Isto parece sólido.

Para Putnam (1994b, p. 284), Wright formula, mais claramente do que ele mesmo o fez, as premissas e os passos dedutivos envolvidos em seu argumento.

Como esclarece Wright (1994, p. 234),

O ponto essencial de Putnam é muito simples: a hipótese que eu sou um cérebro em um barril, no contexto do tipo relevante de externalismo e de outros detalhes que ele fornece, é um absurdo. Porque pensá-la requer o uso de ocorrências de símbolos causalmente conectadas aos itens reais de um modo que nenhuma das ocorrências pelos cérebros em um barril, em seu cenário, pode fazer. A

possibilidade de se imaginar a hipótese implica sua falsidade, e, conseqüentemente, não apresenta ameaça cética.¹⁶

O objetivo prioritário de Putnam ao apresentar o argumento dos cérebros em um barril não é responder ou descartar a dúvida cética suscitada pela ficção modal dos cérebros em um barril: dada a nítida separação e a conseqüente lacuna existente entre o objeto de conhecimento e o sujeito conhecedor, sugerida pela perspectiva realista metafísica, “Como poderíamos saber que não somos cérebros em um barril, que os nossos sentidos não estão nos enganando?”. O seu objetivo é antes mostrar que o realista metafísico, de fato, ao postular essa nítida separação entre objeto do conhecimento e sujeito conhecedor, não pode descartar essa forma de ceticismo, a despeito de seus problemas internos – o paradoxo apresentado no início da seção pelo argumento de Putnam dos cérebros em um barril.

Putnam (1994b, p.285) diz claramente que o seu argumento dos cérebros em um barril mostra que esta forma de ceticismo funciona contra o Realismo Metafísico, mas não contra o Realismo Interno. Isso porque, do ponto de vista do Realismo Interno, a hipótese de sermos cérebros em um barril tem estatuto de mera construção lingüística. Pela ótica internalista, a verdade dessa hipótese (como de qualquer outra) deveria decorrer de sua coerência teórica interna e com o universo teórico aceito e de sua adequação com o mundo experiencial, como este se apresenta ao observador (observador aqui não deve ser entendido no sentido realista metafísico, isto é, como um espelho que reflete o mundo em si). Não havendo tal coerência e adequação, a hipótese pode ser descartada pelo realista interno.

¹⁶ Segundo Putnam (1994b, p. 285), “‘externalismo semântico’ é o jargão corrente da filosofia da linguagem para a idéia de que o significado e a referência são sujeitos às restrições causais.”

Expressando exatamente essa linha de raciocínio, Plastino (1995, p. 83) resume como, em um enfoque holístico e coerencial do conhecimento, hipóteses como a do gênio maligno cartesiano (ou dos cérebros em um barril), que põem em risco a verdade da maioria de nossas crenças, são descartadas:

[...] a hipótese cartesiana do gênio maligno está em conflito com nossas crenças mais firmes e centrais (que presumimos verdadeiras); logo, de acordo com uma concepção coerencial da justificação, não temos nenhuma razão para acreditar em sua verdade e toda razão para rejeitá-la. Em se contrapondo a nossas principais crenças e opiniões, ela nos parece irrazoável e não merece ser levada a sério, ainda que não possamos provar sua falsidade [...]. Entendemos, pois, que toda e qualquer hipótese deva ser julgada no contexto de nosso corpo total de crenças e que uma modificação desse corpo (com a inclusão ou exclusão de crenças) será considerada racional somente quando resultar num sistema com coerência explicativa máxima (ou, pelo menos, suficientemente grande), com maior abrangência, utilidade operacional, economia teórica, plausibilidade etc. [...].

O realista metafísico, ao contrário, é colocado em dificuldades pela forma de ceticismo levantada pela fábula dos cérebros em um barril porque, de seu ponto de vista, a hipótese de sermos cérebros em um barril não pode ser tão simplesmente rejeitada. Isso porque a sua verdade é completamente alheia ao sujeito e aos seus esquemas conceitual e metodológico. A verdade, na perspectiva realista metafísica, é correspondência ao mundo em si, externo e independente do sujeito.

Como diz Plastino (1995, p. 82),

Para colocar em dúvida a totalidade ou a maioria de nossas crenças e propor a suspensão do juízo, seria preciso basear-nos em razões específicas que nos fizessem duvidar, e essas razões envolveriam (num determinado contexto) certas suposições sobre nossa competência em discernir a verdade e detectar o erro.

É justamente essa suposição que está por trás da perspectiva realista metafísica, qual seja, a possibilidade de uma visão do Olho de Deus.

Putnam (1994b, p.288) apresenta outra forma de utilizar o argumento dos cérebros em um barril como um argumento contra o Realismo Metafísico, forma atribuída a Gary Ebbs:

Se admitirmos que os cérebros em um barril, como eles entendem os termos, *podem* descrever “as leis físicas fundamentais”, as “relações causais básicas” etc., embora, se nós estivéssemos presentes no mesmo mundo e interagido com o computador, os cérebros etc., em nosso modo normal, “fora de barris”, daríamos uma descrição muito diferente dos mesmos eventos – digamos, os descreveríamos então como seqüências de processamentos de dados em um computador – então nós somos conduzidos ao pensamento de que a noção de *como as coisas são* não faz sentido à parte do modo como interagimos com essas coisas. [...] Nós não somos levados a dizer, com Richard Rorty, que não há tal coisa como a descrição correta ou a verdade, exceto em um sentido emotivo [...], mas nós somos levados a concordar com Rorty que a idéia do espelho da natureza – a linguagem que é a linguagem própria da natureza, intrinsecamente, a linguagem que é “correta” por razões alheias a como nós interagimos com a natureza, aparte de como nós estamos incorporados na natureza – não faz sentido. E se [...] nós tivermos sucesso em permanecer realistas enquanto descartamos a idéia do Espelho da natureza, teremos nos tornado o que chamo de “realistas internos”.¹⁷

Certamente a reação de Devitt contra Putnam não se limita ao uso que este faz do argumento dos cérebros em um barril. Devitt (1984, p. 190) concorda com Putnam que se a referência fosse determinada apenas por restrições operacionais e teóricas, então a referência dos termos de qualquer teoria seria indeterminada. No entanto, frisa que, na versão de Realismo Metafísico que abraça, a referência não é determinada apenas por restrições operacionais e teóricas. Para o Realismo Metafísico a referência é determinada por conexões causais entre os termos e os objetos externos.

Mas, como vimos, de acordo com Putnam, a Teoria Causal da Referência não é suficiente para explicar o processo referencial a partir da perspectiva realista metafísica. O realista metafísico propõe uma teoria mágica da referência. Isso porque a referência de

¹⁷ Posteriormente, veremos mais detalhadamente quais são os pontos de acordo e de desacordo que o Realismo Interno de Putnam mantém com as formas de Realismo Metafísico e Relativismo Radical mencionadas em nosso trabalho. Isso tornará mais clara a própria caracterização do Realismo Interno e porque essa doutrina é proposta por Putnam como uma alternativa viável para a superação das dificuldades do Realismo Metafísico e da irresponsabilidade de um Relativismo Radical.

“causalmente relacionado” seria indeterminada, a menos que fosse “colada com cola metafísica”. A essa objeção de Putnam, Devitt (1984, p.191) replica que a teoria da referência funciona para “causalmente relacionado”, assim como para qualquer outro termo. Devitt sustenta que Putnam não aceita a sua explicação do processo referencial, ou seja, a explicação de como a mente interna pode se referir à realidade externa e independente da mente através de conexões causais do tipo apropriado, devido ao cultivo de pressupostos que, por sua vez, não são sustentados. Esses pressupostos deveriam, segundo Devitt, ser fundamentados racionalmente para que Putnam pudesse justificar, de forma razoável, a sua recusa de tal explicação. Mas, segundo Devitt, não o são.

De acordo com Devitt & Sterelny (1987), Putnam acredita na existência de uma lacuna intransponível, para o realista metafísico, entre o objeto do conhecimento e o sujeito conhecedor. Isso porque o realista metafísico defende a existência de uma nítida separação entre objeto e sujeito, lacuna que impõe incontornáveis problemas da referência: Como o pensamento pode fixar-se sobre os objetos fora da mente? Como a mente interna pode se referir aos objetos externos?

Esse problema, como vimos no segundo capítulo, não é resolvido pelo realista metafísico ao dizer que podemos nos referir à realidade porque mantemos conexões causais apropriadas com ela, diz Putnam (1981). O que o realista metafísico faz é apenas propor mais uma teoria. Isso não significa transpor a lacuna, tampouco explica como ela pode ser transposta. Dizer que a mente pode se referir ao que não lhe é imediatamente acessível significa atribuir-lhe poderes misteriosos: mais uma variante mágica de teoria referencial.

Devitt & Sterelny (1987, p. 207-208) resumem essa crítica de Putnam:

De acordo com Putnam, tudo o que essa teoria [a teoria causal da referência] faz é adicionar outros pensamentos *na mente*; por exemplo, o pensamento de que *a*

refere-se a x em virtude da conexão causal L . O que faz esse pensamento alcançar o lado de fora da mente para “apreender” x e a conexão causal L ?

A solução de Putnam, segundo Devitt & Sterelny (1987), é tentar escapar das dificuldades que diagnostica no Realismo Metafísico recorrendo à idéia kantiana de que o sujeito cria os seus próprios mundos (Putnam considera equivocada essa leitura do seu sistema, conforme veremos na sequência.). Essa é a idéia da imposição do sujeito sobre a realidade. O mundo, desse ponto de vista, não existe no sentido “absoluto” do Realismo Metafísico, como algo pronto e completamente independente do sujeito, mas tão-somente “relativo à teoria”. Isso faz com que o mundo a que nós desejamos nos referir seja imediatamente acessível a nossas mentes. Tudo o que existe no sentido “absoluto”, para Putnam, seria algo semelhante à coisa em si kantiana, que está além do alcance do conhecimento ou referência. Essa realidade independente, de algum modo, serviria de restrições às teorias, que devem se conformar a ela, a fim de se evitar o “vale tudo”. Essa realidade independente seria uma massa informe à espera dos recortes teóricos.

Devitt & Sterelny (1987, p. 205) dizem que

A principal fraqueza dessa metafísica repousa na idéia toda de imposição do sujeito sobre a realidade. O ato de imposição é interno à mente. Assim também o é o material sobre o qual nos impomos: o que Kant chama de “material puro das impressões sensíveis”. Assim, o resultado dessa imposição pode apenas ser interno à mente. A fala da imposição sobre o mundo deveria apenas ser uma metáfora. No entanto, a metafísica dos radicais [a metafísica de Putnam é comparada por Devitt à dos filósofos radicais da ciência, tais como Kuhn e Feyerabend] requer que nós consideremos a metáfora literalmente. Se nós o fizermos, então, ainda nos parecerá que temos o mundo externo familiar. Essa ilusão é intensificada pela idéia de que um objeto “existe relativo à teoria”, o que deveria ser apenas um modo metafórico de dizer que a teoria tem um *conceito* do objeto. Uma vez que essas metáforas são reconhecidas pelo que elas são, nós somos deixados apenas com a organização da mente e de suas experiências junto à incompreensível, e gratuitamente aceita, coisa em si. Não há, em absoluto, realmente quaisquer pedras, árvores e gatos.

Um dos motivos pelos quais Putnam é conduzido a essa metafísica desastrosa, segundo Devitt & Sterelny (1987, p. 208), é um equívoco cometido por ele no início de sua reflexão:

Nós não estamos hermeticamente presos na prisão de nossas mentes [...] O teórico causal não pensa que é o nosso *pensamento*, “*a* refere-se a *x* em virtude da conexão causal *L*”, que faz *a* referir-se a *x*. Não é nosso pensamento sobre conexões causais, mas termos essas conexões, que liga nosso pensamento ao mundo.

Acreditamos não ser esse o ponto levantado por Putnam. O que Putnam questiona é se dizer que “*a* se refere a *x* em virtude da conexão causal *L*” explica a natureza da relação causal, ou seja, se explica como a apreensão da realidade em si é feita. A resposta de Putnam é negativa. Dizer que “*a* se refere a *x* em virtude da conexão causal *L*” não explica a natureza da pressuposta relação causal existente entre os pensamentos e palavras e a realidade externa e independente do sujeito. O realista metafísico precisaria fazer um pouco mais do que isso. Ele teria que mostrar como, através de conexões causais, essa apreensão da realidade em si é feita, para daí então poder, justificadamente, dizer que tal apreensão é feita via conexões causais.

Para Devitt & Sterelny (1987), Putnam parte de uma teoria da linguagem, mais especificamente, de uma teoria da referência, para então chegar à metafísica. Em sua concepção, o procedimento deveria ser o inverso. Ao teorizar sobre a linguagem, nós não começamos com a mente vazia, mas com o que já sabemos. As nossas reflexões sobre a melhor ciência acabam nos comprometendo com a existência de muitas entidades.

Segundo Devitt & Sterelny (1987, p. 205),

[...] não há nada em nossa história intelectual que abale a confiança que nós temos *acumulado* regularmente conhecimento ao ajustar-nos ao mundo observável. Nós erramos freqüentemente o bastante sobre a *natureza* dessas entidades, mas é sobre a *sua* natureza que erramos. Nós não temos errado sobre o fato de sua existência. [Casos como o de Vulcano – planeta que se pensou existir

entre o planeta Mercúrio e o Sol – seriam raros e só mostrariam a falibilidade da ciência].

[...] nós devíamos ser suficientemente confiantes nessa metafísica para rejeitar qualquer teoria da linguagem que falhe em ajustar-se a ela.

Devitt & Sterelny (1987) acreditam sustentar uma teoria da linguagem coerente com sua perspectiva realista metafísica. Para eles, a Teoria Causal da Referência explica o processo referencial satisfatoriamente e se ajusta perfeitamente à sua visão da Verdade como Correspondência. Sendo assim, dizem que Putnam não apresentou qualquer razão coerciva o suficiente para abandonarem suas convicções realistas.

Contra estas críticas, uma das respostas de Putnam (1990, p. 85) é que

[...] [dizer que o termo] “conexão causal” é ligado à *R* por conexão causal, não por cola metafísica [...] é, de fato, o mesmo que dizer que *R* (conexão causal) é *auto-identificante*. Isso é repetir a afirmação de que uma relação pode ao mesmo tempo ser uma relação física e ter a capacidade (em outras palavras, a intencionalidade embutida) de escolher o seu próprio nome. Aqueles que acham tal história ininteligível (como eu acho) não serão ajudados por essas declarações de fé.

Além disso, para Putnam (1987), Devitt & Sterelny não deviam estar tão certos de que em sua doutrina, ao contrário do que acontece em o Realismo Interno, O MUNDO é salvo. Essa postura é associada por Putnam ao que considera uma leitura muito equivocada que os realistas metafísicos fazem do Realismo Interno.

Examinemos tais réplicas mais detalhadamente. Putnam (1981, p. xi) apresenta o Realismo Interno da seguinte maneira:

[...] devo defender uma visão em que a mente não ‘copia’ simplesmente um mundo que admite descrição por Uma Teoria Verdadeira. Mas minha visão tampouco é uma visão em que a mente *constrói* o mundo (ou o constrói sujeita a restrições impostas por ‘cânone metodológicos’ e ‘dados dos sentidos’ independentes da mente).

A metáfora hegeliana utilizada por Putnam (1981) é a de que “a mente e o mundo constróem conjuntamente a mente e o mundo.” (p. xi). A noção de mundo dependente da teoria é assim esclarecida por Putnam (1994b, p. 265):

[...] eu não acredito que os objetos são *causalmente* [grifo meu] dependentes dos usuários da linguagem. Teria ainda havido estrelas mesmo se os usuários da linguagem não tivessem evoluído, e o carvalho teria sido verde mesmo se os usuários da linguagem não tivessem evoluído. Mas não teriam existido quaisquer sentenças se os usuários da linguagem não tivessem evoluído. Teria existido um mundo, está certo, mas não teriam existido quaisquer verdades sobre o mundo. [...] Em minha visão, não há uma descrição metafisicamente privilegiada que estava esperando para ser descrita. Nós inventamos melhores e piores modos de usar palavras, nenhum dos quais é o modo próprio DO MUNDO. Mas a despeito do fato de que nenhum modo de usar palavras é o modo próprio DO MUNDO, algumas de nossas sentenças afirmam fatos, e a verdade de uma sentença fatural verdadeira não é algo que nós construímos. Nós não fazemos o mundo, mas nós ajudamos a defini-lo. A rica e sempre crescente coleção de verdades sobre o mundo é o produto conjunto do mundo e dos usuários da linguagem. Ou melhor, é o produto do mundo, com os usuários da linguagem desempenhando um papel criativo no processo de produção.

Para Putnam (1994b), devemos, de fato, preservar certas intuições realistas. O que devemos descartar é a idéia do “Espelho da Natureza”. “Negar que haja um mundo (O MUNDO) que dita para nós uma única descrição [...] não é negar que algo esteja certo com o ‘realismo’. Descartar a idéia de um mundo independente da teoria não é negar que haja um mundo.” (p. 265).

Putnam rejeita a possibilidade de o sujeito se referir ao mundo externo independentemente da mente e do discurso. Essa possibilidade, sugerida pelo realista metafísico, nada mais é do que a possibilidade de ver o mundo a partir do ponto de vista do Olho de Deus. Como o realista metafísico defende essa capacidade “misteriosa” do sujeito se referir AO MUNDO, não pode negar o que isso significa, ou seja, apostar na visão do Olho de Deus.

Assim, chegamos ao primeiro ponto: a despeito das pretensões dos realistas metafísicos, o Realismo Metafísico não assegura sequer o mundo familiar. Segundo

Putnam (1987), a sua metafísica não é problemática, mas sim a dos realistas metafísicos, uma vez que a ontologia desses impõe uma teoria de um mundo inacessível e inefável. O realista metafísico tem por ambição salvar O MUNDO, então é obrigado a conviver com as dificuldades inerentes da constituição de uma interface legítima entre o mundo independente e o sujeito epistêmico. Assim, acaba por perdê-lo completamente e até ao “mundo familiar”, composto por mesas e cadeiras. Desse modo, não é o Realismo Interno que cai no relativismo radical, em que tudo o que existe são apenas palavras, mas sim essa forma mais ambiciosa de realismo. Como diz Putnam, “O Realismo com ‘R’ maiúsculo é, infelizmente, o inimigo, não o defensor, do realismo com ‘r’ minúsculo”. (p. 17)

Quanto às máximas, apresentadas por Devitt (1984, p. 3-4), como a da precedência das questões ontológicas em relação as epistêmicas e semânticas, uma réplica possível consiste em evidenciar que, embora até possa parecer que é essa a “ordem natural das coisas”, não se pode primeiro decidir as questões ontológicas e, só depois, voltar-se para as epistêmicas e semânticas, uma vez que as primeiras não estão nitidamente separadas das segundas. Isso só faz sentido para o Realismo Metafísico porque, nessa perspectiva, pressupõe-se um ponto de vista externo, sem a agência do sujeito, que possibilitaria ao mesmo decidir-se, primeiramente, sobre as questões ontológicas, a base para o conhecimento. Mas tal pressuposição parece equívoca. Não podemos justificá-la racionalmente a partir das evidências que temos, visto que essas apóiam o ponto de vista, segundo o qual, o sujeito tem um papel decisivo na construção do mundo.

Assim, Putnam apresenta o Realismo Interno como uma visão mais plausível da realidade, explicando melhor a relação entre o mundo empírico e as teorias que pretendemos que se apliquem a ele. Além disso, o Realismo Interno evitaria as contradições

do Realismo Metafísico sem cair em um irresponsável Relativismo Extremo, conforme discutiremos a seguir.

4.2 Relativismo Radical versus Realismo Interno

Rorty (1980) critica as noções de “fundamento do conhecimento”, da filosofia como tentativa de responder ao ceticismo, de “mente interna” (totalmente separada da realidade externa), tal como concebida pela filosofia tradicional, de conhecimento representacional, de verdade objetiva e necessária. Para ele, essas noções são, particularmente, um “produto do século XVII”, que levou a filosofia a centrar-se na epistemologia. Essa imagem do século XVII da filosofia enquanto epistemologia além de estar muito “desgastada”, longe de ser necessária, é opcional.

Para Rorty (1980, p.390), a filosofia centrada na epistemologia é apenas um “episódio na história da cultura européia”. Daí advêm os traços do relativismo cultural extremado que podem ser encontrados em parcelas de sua obra: não só o que é ser racional mudaria de cultura para cultura, mas também a nossa própria noção de racionalidade seria fruto da cultura.

Putnam admite, em seu sistema, que os padrões de racionalidade variam conforme o tempo e que as noções de justificação racional e verdade estão relacionadas. Ainda assim, ele não deve ser confundido com um relativista radical. Isso porque Putnam não identifica a noção de verdade com as de justificação ou aceitabilidade racional. Ao contrário de Rorty, reserva para a verdade um papel especial: preservar a objetividade humana (objetividade ainda em um sentido bastante tradicional), ser um conceito regulador que guia (mas que,

por outro lado, também é guiado pelo) o desenvolvimento dos nossos padrões de racionalidade e justificação.

O Relativismo Radical de Rorty (1980), por sua vez, não dá margem a qualquer tentativa de preservação de alguma objetividade (no sentido tradicional) ao conhecimento. A “verdade”, em sua perspectiva, é restringida à concordância com os padrões aceitos em uma determinada época e cultura. Para Rorty, falar de nossos pensamentos ou palavras como “verdadeiros” ou como “de acordo com os fatos”, nada mais é do que “cumprimentar” a nós mesmos por nossas criações intelectuais.¹⁸

Ao renegar o Realismo Metafísico, propondo o Realismo Interno, Putnam (1978) teria, segundo Rorty (1980), se aliado a ele como um relativista. De acordo com Rorty (1980, p. 297),

O Realismo Interno [...] é a visão de que, de acordo com as nossas próprias convenções representacionais, estamos representando o universo melhor do que nunca. Mas isso, por sua vez, é apenas cumprimentar a nós mesmos por termos, digamos, inventado o termo *lítio* para representar o lítio, que não havia sido representado por todos esses anos. A diferença entre o realismo “metafísico” renegado [*recanted*] e o incontestado realismo interno é a diferença entre dizer que estamos representando com sucesso, de acordo com as próprias convenções de representação da Natureza, e dizer que estamos representando com sucesso, de acordo com as nossas próprias convenções.

Por isso, Rorty (1998b, p. 9-11) critica a necessidade sugerida por Putnam em ‘*On truth*’ de se preservar “intuições realistas”, isto é, a idéia de que existem “*truth-makers*” – algo que faz das sentenças, sentenças verdadeiras. Segundo Rorty, os “*truth-makers*” não poderiam fazer com que as sentenças fossem verdadeiras, uma vez que eles próprios não são o que são independentemente do modo de se falar.

¹⁸ Em os *Philosophical Papers* encontramos um Rorty bem mais moderado, mais preocupado com a questão da verdade, do que o Rorty do *Philosophy and the Mirror of Nature*, conforme discutiremos no capítulo 5.

Se o Realismo Metafísico é ininteligível, como acredita o próprio Putnam, diz Rorty (1998b, p. 10), “[...] não é claro que tipo de coisas restaria para servir como ‘verificadores’ [*truth-makers*’, no original].” Não lhe parece clara qual é a postura putnamiana. Afinal, de que lado estaria o Realismo Interno?

Ao propor o Realismo Interno, Putnam, de fato, não pretende juntar-se ao Relativismo Radical. O que Putnam visa é uma postura intermediária entre o Realismo Metafísico e o Relativismo Radical. Tal postura deve fazer justiça tanto ao papel do mundo quanto ao do sujeito no processo cognitivo.

Tanto Putnam quanto Rorty são críticos da filosofia tradicional, mais especificamente, da perspectiva realista metafísica que a permeia. Apesar disso, Putnam, em seu Realismo Interno, realmente mantém um lugar para a verdade. Rorty, ao contrário, pelo menos em sua fase mais radical, não reserva nenhum lugar para a verdade em sua perspectiva filosófica, a não ser como uma espécie de “concordância entre os pares culturais” ou como “cumprimento por nossas próprias criações teóricas”.

Para Putnam (1992, p. 124), “A ruína de uma descrição do mundo e das concepções de representação e verdade que essa descrição do mundo trazia, está muito longe de ser uma ruína das noções de representação e verdade.” De fato, o argumento anti-realista de Rorty é classificado por Putnam (1994a, p.297) como “terrível”. Esse argumento apresenta como premissa a idéia de que é impossível olharmos para o mundo de um ponto de vista externo e privilegiado para comparar o nosso pensamento e a linguagem com o mundo. Isso porque o único acesso que temos ao mundo é ao mundo tal como ele é representado em nossos pensamento e linguagem. Toda a idéia de que nossas palavras e pensamentos algumas vezes “concordam com” ou “correspondem a” ou “representam” a realidade externa deve ser rejeitada como totalmente vazia ou inútil. Portanto, falar de alguma de

nossas palavras e pensamentos como ‘verdadeira’ ou como ‘de acordo com os fatos’ é apenas um ‘cumprimento’ que damos às nossas próprias criações intelectuais, concluiria Rorty.

Putnam está de pleno acordo com as premissas do argumento anti-realista de Rorty citado acima. São exatamente elas que levaram Putnam a abandonar a defesa do Realismo Metafísico. Tais pontos de contacto entre esses dois autores, por vezes, tornam mais delicada a discriminação de seu significativo distanciamento. Nesse sentido, é sintomático que Rorty faça, em mais de um momento, comentários positivos a respeito do internalismo putnamiano. Essa leitura feita por Rorty, porém, não é endossada pelo próprio Putnam (1994a, p. 302-306). Putnam claramente afirma que os seus argumentos não mostram que a realidade externa não pode ser representada pela linguagem. Eles mostram que a realidade não pode ser representada tal como é em si mesma, sem empregar a linguagem, ou seja, sem a contaminação da conceitualização.

Putnam (1994a, p.297) diz:

Eu concordo com Rorty que nós não temos acesso à “realidade não-conceitualizada”. [...] Mas disso não se segue que a linguagem e o pensamento não descrevam alguma coisa externa a si mesmos, mesmo se essa alguma coisa só puder ser descrita ao ser descrita (isto é, com o emprego da linguagem e do pensamento);

Putnam (2002, p.100) também procura mostrar a incoerência, a insustentabilidade, do argumento anti-realista de Rorty, citado acima, via analogia:

Embora eu não possa ficar de fora da minha própria pele e comparar o futuro, tal como será depois de minha morte, com meus pensamentos e idéias sobre o futuro, eu não posso, por essa razão, parar de supor que há eventos que acontecerão depois que eu morrer, e, por isso mesmo, faço seguros de vida a fim de afetar o curso desses acontecimentos. Ou, para tomar outro exemplo, embora eu concorde com Rorty que eu não posso ficar fora da minha própria pele e comparar as experiências de meus amigos “como elas são em si mesmas” com os meus pensamentos e idéias sobre elas, eu continuo a simpatizar com meus amigos e compartilhar de suas alegrias e tristezas em relação a seus aborrecimentos.

Putnam (1994a, p. 299) afirma ainda que

[...] se nós concordarmos [com Rorty] que é *ininteligível* dizer, “Nós algumas vezes temos sucesso ao comparar nossa linguagem e pensamento com a realidade como ela é em si mesma”, então nós deveríamos concluir que é também *ininteligível* dizer, “É *impossível* ficar de fora e comparar nosso pensamento e a linguagem com o mundo.”

Mas dizer que “é impossível ficar de fora e comparar nosso pensamento e a linguagem com o mundo” era exatamente a premissa que dava sustentação para a conclusão do argumento de Rorty. Putnam aponta, portanto, uma incoerência na argumentação de Rorty. Se aceitarmos a conclusão do argumento de Rorty como verdadeira, a sua hipótese torna-se *ininteligível*.

Para Putnam (1994a, p.299), Rorty não devia (não poderia) estar preocupado com a falta de *garantia* de que nossos pensamentos e palavras representem coisas fora si mesmos. A crítica do próprio Rorty (1980) diz respeito à tentativa epistemológica de encontrar fundamentos, garantia para o conhecimento: a “[...] filosofia nada tem a ver com a busca de certeza” (p. 176). Então, por que Rorty ainda se incomoda com a falta de garantia a ponto de, como diz Putnam (1994a, p. 299), “[...] ao achar que a garantia é “impossível”, ele se sente forçado a concluir que nossas palavras não representam nada”? Segundo Putnam (1994a, p.300), é por conservar fortes traços de um realista metafísico desapontado que

Rorty se move de uma conclusão sobre a *ininteligibilidade* do realismo metafísico (nós não podemos ter uma garantia – de um tipo que nem mesmo faz sentido! – que nossas palavras representam coisas fora de nós mesmos) para um ceticismo sobre a possibilidade de representação *tout court*. Nós somos deixados com a conclusão de que não há modo metafisicamente inocente de dizer que nossas palavras *realmente* “representam coisas fora de nós mesmos”.

Para Rorty (1998b, p. 9-11), devemos abandonar certas intuições realistas, como a de que as sentenças “são feitas verdadeiras” por algo externo a elas mesmas. Essa “sugestão” é

dirigida especificamente a Putnam, alguém que reconhece que os objetos dependem do esquema conceitual do sujeito para ser o que são.

A resposta de Putnam (2002, p.101) é que

Por ter fracassado ao inquirir sobre o caráter da inteligibilidade que vicia o tipo metafísico de realismo que ele ataca, Rorty permanece cego ao modo no qual a sua própria rejeição do realismo metafísico compartilha da mesma inteligibilidade. [...] porque, se é inteligível dizer que nós *algumas vezes* temos sucesso em representar as coisas como elas são em si mesmas, da mesma forma é igualmente inteligível dizer que nós *nunca* temos sucesso em representar as coisas como elas são em si mesmas.

Isso porque do mesmo modo que não podemos “sair de nossa própria pele”, para usar a terminologia rortyiana, para comparar o pensamento, a linguagem, com a realidade tal como ela é em si – não podendo, portanto, representar a realidade como ela é em si mesma – também não podemos “sair de nossa própria pele” e comparar o pensamento, a linguagem, com a realidade, para concluir que nós nunca temos sucesso em representar a realidade.

Além disso, segundo Putnam (1994a, p.301),

[...] o vocabulário de Rorty contém suposições filosóficas que não se deveria aceitar. Falar de “existência independente” faz pouco sentido quando o que interessa não é nem a independência causal ordinária, nem a independência lógica ordinária. [...] a afirmação que o céu é azul é, no sentido ordinário de “independente logicamente”, independente logicamente de qualquer descrição que se pode dar de nosso uso de palavras sobre cor. Por essas razões, eu tenho, especialmente em anos recentes, procurado *não* exprimir minha própria doutrina como a doutrina da dependência do modo que as coisas são em relação ao modo como falamos. [...] Em qualquer sentido de “independente” que eu posso entender, se o céu for azul é independente do modo como nós falamos.

Neste ponto, destacamos a diferença existente entre o Realismo Metafísico, criticado por Putnam, e o realismo do senso comum, um realismo empírico, por ele admitido. Essa diferença é claramente exposta pelo próprio Putnam (1994a, p. 303) na seguinte passagem:

[...] eu tenho defendido o realismo do senso comum: o realismo que diz que as montanhas e as estrelas não são criadas pela linguagem e pelo pensamento, não são partes da linguagem e do pensamento, não obstante, podem ser descritas pela

linguagem e pelo pensamento. Há uma versão mais metafísica do realismo que tenta defender esse *insight* reformulando-o [...] o que é comum a todas as versões desse realismo mais metafísico é a noção de que há – em um sentido filosoficamente privilegiado de “objeto” – uma Totalidade definida de Todos os objetos Reais e um fato da questão [*fact of matter*] com relação ao qual as propriedades desses objetos são propriedades intrínsecas e que são, em algum sentido, perspectivais [*perspectival*].

O que a passagem acima mostra é que, de acordo com o Realismo Interno, não podemos representar as coisas como elas são em si mesmas. Isso não significa que não podemos representar coisas exteriores à própria linguagem e ao pensamento.

Segundo Putnam (1994a, p.302),

Se os usuários da linguagem não tivessem evoluído, ainda haveria existido um mundo, mas não haveria existido quaisquer *verdades*. Mas reconhecer esse fato – um fato importante – não nos obriga a dizer que o céu não é azul independentemente do modo que nós falamos. O que requer que façamos – e aqui eu concordo com Rorty – é descartar a imagem da Natureza como tendo sua própria linguagem que nos espera para ser descoberta e usada. Eu concordo com Rorty que não há uma descrição metafisicamente privilegiada que sempre esperou para ser relatada. Há muitos modos de descrever as coisas, alguns melhores e alguns piores e alguns igualmente bons, mas simplesmente diferentes, mas nenhum que seja o próprio modo da Natureza. Se eu digo, “Há uma cadeira azul em minha frente”, e minha afirmação for verdadeira, eu apenas descrevi uma parte do mundo tão verdadeiramente quanto se eu dissesse, “Há uma grande coleção de *fermions*.” Ambas as descrições descrevem o que está diante de mim; não o descreve “em si mesmo”, não porque o “em si mesmo” é um limite inatingível, mas porque o “em si mesmo” não faz sentido.

Putnam (1994a) examina ainda a crítica de Rorty ao representacionismo tradicional por um ângulo complementar. Rorty baseia-se na idéia de que, se o pensamento é constituído por representações simbólicas, então necessitaríamos postular poderes misteriosos para a mente. Precisaríamos de uma teoria mágica da referência para explicar a relação entre esses símbolos e o mundo externo. Como não se deseja invocar mágica em filosofia, parece-lhe necessário renunciar a toda idéia de representações, pensamentos, que supostamente possuiriam determinados correspondentes no mundo. Mas, de acordo com Putnam (p.307), “[...] há uma possibilidade que Rorty não observa, a possibilidade (para

emprestar uma frase de McDowell) da “representação sem representação.”” Ou seja, dizer que a linguagem e o pensamento não podem representar acuradamente a realidade tal como ela é em si, sem contaminá-la conceitualmente, não significa dizer que não possam representar ou descrever algo externo a eles próprios, apesar de serem empregados no processo de descrição e representação. De acordo com Putnam (1994a), Rorty sequer examinou a plausibilidade de uma perspectiva intermediária, entregando-se a uma posição radical, ou melhor, a “[...] um idealismo lingüístico extremo¹⁹ que balança na beira do solipsismo²⁰.” (p.306).

Para Putnam (2002, p. 101), “A verdadeira tarefa da filosofia aqui é iluminar a noção ordinária de representação (e de um mundo de coisas a ser representado), não permanecer frio em um gesto de repúdio que é tão vazio quanto o que ele repudia.”

A noção ordinária de representação a que Putnam se refere na citação acima, ao que parece, está relacionada ao realismo do senso comum por ele defendido. Ele acredita, e a grande maioria de nós certamente também, na existência de “um mundo composto por mesas e cadeiras”. Tanto é assim que nos comportamos como se existissem mesas e cadeiras. Pensamos e falamos a respeito de mesas e cadeiras. Acreditamos, pensamos e falamos a respeito de mesas e cadeiras que pertencem ao mundo empírico, que podem ser manipuladas, utilizadas, por nós. As nossas representações e descrições desses objetos serão sempre *nossas* e não uma representação e descrição de como elas são em si. E, se isso é assim, não é porque a coisa em si nos é inacessível, como já foi discutido, mas porque, segundo Putnam, não faz sentido acreditar e falar da coisa em si, uma vez que não faz

¹⁹ Putnam entende por Idealismo Lingüístico Extremo a doutrina segundo a qual só há discurso.

²⁰ Solipsismo é a doutrina segundo a qual o conhecimento deve ser fundamentado em nossas experiências internas e pessoais. Isso porque só poderíamos ter certezas em relação a essas e não teríamos como assegurar, racionalmente, que elas nos possibilitam a conhecer algo que esteja além delas.

sentido a dicotomia coisa em si/coisas para nós. As coisas que percebemos, representamos e descrevemos são sempre “coisas para nós”.

Mas, para Rorty, a grande questão do Realismo “Como a mente ou a linguagem apreende o mundo?” é um pseudoproblema – pressupõe, injustificadamente, que a mente apreende, de alguma forma, a realidade externa –, do qual o filósofo não precisa ocupar-se. Neste sentido, Rorty discorda de Putnam de que uma das tarefas da filosofia seja esclarecer a noção ordinária de representação e de um mundo a ser representado.

Putnam (1994a, p.297) concorda com Rorty que a questão ‘Como a mente, o pensamento e a linguagem capturam o mundo?’ é intrincada. No entanto, ao contrário de Rorty, não conclui que essa discussão seja infrutífera ou irrelevante. Para Putnam, questões como essa devem fazer parte da agenda do filósofo. Indiferentemente de podermos alcançar uma “solução” para essa questão, sua discussão é vista por Putnam como a fonte dos mais profundos e férteis pensamentos dos dois últimos séculos. Além disso, requer-se de uma postura filosófica responsável que ela apresente argumentos contra o que critica, não o descaso ou o abandono de argumento. Mesmo que se possa abandonar tal projeto, diz Putnam, não se pode, na perspectiva relativista radical, justificar legitimamente o abandono dizendo que de um ponto de vista coerente tal projeto é falido. Porque, de acordo com a perspectiva relativista, esse ponto de vista seria apenas um dentre muitos outros possíveis igualmente coerentes.

Putnam (1994a, p.349) afirma que Rorty estaria privilegiando uma história dentre as inúmeras produzidas pela cultura. O problema é que seu argumento contra a filosofia tradicional se apóia justamente na sua crítica a esse modo de proceder de outros filósofos.

Como vimos acima, segundo Rorty (1980), a epistemologia, como o empreendimento que nos permitiria abordar o “mobiliário do universo”, bem como explicar a nossa relação

epistêmica com ele, é uma noção opcional que se fixou graças a um dado momento do desenvolvimento histórico-cultural. Além disso, segundo Rorty, ao rejeitarmos essa tarefa da epistemologia como desnecessária e infrutífera, ela perderia a sua função. Em outras palavras, ao reconhecermos a epistemologia tradicional como uma noção opcional, desnecessária, o papel clássico da epistemologia perderia o seu sentido de ser.

O problema, segundo Putnam (1994a), é que para Rorty mostrar que a epistemologia é opcional, que suas noções de mente interna, objetividade, aceitabilidade racional, verdade etc. são, nesse sentido, “mitológicas”, utiliza-se de metafísicas alternativas ou, no jargão rortyiano, de “meta-histórias” alternativas (veja a estória dos Antipodeanos, cf. Rorty, 1980, p.70-77), apesar de freqüentemente dizer que “[...] meta-histórias – que satisfaçam intelectualmente a abordagem do mobiliário do universo, do númeno e nossa relação epistêmica com eles – são impossíveis.” (p.343). Isso, de acordo com Putnam, “[...] requer que se produza uma metafísica científica ou algo como isso. Mas, então, a filosofia seria reconstruída, não desconstruída!” (p.345).

Rorty (1980) não está disposto, nem justificado, a negar que estamos conectados ao mundo de alguma forma. Afinal, temos boas razões para acreditar nisso e nos comportarmos como tal. O caso é que, para ele, estar conectado ao mundo causalmente não significa estar conectado semanticamente. Rorty se esforça para manter a sugestão de que “[...] mesmo quando nós temos uma crença verdadeira justificada sobre todas as coisas que queremos saber, não podemos ter nada mais do que conformidade às normas do momento” (p.367). Ele endossa a posição, segundo a qual, “[...] uma verdade necessária é apenas uma afirmação que ninguém nos ofereceu quaisquer alternativas interessantes que nos levariam a questioná-la” (p.175). Para ele, mesmo as “[...] ‘percepções claras e distintas’ são sempre apelos a hábitos lingüísticos incutidos na linguagem por nossos predecessores.” (p.56).

Segundo Putnam (1995, p.74), essa noção rortyiana de que estamos conectados ao mundo causalmente, mas não semanticamente, é muito “curiosa”. Para ele (1992, p.78), apesar de filósofos como Rorty tratarem a noção ordinária de causalidade como uma noção puramente física, ela é uma “noção *cognitiva*” que depende do sujeito, como qualquer outra noção.

Para Putnam (1992, p. 47-48),

A noção de causa na linguagem ordinária é tão dependente do contexto circunscrito quanto de interesse [...] Por exemplo, se João come comidas com alto nível de colesterol por muitos anos e recusa exercitar-se, ao contrário da recomendação de seu médico e de ter sido informado de que tem pressão arterial alta, e, então, como resultado, sofre um ataque do coração, nós podemos dizer que (i) sua falta de exercitar-se e comer de acordo com uma dieta adequada causaram o ataque do coração, ou que (ii) sua pressão sanguínea alta causou o ataque do coração, dependendo do contexto e de nossos interesses.

Além disso, segundo Putnam (1992), a noção de verdade tal como entendida por Rorty – um acordo entre os pares culturais – não é clara. De maneira bastante ortodoxa, Putnam (1992, p.68) sustenta que o fato de pares culturais concordarem com um determinado julgamento, não implica, necessariamente, a verdade de tal julgamento.

Se eu digo à minha esposa “a nossa cozinha precisa de uma pintura”, o único par cultural que sabe que eu acho que a nossa cozinha precisa de uma pintura, neste caso, é a minha esposa (supondo que eu não discuta sobre a questão com ninguém mais). Em algum sentido, meus pares culturais estão de acordo: todos os meus pares culturais que atualmente sabem a respeito do meu julgamento concordam que ele é verdadeiro. Isso [por si só] significa que o julgamento é verdadeiro?

Poderia ser perguntado ainda, o que determinaria a verdade ou falsidade, ou melhor, a concordância ou discordância, com meus pares culturais a respeito de tal afirmação?

Dizer que em circunstâncias normais os membros de uma comunidade lingüística e cultural não discordam a respeito de coisas com as quais estão, através da prática, familiarizados, não é de muita ajuda. O problema apontado por Putnam (2002, p.143) é que

A junção do realismo do senso comum em relação às visões dos meus pares culturais com o anti-realismo em relação à todas as coisas não faz sentido. Se, como Rorty gosta de afirmar, a noção de um mundo objetivo não faz sentido, então a noção de “nossa cultura” não pode ser mais do que uma fantasia privada de Rorty, e, se não há tal coisa como justificação objetiva – nem mesmo de afirmações sobre o que outras pessoas acreditam –, então, a conversa de Rorty de “solidariedade” com respeito às visões de “nossa cultura” é mera retórica.

De acordo com Putnam (1995, p.75), seguir a moda e dizer, como diz Derrida, que “nada há além do texto”, só há discurso e pelo discurso; ou, ainda, como diz Rorty, que todos os nossos pensamentos são simplesmente “símbolos e sons”, que produzimos ao nos relacionar causalmente com o mundo material, ao qual nós não podemos, no entanto, nos *referir*, é uma atitude irresponsável. Isso porque, esses filósofos não exploram qualquer das alternativas filosóficas viáveis que pretendem resolver necessidades reais, tais como a necessidade de validar o conhecimento intersubjetivo. Apesar dos limites da intersubjetividade, deve-se acreditar na inquirição realizada democraticamente. Não por se acreditar que ela é infalível, mas porque é justamente através dela que se pode esperar decidir razoavelmente onde e como os nossos procedimentos precisam ser revisados. Outra necessidade real é a de tolerância e de se apoiar em compromissos existenciais que regeriam o que se pode ou deve fazer e o que não.

Em vez de buscar uma alternativa plausível, filósofos como Derrida e Rorty oscilariam, infrutiferamente, entre o idealismo lingüístico da moda e um cientificismo auto-refutante, critica Putnam. Eles não querem dizer como as coisas são e criticam outros pensadores exatamente por procederem assim. No entanto, acabam, muitas vezes, dizendo como as coisas são. Ao analisar um discurso, eles intervêm e ditam normas. Considerando que eles de fato não dizem como as coisas são, qual importância pode ter o que eles dizem? Melhor seria calarem-se. Dizer isso, notavelmente, não traz nenhuma novidade. Os grandes filósofos gregos já haviam assim respondido aos sofistas. Toda essa discussão persiste ao

longo dos séculos, dada a inexistência de argumentos definitivos contra ou a favor do ceticismo.

O surpreendente e assustador, para Putnam, é ver hoje a perspectiva cética em ascensão, ainda que a falta de certeza não seja razão suficiente para a dúvida cética. E, se a ameaça cética é assustadora, isso não se deve ao risco que coloca à posição do filósofo como “guardião da racionalidade”, como ironiza Rorty (1980), mas devido à licença que dá para a rejeição de toda idéia de justificação racional, e às suas conseqüências trágicas, como o fim das restrições teóricas e, conseqüentemente, práticas. Nas palavras de Putnam (1992, p. 132-133),

[...] *essa* visão é perigosa porque fornece ajuda e conforto para extremistas (especialmente extremistas de uma inclinação romântica) de todos os tipos, tanto da esquerda quanto da direita. O século vinte testemunhou eventos horríveis, cuja responsabilidade é tanto da extrema esquerda quanto da extrema direita.

[...] a irresponsabilidade filosófica de uma década pode tornar-se tragédia política do mundo-real de algumas décadas posteriores. Desconstrução sem reconstrução é irresponsabilidade.

Conforme Putnam (1994a, p.349), “Se tudo o que há é fala e objetos internos à fala [falantes e disposições de fala, sendo as noções de verdade ou assertibilidade garantida dispensáveis], então a idéia de que algumas descrições são ‘metafísicas’, ou ‘equivocadas’, e outras não, é em si mesma totalmente vazia.” E as conseqüências de uma conclusão como esta são amplas, inescapáveis e graves, como demonstram os efeitos práticos já mencionados.

Toda essa discussão, envolvendo perspectivas tão diversas como a realista metafísica, a realista interna e a relativista radical, culminou em um cenário novo, modificado pelo jogo de críticas e respostas. De modo que encontramos no trabalho de Field (1982) um

Realismo Metafísico enfraquecido, nos últimos trabalhos de Rorty (1991; 1998a) um Relativismo mais moderado e um aprimoramento do Realismo Interno de Putnam (1990; 1992; 1994a; 1995; 2001; 2002). Resta analisarmos se essas perspectivas “modificadas” são passíveis das mesmas críticas antes elaboradas e a elas dirigidas; se elas modificaram-se tanto a ponto de perderem a sua “característica essencial”; se o Realismo Interno, de fato, é mantido como uma postura intermediária entre o Realismo Metafísico e o Relativismo Radical. A seguir pretendemos abordar algumas dessas discussões presentes no cenário atual.

5.1 Algumas críticas de Field ao Realismo Interno e a defesa putnamiana

Identificamos dentre as várias críticas elaboradas por Field (1982) como o Realismo Interno algumas consideradas peças fundamentais de seu debate com Putnam. Essas críticas, como veremos na sequência, são muitas vezes entrelaçadas umas às outras.

A primeira crítica diz respeito ao tema central de *Reason, Truth and History* o contraste feito por Putnam (1981) entre o Realismo Metafísico e o Realismo Interno. Segundo Field (1982, p. 353), “O contraste entre essas duas perspectivas não está tão claro quanto se gostaria que fosse.” Isso porque, por exemplo, ao caracterizar o Realismo Metafísico, o que Putnam elenca como a segunda tese realista metafísica (“há exatamente

Capítulo 5

O cenário crítico corrente

No capítulo anterior iniciamos o nosso recorte do debate em que as perspectivas Realista Metafísica, Realista Interna e Relativista Radical estão envolvidas. Dando continuidade a nossa análise desse debate, na primeira seção deste capítulo, retomamos a discussão apresentando alguns pontos da análise crítica elaborada por Field ao Realismo Interno e alguns dos argumentos elaborados por Putnam em defesa do seu Realismo Interno. Na segunda seção, apresentamos Rorty como um defensor de um relativismo “moderado”, bem como, a avaliação putnamiana desta “mudança”. Por fim, examinamos a capacidade do Realismo Interno de responder aos problemas encontrados.

5.1 Algumas críticas de Field ao Realismo Interno e a defesa putnamiana

Identificamos dentre as várias críticas elaboradas por Field (1982) contra o Realismo Interno algumas consideradas peças fundamentais de seu embate com Putnam. Essas críticas, como veremos na sequência, são muitas vezes entrelaçadas umas às outras.

A *primeira crítica* diz respeito ao tema central de *Reason, Truth and History*: o contraste feito por Putnam (1981) entre o Realismo Metafísico e o Realismo Interno. Segundo Field (1982, p. 553), “O contraste entre essas duas perspectivas não está tão claro quanto se gostaria que fosse.” Isso porque, por exemplo, ao caracterizar o Realismo Metafísico, o que Putnam elenca como a segunda tese realista metafísica (“Há exatamente

uma descrição completa e verdadeira do mundo tal como ele é.”), à qual Field denomina realismo metafísico₂, não seria uma consequência da primeira tese (“O mundo consiste de uma totalidade fixa de objetos independentes da mente.”), ou realismo metafísico₁. Além disso, Field não acredita que o defensor da primeira tese deva defender, e de fato defenda, a segunda tese. Como poderia haver apenas uma completa e verdadeira descrição do modo como o mundo é, se os conceitos que usamos para descrever o mundo não são inevitáveis?

Se as teses elencadas por Putnam (1981) como as caracterizadoras do Realismo Metafísico não são inerentes a essa perspectiva, como diz Field (1982), contrapô-las com as teses do Realismo Interno mostrando os seus problemas, enquanto se apresenta as vantagens das opositoras teses realistas internas, não poderia servir como evidência da maior plausibilidade do Realismo Interno em relação ao Realismo Metafísico.

Uma modificação na segunda tese atribuída ao Realismo Metafísico, levando-se em conta que a descrição em questão trata-se de uma “descrição do mundo que usa os nossos conceitos”, não a tornaria defensável para o realista metafísico. Segundo Field (1982, p. 554),

[...] os conceitos que nós usamos agora podem não ser suficientes mesmo para uma física “completa” (para não mencionar uma psicologia “completa”, uma sociologia “completa” etc.). O máximo que poderia ser considerado como absolutamente plausível é que há, *quando muito*, uma verdadeira e completa descrição do mundo que usa os nossos conceitos. Mesmo isso, porém, teria que ser considerado muito cautelosamente, pois é óbvio que muitos conceitos correntes são vagos ou indeterminados e podem ser aplicados de modos mutuamente incompatíveis.

Field (1982, p. 554) conclui:

[...] os realistas – isto é, os realistas metafísicos₁ – não deveriam ser separados de seus oponentes devido a alguma questão sobre a existência de uma única teoria correta do mundo. [A defesa da tese de que existe] Um mundo único e independente da mente é suficiente [para se fazer tal separação].

Putnam (1990) esclarece porque caracteriza o Realismo Metafísico através da enumeração de suas principais teses. Essas teses, denominadas por Field (1982) de realismo metafísico₁ (“O mundo consiste de uma totalidade fixa de objetos independentes da mente.”), realismo metafísico₂ (“Há exatamente uma descrição completa e verdadeira do modo que o mundo é.”) e realismo metafísico₃ (“A verdade envolve algum tipo de correspondência.”), diz Putnam (1990, p. 30),

[...] foram defendidas por filósofos de todo o período histórico e pode-se pensar em um rico conjunto de idéias, doutrinas e argumentos detalhados que incorporam essas teses abstratas de diferentes maneiras.

Essas três sentenças [componentes dos realismos metafísicos *um, dois e três*.] [...] não têm, de fato, conteúdo claro à parte de seu rico contexto de idéias. O que significa falar de “objetos”, para não mencionar uma “totalidade fixa” de *todos* os objetos, à parte de uma tradição filosófica? O que significa falar de “independência da mente” à parte de uma certa controvérsia filosófica? As mentes humanas não criaram as estrelas ou as montanhas, mas essa observação simplória é dificilmente suficiente para assentar a questão filosófica *realismo versus anti-realismo*. O que significa falar de uma única “descrição completa e verdadeira de mundo”?

Segundo Putnam (1990, p. 30-31), assumindo-se o Realismo Metafísico *em seu conjunto de teses* é possível dar sentido, por exemplo, à afirmação de que “há uma única descrição completa e verdadeira do mundo”. Putnam sugere que consideremos uma linguagem ideal com um nome para cada objeto do conjunto de objetos constituinte do mundo e um predicado para cada propriedade e relação desses objetos. Apesar dessa linguagem não ser enumerável (no sentido de que não existe um número finito de objetos, propriedades e relações), ela é única (em isomorfismo) e a teoria do mundo é igualmente única. Então, o conjunto de sentenças verdadeiras que constitui a teoria do mundo é igualmente único. Por isso, “[...] o modo natural de entender o ‘realismo metafísico₂’ envolve assumir o ‘realismo metafísico₁’.” Putnam (1990, p. 31) completa:

Inversamente, se nós assumirmos que há uma teoria ideal do mundo, então a noção de uma “totalidade fixa” de todos os indivíduos e uma “totalidade fixa” de propriedades e relações desses indivíduos é naturalmente esclarecida ao se

identificar a totalidade de indivíduos com o domínio das variáveis individuais e a totalidade de propriedades e relações (de cada tipo) com o domínio das variáveis de predicado (daquele tipo) na teoria. Os realismos metafísicos *um*, *dois* e *três* não têm conteúdo baseando-se em si mesmos, um por um; cada um depende dos outros e de uma variedade de outras suposições e noções.

Assumir o realismo metafísico₁ e, ao mesmo tempo, negar o realismo metafísico₂ significa dizer que existe um mundo completamente independente do sujeito e aceitar o fenômeno da relatividade conceitual, ou seja, que pode haver mais de uma descrição (teorias com ontologias diferentes) verdadeira do mundo. Mas isso é auto-conflitante. O máximo que o realista metafísico poderia dizer é que defende a hipótese ontológica de que o mundo é constituído por uma totalidade de objetos independentes da mente e do discurso, mas que reconhece que a linguagem é relativa ao sujeito e que, nesse sentido, o sujeito pode criar diversas descrições da realidade apropriadas para os seus propósitos. Mas o realista metafísico nunca poderá dizer que essas diversas descrições são descrições verdadeiras da realidade. Pois, para uma descrição ser verdadeira, de acordo com o realista metafísico, ela deveria descrever a realidade como ela é em si, independentemente do sujeito. Além disso, qual sentido teria, para o realista metafísico, defender a existência de um mundo do qual não se pode falar ou que não poderia ser descrito? Como poderíamos nomear as diversas descrições desse mundo como descrições da realidade? Conclui-se, então, que não faz sentido, para o realista metafísico, defender a tese da Relatividade Conceitual. Se, para ele, o mundo é completamente independente do sujeito, ao falar de descrição desse mundo, entende-se que essa descrição, para ser de fato uma descrição, para ser verdadeira, deve levar em conta apenas os aspectos desse mundo. Nesse sentido, ela seria única tal como o mundo ao qual se pretende que ela se aplique. Esta discussão será retomada na sequência, ao apresentarmos a resposta de Putnam à terceira crítica elaborada por Field (1982).

Com essas explicações Putnam espera ter mostrado, primeiro, que sua caracterização do Realismo Metafísico é uma caracterização justa e plausível; segundo, que, de fato, há uma interdependência entre as teses caracterizadoras do Realismo Metafísico; e, terceiro, responder à crítica mais pontual de Field (1982, p. 553-554) de que a segunda tese não é uma doutrina defensável para o Realismo Metafísico. Desse modo, não haveria qualquer problema com o contraste feito por Putnam (1981) entre as perspectivas Externalista e Internalista, tal como ele mesmo as caracteriza.

Relacionada à primeira crítica, destacamos como *segunda crítica* dirigida por Field contra Putnam aquela relacionada à noção de verdade atribuída por Putnam ao Realismo Metafísico (ou seja, a terceira tese, segundo a qual “A verdade envolve algum tipo de correspondência entre palavras, pensamentos e objetos externos e independentes da mente.”), bem como à noção de verdade defendida por ele (a noção de verdade como aceitabilidade racional idealizada).

A noção de verdade como correspondência, segundo Field (1982, p. 554), “[...] foi amplamente defendida em anos recentes, mas também amplamente negada, mesmo por pessoas que defendem o realismo metafísico₁.”

Field (1982) cita alguns filósofos, como Stephen Leeds, para os quais a teoria da verdade como redundância – segundo a qual dizer que algo é verdadeiro nada mais é do que afirmar esse algo, cf. o conhecido exemplo de Tarski: “a neve é branca” é verdadeira se, e somente se, a neve é branca –, ou algumas variantes sofisticadas dessa, “[...] captura tudo o que há para dizer sobre a verdade, [de modo] que falar sobre “relação de correspondência” é irrelevante.” (p. 554) Para Field, os realistas metafísicos não precisam e muitos deles, de fato, não defendem essa noção de verdade como correspondência que Putnam atribui ao

Realismo Metafísico. Desse modo, o contraste feito por Putnam entre a terceira tese realista metafísica e a terceira tese realista interna só serviria aos seus próprios propósitos.

Para Field (1982, p. 554-555), a defesa da terceira tese não é necessária ao Realismo Metafísico. Ela não está em uma relação de interdependência com as outras teses realistas metafísicas. Desse modo, um ataque bem-sucedido a essa tese poderia até ser interessante (sendo que alguns realistas metafísicos a defendem), mas não implicaria, necessariamente, no fracasso da primeira tese e, conseqüentemente, do Realismo Metafísico de um modo geral, ao contrário do que deseja Putnam.

Quanto à afirmação de Field (1982, p. 554-555) de que o realista metafísico não precisa incluir entre as suas teses a Teoria Correspondencial da Verdade, bastando para ele alguma versão da Teoria da Verdade como Redundância, Putnam (1990, p. 31) explica que

Para a teoria da redundância, dizer “*P*” é verdadeiro é meramente afirmar *P*. Uma vez que a verdade não é uma propriedade nesta visão, a afirmação de que alguém pode ser um realista metafísico e ainda defender essa visão da verdade resulta na afirmação de que alguém pode dizer, “Há uma totalidade fixa de coisas independentes da mente das quais o mundo consiste” enquanto considera esse próprio dizer como verdadeiro apenas no sentido de “verdade imanente”, isto é, no sentido de que (por chamá-lo verdadeiro se indica que) é uma parte do corpo total que se aceita. É difícil ver porque tal visão deveria ser qualificada como metafísica realista.

Devitt (1984, p. 31) – um defensor típico do Realismo Metafísico –, concorda com Putnam neste respeito:

Na visão descitacional da verdade, nada há de especial com respeito a relação entre palavras e o mundo estabelecido pelo esquema de verdade que nós chamamos ‘verdade’. Por essa razão, eu não acho que a noção descitacional merece o termo ‘correspondência’. Mas, meu ponto principal é que essa noção é diferente daquela que eu chamo ‘correspondência’. Porque a minha noção vê a verdade como especial na medida em que tem um papel explicativo.

Putnam (1990), portanto, discorda de Field (1982) quanto à possibilidade do realista metafísico defender, consistentemente com sua tese fundamental, alguma das versões

minimalistas da verdade. Além disso, discorda de Field em relação à conclusão tirada por este filósofo, de que mesmo se fosse o caso da Teoria da Verdade Correspondencial (realismo metafísico₃) fracassar, isso não implicaria o fracasso do realismo metafísico₁. Putnam, como já foi mostrado anteriormente nesta mesma seção, apresenta bons argumentos concernentes à interdependência das teses caracterizadoras do Realismo Metafísico, de modo que, segundo Gutierre (1993, p. 60n), o ataque a uma dessas teses tem um “efeito amplificado”, atingindo as demais e, conseqüentemente, o Realismo Metafísico como um todo.

Após criticar a atribuição da noção de verdade correspondencial ao Realismo Metafísico, Field (1982, p. 555) passa a analisar e a criticar a noção de verdade defendida por Putnam em sua perspectiva alternativa – o Internalismo.

Field (1982, p. 556) não considera haver boa razão para igualar a verdade à aceitabilidade racional idealizada. Imagine que o número de dinossauros que existiram não ultrapasse 10^{10} . Desse modo, ou existiram exatamente zero dinossauros, ou exatamente um, ou ..., ou exatamente 10^{10} dinossauros. Sabemos que há apenas um número de zero a 10^{10} que corresponde ao número de dinossauros que existiram. Uma afirmação verdadeira sobre o número de dinossauros que existiram é aquela que corresponde ao número exato de dinossauros que existiram. Mas o que dizer da aceitabilidade racional idealizada? Se o número de dinossauros que existiram não passa de 10^{10} , o que poderia servir de evidência capaz de fazer apenas uma dessas afirmações do número de dinossauros que existiram racionalmente aceitável? Para Field (1982, p. 556),

[...] um teórico da [verdade como] redundância não aceitaria a identificação da verdade com aceitabilidade racional mais do que um teórico da [verdade como] correspondência a aceitaria. [...] [Isso porque] assumindo o esquema de Tarski “‘p’ é verdadeira se e somente se p”, apenas uma das seguintes proposições é verdadeira:

P₀: Existiu exatamente zero dinossauro.

P_1 : Existiu exatamente um dinossauro.

$P_{10^{10}}$: Existiram exatamente 10^{10} dinossauros.

Para Field (1982), “Não parece haver qualquer idealização razoável da aceitabilidade racional que alterará a situação.” (p. 556)

A resposta de Putnam (1990, p. 41) é que, de acordo com a perspectiva internalista, os objetos são dependentes da teoria (no sentido já bastante frisado de que teorias com ontologias incompatíveis podem estar corretas, serem igualmente boas em seus contextos etc.). Além disso, de acordo com Putnam (1990, p. 41),

Se os objetos são [...] dependentes da teoria, então a idéia toda de ser a verdade definida ou explicada em termos de uma “correspondência” entre itens em uma linguagem e itens em uma realidade independente da teoria tem que ser descartada. A imagem [picture] alternativa que eu proponho não é a imagem do idealismo transcendental de Kant, mas está certamente relacionada a ela. É a imagem de que a verdade não é mais do que aceitabilidade racional idealizada. Esse tipo de idealismo não é um “verificacionismo” que requer que se afirme que as proposições sobre o passado sejam entendidas de tal modo como se nós as verificássemos no futuro. Tudo o que eu exijo é que o que se supõe ser “verdadeiro” seja justificável [warrantable] com base na experiência e inteligência de criaturas com “uma natureza racional e sensível.”

Putnam (1990, p.42) continua:

[...] a imagem que acabo de esquematizar é apenas uma “imagem” [“picture”]. Se eu fosse afirmar que ela é uma *teoria*, poder-se-ia exigir que, pelo menos, eu esquematizasse uma teoria da justificação idealizada; e não penso que nós poderíamos esquematizar sequer uma teoria da justificação real (uma teoria da “natureza” da justificação), muito menos uma teoria da justificação idealizada. Por outro lado, o realismo metafísico é apenas uma “imagem”. Em um nível muito abstrato, o debate entre o realismo metafísico e o idealismo é um debate abortado. Cada um dos lados pode verdadeiramente dizer ao outro, “Você não tem uma teoria!”

[...] eu penso que a “imagem” idealista chama a nossa atenção para aspectos vitalmente importantes da nossa prática – e qual é a relevância de se ter “imagens” se nós não estamos interessados em ver quão bem elas representam o que nós realmente pensamos e fazemos? Que nós, na prática, não construímos realmente uma única versão do mundo, mas apenas um vasto número de versões (nem todas equivalentes [...]), é algo que o “realismo” esconde de nós. Que nada há de errado com os predicados vagos – o que é errado é ser muito vago em um dado contexto – é outro fato que o “realismo” ignora ou dá a falsa impressão de ignorar.

Rejeitar fatos como esses é parte do que pode ser chamado “rejeitar o ‘realismo’ em nome do espírito realista.” É minha visão que reviver e revitalizar o espírito realista é a tarefa importante para um filósofo no momento.

A *terceira crítica* de Field (1982) a Putnam diz respeito à primeira tese realista interna. A afirmação realista interna, diz Field (1982, p. 555) “[...] de que duas teorias corretas poderiam diferir em ontologia não implica a dependência dos objetos da mente ou da teoria, e não cria problemas para a teoria da verdade como correspondência.”

Do fato de que raramente se afirma existirem partes não destacadas de coelho (*undetached rabbit parts*) como se afirma existir coelhos, não significa que se nega a existência de partes não destacadas de coelhos. Então, segundo Field (1982, p. 556), “Se esse fato óbvio é tido em mente, não há claramente nenhum modo de tirar consequências anti-realistas meramente do fato de que duas teorias igualmente boas poderiam diferir em suas afirmações de existência.”

Putnam (1978, p. 132) já antecipava uma resposta a essa possível crítica (ponto que já foi abordado no segundo capítulo, dedicado às críticas de Putnam ao Realismo Metafísico e anteriormente nesta mesma seção). Aceitarmos o fenômeno da relatividade conceitual implica aceitarmos pelo menos a participação do sujeito na construção dos objetos, mesmo que esta construção não seja uma construção tal como literalmente entendida. Como poderíamos considerar que teorias com ontologias diferentes são ambas verdadeiras se, previamente, não aceitarmos que o que consideramos como objeto depende em grande parte do sujeito, de seus aparatos perceptual e conceitual?

No entanto, para Field (1982, p. 556-557), a afirmação de Putnam de que os objetos não existem independentemente de nossos esquemas conceituais pode ser encarada, quando muito, como uma metáfora:

[Putnam] *não pode* pensar que alguém literalmente criou os dinossauros ou que sua existência de anos atrás dependeu de nosso esquema conceitual de agora. Presumivelmente, parte do que permanece além da metáfora é a observação de que os nossos esquemas poderiam ter sido diferentes suficientemente para que nós não pensássemos em termos de entidades como dinossauros, mas pensássemos de fato em termos de entidades de um tipo bem diferente (talvez, partes não destacadas de dinossauros).

E conclui (p. 557): “Talvez haja uma leitura não literal da afirmação [de que ‘os objetos não existem independentemente de nosso esquema conceitual’] que não a faça trivial ou absurda e que será suficiente para os propósitos de Putnam, mas Putnam certamente não deixou claro qual é.”

Putnam (1991, p. 422-423) procura esclarecer:

Nós fazemos usos de palavras – muitos, muitos usos diferentes de palavras – e nenhum deles é meramente copiado do próprio mundo. No entanto, apesar de tudo, algumas de nossas sentenças afirmam fatos e a verdade de uma afirmação factual verdadeira não é alguma coisa que nós exatamente criamos. Pode-se dizer, não que nós construímos o mundo, mas que nós ajudamos a *definir* o mundo. A rica e sempre crescente coleção de verdades sobre o mundo é o produto conjunto do mundo e dos usuários da linguagem. Ou melhor (uma vez que os usuários da linguagem são parte do mundo), ela é o produto do mundo, com os usuários da linguagem empenhando um papel criativo no processo de produção.

Destacamos como *quarta crítica* apresentada por Field (1982) a Putnam aquela que se refere a um argumento utilizado por Putnam (1981) com o propósito duplo de descartar o Realismo Metafísico juntamente com o Relativismo Radical.

O argumento de Putnam (1981, p. xi-xii; 119-124; 127-149; 201-216) é resumido por Field (1982, p. 562) do seguinte modo: o Realismo Metafísico conduz a uma adoção da

dicotomia fato/valor. Essa dicotomia leva ao Relativismo que, por sua vez, é auto-contraditório.

Por mais estranha que possa parecer, essa estratégia, segundo Putnam (1981, p. 143), não é impossível:

[...] o realismo metafísico e o subjetivismo não são simples ‘opostos’. Hoje nós tendemos a ser tão realistas em relação à física porque vemos a física (ou alguma hipotética física futura) como a Teoria Verdadeira Única e não simplesmente como uma descrição racionalmente aceitável adequada para certos problemas e propósitos, que acabamos por tender a ser subjetivistas em relação às descrições que não podemos ‘reduzir’ à física. Tornar-se menos realista em relação à física e menos subjetivista em relação à ética são tendências inter-relacionadas.

O realista metafísico, tipicamente, distingue “enunciados de fato” de “juízos de valor”. Os enunciados de fato são aquelas afirmações que dizem respeito ao mundo como ele é em si (já que o mundo, para o realista metafísico, é completamente independente do sujeito). Os “juízos de valor”, por sua vez, são aquelas afirmações que expressam uma posição pessoal, subjetiva, sendo muitas vezes imune ao argumento racional. Os fatos correspondem à realidade objetiva enquanto os valores são subjetivos, relativos ao sujeito. Assim, por meio das práticas de investigação científica, podemos decidir, ou deveríamos poder decidir, o que é e o que não é um fato e darmos aos enunciados factuais um valor de verdade. Enquanto que os juízos de valor não podem ser analisados objetivamente do mesmo modo que os enunciados de fato.

Field (1982) concorda com Putnam que o Realismo Metafísico, nesse sentido, “conduz naturalmente” à dicotomia fato/valor. Isso porque, para Field (1982, p.562), “[...] o

¹ De acordo com Putnam (1981, p.204, xi): “O ‘Realismo’ [...] é a doutrina segundo a qual todo significado ‘factual’ de qualquer enunciado pode ser traduzido sem restrição para a linguagem da física.” Essa doutrina “[...] é a doutrina clássica (do século) mais convergindo para a Teoria Verdadeira Única.

realismo metafísico ‘conduz naturalmente’ a algum tipo de fisicalismo e é difícil ver como valores objetivos se ajustam em uma perspectiva fisicalista.”²¹

Que as pessoas possuam certos valores parece ser inegável. Mas como afirmar, na perspectiva fisicalista, que certos valores são objetivamente corretos, se as valorações são não-factuais?

Field (1982) concorda também com Putnam (1981) que essa dicotomia leva ao relativismo. Isso porque “Se as valorações não são factuais, então qual o seu *status*? [...] a melhor resposta para essa questão é [...] relativista.” (p. 562) Mas o tipo de relativismo implicado é, segundo Field (1982), “[...] uma doutrina coerente e plausível.” (p. 562) Isso porque o relativismo em questão é um relativismo sobre valores e não sobre fatos. Neste ponto é que se encontraria, segundo Field, o grande equívoco de Putnam: colocar no mesmo bojo o Relativismo sobre Valores e o Relativismo Radical do tipo de Protágoras. O Relativismo sobre Valores não pode ser acusado de ser uma doutrina auto-contraditória. Isso porque a tese do Relativismo sobre Valores não é uma afirmação valorativa, mas factual. Portanto, não há razão para concluir que essa tese é verdadeira apenas relativamente. Considera-se um fato que os valores são relativos. Ou seja, no caso do Relativismo sobre Valores não há a auto-contradição presente no Relativismo protagoriano, no qual não apenas os valores mas também os próprios “fatos” são relativos ao sujeito.

De acordo com Field (1982, p. 563),

[...] de uma perspectiva realista metafísica a verdade é factual, não valorativa: o fato que ‘Existem *leptons*’ é verdadeiro ou é idêntico com o fato que existem *leptons* (teoria da redundância) ou é um fato sobre correspondência com o mundo extralingüístico. No último caso, em que a correspondência é relevante poderia depender de quais valores epistemológicos os falantes da sentença têm, mas não dependerá dos valores serem “corretos”; assim tanto para o teórico da

²¹ De acordo com Putnam (1981, p.204; xi). “O ‘fisicalismo’ [...] é a doutrina segundo a qual todo significado ‘factual’ de qualquer enunciado pode ser traduzido sem residuo para a linguagem da física.” Essa doutrina “[...] vê a descrição *científica* [do mundo] como convergindo para a Teoria Verdadeira Única”.

correspondência quanto para o teórico da redundância, o relativismo sobre valores não implica o relativismo sobre a verdade. O relativismo sobre valores, porém, inclui um relativismo para noções epistemológicas, tais como 'justificado': dizer que uma crença é justificada é valorá-la [*to evaluate it*].

Para Field (1982, p. 564),

Como a Verdade é factual (diz respeito aos fatos), o Relativismo sobre Valores não implica o Relativismo sobre a Verdade, mas implica o Relativismo Epistemológico (Cognitivo). Isso porque as noções epistemológicas, como 'justificação', 'coerência', 'simplicidade' etc., têm muitas características em comum com noções paradigmaticamente valorativas, como 'bom', 'belo' etc.. Por exemplo, todas elas são usadas para *elogiar*.

Como diz Putnam (1981, p. 136),

As nossas concepções de coerência, simplicidade e justificação são exatamente tão condicionadas historicamente quanto as nossas concepções de amabilidade, beleza e bondade; estes termos epistêmicos figuram nos mesmos tipos de controvérsias filosóficas perenes que os termos concernentes a valores éticos e estéticos.

O Relativismo Epistemológico, acima mencionado, é, de acordo com Field (1982, p. 563),

[...] a doutrina segundo a qual as propriedades epistemológicas básicas não são propriedades como aquelas da crença *B sendo justificada*, mas, antes, tais propriedades relativas como aquelas da crença *B sendo justificada pelo sistema evidencial E*. (Um sistema evidencial é, sucintamente, um grupo de regras para determinar sob quais condições pode-se acreditar em várias coisas; uma crença é justificada, relativa a um sistema evidencial em certas circunstâncias, se as regras licenciam a crença sob aquelas circunstâncias.) Para fazer do relativismo uma doutrina acreditável, nós precisamos mostrar que todo raciocínio epistemológico legítimo pode ser reconstruído com noções relativistas e sem noções absolutas ou não-relativistas.

De acordo com Field (1982, p. 564-565),

O relativista pode dizer que uma crença é justificada relativamente ao seu sistema evidencial. Similarmente, pode admitir que uma crença seja justificada relativamente ao sistema evidencial de outro alguém. Ele, obviamente, não pode dizer que uma crença é justificada relativamente ao sistema evidencial verdadeiro, porque estaria fazendo uso de

uma noção absoluta, não-relativa. Mas por que razão ele deveria admitir que toda crença é *para ele* tão justificada quanto qualquer outra?

Para Field (1982, p. 564),

A idéia de que um relativista não pode dizer nada mais do que coisas como 'B é justificada relativamente ao meu sistema evidencial, mas não ao seu' é a base para uma das principais críticas de Putnam contra o relativismo. [Qual seria o 'peso' de uma justificação particular? Ela só serviria para licenciar o agir irresponsável. Isso porque não haveria qualquer restrição para a justificação, além da própria escolha pessoal. Qualquer coisa poderia ser "justificada", por exemplo, com base apenas em interesses pessoais.] Porém, de fato, um relativista epistemológico não é tão limitado assim.

Field (1982) não considera o relativismo epistemológico uma doutrina radical ou limitada. O relativista epistemológico pode dizer, por exemplo, que "[P] é justificada relativamente a algum sistema evidencial altamente confiável' (ou 'é justificada relativamente a todos os sistemas evidenciais altamente confiáveis', ou algo como isso)." (p. 564) Isso não o compromete com noções absolutas ou não-relativas e, ao mesmo tempo, propicia *confiabilidade* (propriedade factual) ao sistema evidencial adotado. A despeito da vagueza da noção de 'confiabilidade', Field considera que a *confiabilidade* tende a conduzir mais à verdade do que à falsidade. Além disso, apesar do relativista epistemológico estar envolvendo noções não relativas ('verdade' e 'falsidade'), isto não é objetável a ele, pois estas noções não estão sendo aplicadas às sentenças que contenham noções epistemológicas ou outras noções valorativas.

De acordo com Field (1982, p. 564-565),

[...] um relativista epistemológico não defenderá que todos os sistemas evidenciais são igualmente bons: alguns sistemas, por exemplo, são mais confiáveis do que outros. Ainda, o ponto de vista relativista é, de modo importante, diferente do ponto de vista absolutista. Porque, em primeiro lugar, a avaliação de um sistema evidencial como melhor do que outro é dependente de quais características nós valorizamos nos sistemas evidenciais e, em segundo lugar, diferentes pessoas podem diferir consideravelmente nas características que elas valorizam.

A confiabilidade não é a única característica desejável a um sistema evidencial. Pode-se querer que um sistema tenha um alto poder explicativo, por exemplo. A escolha das características que se deve priorizar nos sistemas evidenciais varia de pessoa para pessoa, de pesquisador para pesquisador. Por isso, para Field (1982, p. 565-566), o Relativismo Epistemológico é muito diferente do Absolutismo Epistemológico. Um sistema evidencial pode ser melhor do que outro para se chegar a certas metas. Mas não há o sistema melhor e tão-pouco o conjunto “correto” de metas a serem alcançadas. Assim, mesmo se nós restringirmos a nossa atenção a um certo conjunto de metas, não há razão para assumir que deve haver o sistema evidencial *melhor*, no sentido de o sistema evidencial *correto*. Por um lado, sistemas igualmente bons podem diferir em sua avaliação de algumas crenças. Por outro lado, pode nem mesmo existir sistemas evidenciais maximamente bons. Segundo Field (1982, p. 566), “Essas são possibilidades que não ocorrem a alguém quando se está pensando em termos absolutistas, em que sistemas evidenciais são ou corretos ou incorretos.”

Do ponto de vista relativista epistemológico, a epistemologia tem três tarefas principais, diz Field (1982, p. 566). Em primeiro lugar, deve-se formular, da forma mais precisa possível, uma variedade de sistemas evidenciais. Em segundo lugar, deve-se formular, também da forma mais precisa possível, uma variedade de metas desejáveis de serem satisfeitas por nossos sistemas evidenciais. Por fim, e mais importante, deve-se avaliar quão bem esses sistemas evidenciais satisfazem as metas desejáveis.

Field (1982, p. 566) ressalta que

Tal avaliação [*evaluation*] não pode ser feita de um ponto de vista epistemologicamente neutro. Isto é, a afirmação que um sistema evidencial é melhor do que outro em um certo respeito definido (e.g., confiabilidade) é uma afirmação factual e, ao fazer tal afirmação, é claro, nós usaremos o tipo de sistema evidencial que nós normalmente usamos, antes do que, digamos, um sistema evidencial contra-intuitivo. Além disso, se nós *fôssemos* usar um sistema

contra-intuitivo, sem dúvidas, obteríamos resultados absolutamente diferentes [...].

A idéia apresentada na citação acima leva, como admite Field (1982, p. 566), à asserção de que nenhuma afirmação é *realmente* justificada. Isso porque as pessoas ainda estão “sob o encanto do absolutismo epistemológico”. Para um relativista não faz sentido perguntar se uma afirmação é realmente justificada independentemente de qualquer sistema evidencial. O sistema evidencial cético é apenas um entre muitos e, para Field, é um sistema “deficiente”. Como adotar, por exemplo, o ceticismo na prática? Não agimos como céticos!

Enfim, para Field (1982, p. 567), o Relativismo implicado pela dicotomia realista metafísica fato/valor é um Relativismo Epistemológico. Além disso, os três principais argumentos elaborados por Putnam contra o Relativismo não são bons argumentos contra o Relativismo Epistemológico. Assim, fracassa a tentativa de Putnam de atingir o Realismo Metafísico ao refutar o Relativismo. Lembremos que um dos argumentos centrais de Putnam (1981), segundo Field (1982, p.562), procura mostrar que o Realismo Metafísico conduz à dicotomia fato/valor; que essa dicotomia, por sua vez, conduz ao relativismo; e que o relativismo é auto-contraditório.

O primeiro argumento de Putnam contra o Relativismo Epistemológico, segundo Field (1982, p. 567), tem por hipótese que não há fatos independentes de valores. Ou seja, pressupõe-se de antemão que o Realismo Metafísico é falso. Nesse caso, esse argumento só seria de interesse se nós estivéssemos convencidos primeiro da falsidade do Realismo Metafísico.

Putnam (1981, p. 201) resume o seu argumento contra o Relativismo Epistemológico, acima mencionada, da seguinte maneira:

[...] 'todo fato é carregado de valor e cada um dos nossos valores carrega algum fato'. [...] *fato* (ou verdade) e *racionalidade* são noções interdependentes. Um fato é algo em que é racional acreditar, ou, mais precisamente, a noção de um fato (ou de um enunciado verdadeiro) é uma idealização da noção de um enunciado em que é racional acreditar. 'Racionalmente aceitável' e 'verdadeiro' são noções que andam unidas. [...] ser racional envolve tanto ter critérios de *relevância* quanto de aceitabilidade racional e [...] todos os nossos valores estão envolvidos nos nossos critérios de relevância. A decisão de que uma imagem do mundo é verdadeira (ou verdadeira em nosso entender atual, ou "o mais verdadeira possível") e que *responde às questões relevantes* (tanto quanto nós sejamos capazes de responde-las) se apóia sobre, e revela, todo o nosso sistema de compromissos valorativos. Um ser sem valores não teria tampouco fatos.

O segundo argumento contra o Relativismo Epistemológico mostra a inconsistência em se defender veementemente um ponto de vista e, ao mesmo tempo, dizer que todos os outros pontos de vistas são igualmente bons.²² Mas, como já foi dito, para Field (1982, p. 567), um relativista epistemológico não é, necessariamente, um relativista protagoriano. Desse modo, para o relativista epistemológico nem todos os pontos de vistas são igualmente bons: alguns podem ser produtos de sistemas evidenciais confiáveis e outros não, por exemplo.

O terceiro argumento de Putnam contra o Relativismo Epistemológico resulta, segundo Field (1982, p. 567), da falta de distinção entre o Relativismo sobre Justificação (Relativismo sobre Valores) e o Relativismo sobre Verdade (Relativismo em relação aos fatos).

Putnam (1981, p. 121) afirma que "[...] se as afirmações da forma '*X é verdadeira* (justificada) *relativa à pessoa P*' são elas próprias *absolutamente* verdadeiras ou falsas, então *há*, afinal, uma noção absoluta de verdade (ou de justificação)".

²² Field reconhece que Putnam (1981) expressa algumas reservas concernentes a esse argumento. Consideremos a citação de Putnam (1981, p. 120): "Ele [o relativista] não pode evitar que você [...] diga que a visão dele não é *verdadeira para você* (ou justificada para você, ou algo como isso): mas, se ele estiver com a cabeça no lugar, pode replicar que a verdade para você é muito menos saliente (para ele) do que a verdade para ele."

Segundo Field (1982), esse argumento de Putnam funciona apenas contra o Relativismo sobre Verdade, não contra o Relativismo Epistemológico. As inserções entre parênteses do termo ‘justificação’ não são apropriadas: “[...] aplicado à justificação, o argumento apenas mostra que as afirmações sobre justificação relativa a um sistema são absolutamente verdadeiras ou falsas; e uma vez que, de um ponto de vista realista metafísico, a verdade é factual, não valorativa, isto não é problemático para o realista metafísico.” (p. 567).

Na visão de Field (1982), portanto, pode-se ser um realista metafísico₁, defender uma noção de verdade não-relativista e ser relativista em relação à justificação.

Uma das respostas de Putnam (1990, p. 32), no que concerne à afirmação de Field (1982) de que alguém pode ser um realista metafísico₁ e, ao mesmo tempo, um relativista sobre justificação (não sobre verdade), é que isso significa dizer

[...] que se pode negar que a verdade é uma propriedade, negar também que as sentenças que nós expressamos têm, em absoluto, qualquer grau objetivo de validade indutiva e, ainda, afirmar que em virtude de proferir tais *sons*, porque isso é tudo o que eles são em uma tal imagem [*picture*], como “o mundo consiste de uma totalidade fixa de objetos independentes da mente”, se tem sucesso em ser um realista metafísico. Se isso é assim fácil, por que não deveria mesmo Richard Rorty concordar em tornar-se um “realista metafísico”?

Segundo Putnam (1990, p. 32),

É apenas o comprometimento com uma ou outra imagem [*picture*] reducionista [fiscalista, fenomenalista, relativista cultural, etc.] (se a imagem é chamada de “realista” ou “anti-realista” não importa) que conduz alguém a pensar que a verdade não é uma propriedade. Mas note que a pessoa que nega fortemente que há uma propriedade tal como a verdade e que empunha sua descrição para nós a fim de chamar a nossa atenção para as suas várias atrações, como por exemplo, Richard Rorty faz em *Philosophy and the Mirror of Nature* – note que esse filósofo não reconhece que a sua imagem é apenas uma imagem, mas acredita que, em algum sentido pré-teórico profundo, a sua imagem é do modo como o mundo é. Que a verdade é uma propriedade [...] é o *insight* do “realismo” que nós não deveríamos rejeitar.

Uma vez que Field (1982) rejeita esse *insight*, apesar de dizer conservar fortes traços realistas metafísicos e chamar Putnam de um não-realista, Putnam (1990, p. 32) pergunta: “Afinal, não seria eu mais realista – embora não um “metafísico” – do que Field?”

Na próxima seção o nosso objeto de análise será a discussão mantida entre Putnam e Rorty, em especial, no que concerne à problemática da ‘verdade’.

5.2 Rorty e Putnam: a questão da verdade

Rorty (1998a) faz uma leitura muito diferente da de Putnam (1994), no que concerne ao debate realismo *versus* anti-realismo e às questões relacionadas da verdade e do representacionismo, que figuram no quadro geral das discussões filosóficas atuais.

Rorty (1998a) afirma que quase ninguém negaria a existência da verdade. No entanto, freqüentemente, é atribuída a filósofos como ele a idéia da inexistência da verdade. O motivo disso, segundo ele (1998a, p. 01), é

Porque nós aprendemos [...] a desconfiar da distinção aparência/realidade. Pensamos que há muitos modos de falar sobre o que acontece e que nenhum deles é mais próximo do modo como as coisas são em si mesmas do que qualquer outro. Não temos idéia do que “em si mesmo” supostamente significa na frase “a realidade como ela é em si mesma”. Então, nós sugerimos que a distinção aparência/realidade deve ser afastada em favor de uma distinção entre os modos de falar menos e mais útil. Mas, uma vez que a maioria das pessoas pensa que a verdade é uma correspondência com o modo como a realidade “realmente é”, elas pensam que nós negamos a existência da verdade.

Putnam (1981) também rejeita a dicotomia aparência/realidade, alegando que ela não faz sentido, pois a única realidade que temos é essa que nos aparece. Putnam, porém, não acredita que a distinção aparência/realidade deve ser substituída pela distinção entre modos

de falar mais e menos útil. Para Putnam, devemos procurar descrições da realidade que satisfaçam os requisitos internos de uma teoria consistente. Tais descrições também devem ser coerentes com as evidências experienciais. Assim, pode-se chamar “verdadeiras” as descrições que estejam de acordo com tais requisitos, ou seja, que sejam justificadas racionalmente.

Neste ponto, aparece o grande desacordo entre Rorty e Putnam. Para Rorty (1998a, p. 24),

Os filósofos que discutem a respeito da verdade têm muitas vezes esperado subscrever à nossa suposição de que, quanto mais justificação nós oferecemos a uma crença, mais provável é que ela seja verdadeira. A tentativa mais comum dessa ratificação começa por dizer que, pelo menos em algumas áreas da cultura, e, de qualquer forma, quando nós estamos interessados nos objetos físicos observáveis, as nossas predições são bem-sucedidas na medida em que se ajustam à realidade. Então, continuam a dizer que cada substituição bem-sucedida de uma crença melhor justificada no lugar de uma crença pior justificada é uma melhoria no grau de ajuste. Tal fala de “ajuste” explica um aumento na coerência entre as sentenças não-observacionais e as sentenças observacionais como um sinal de que há um ajuste mais estreito entre as primeiras [ou seja, as crenças melhor justificadas] e as coisas observadas.

Rorty (1998a) não simpatiza com essa posição. A seu ver, ela revela a prevalência das imagens realista do mundo e representacionista da mente. Rorty (1998a) continua protestando que, ao contrário do que dizem alguns de seus críticos, como o próprio Putnam, a sua visão pragmática permite-lhe chamar algumas afirmações de “verdadeiras” e outras de “falsas” (e isso sem apoiar-se nas imagens decadentes que ele critica). Isso a despeito de seus críticos dizerem que ele desvirtuou o significado dos termos “verdadeiro” e “falso”, deixando-nos sem o “substantivo” e com o meramente “estético” ou “relativista” sentido desses termos. E desabafa que “É difícil se livrar dessa acusação de “relativismo” (p. 02), mas que “[...] ninguém deveria mesmo procurar especificar a natureza da verdade.” (p. 03).

Segundo Rorty (1998a, p. 02),

[...] nós não temos outro critério para a verdade a não ser a justificação e que [...] a justificação e o melhor para se acreditar serão sempre relativos aos públicos (e aos domínios dos candidatos à verdade), tanto quanto a bondade é relativa aos propósitos e a correção [*rightness*] às situações. Admito que “verdadeiro” é um termo absoluto, mas suas condições de aplicação serão sempre relativas. Porque não há tal coisa como uma crença justificada *sans phrase* – justificada de uma vez por todas –, pela mesma razão que não há tal coisa como uma crença que pode ser conhecida de uma vez por todas, ser indubitável. Há uma abundância de crenças (e.g. “Dois mais dois é igual a quatro.”; “Aconteceu o holocausto.”) em relação às quais ninguém, com quem nos damos o trabalho de argumentar, tem qualquer dúvida. Mas não há crenças que podem ser conhecidas de modo a se tornarem imunes a toda dúvida possível.

Putnam (1994, p. 297), como visto na segunda seção do capítulo quatro, critica Rorty por este considerar questões tradicionais da filosofia (como o debate realismo *versus* anti-realismo, a existência e natureza das representações mentais etc.) como uma perda de tempo. Para Putnam, estas questões teriam conduzido aos “mais férteis e profundos pensamentos dos últimos dois séculos”. Em resposta a essa crítica, Rorty (1998a, p. 06) afirma:

[...] seria uma supersimplificação dizer que a tarefa da filosofia é fazer as pessoas pararem de pensar coisas em termos obsoletos herdados dos grandes filósofos mortos [...] Mas isso é certamente uma parte grande de seu trabalho. Se você procurar impor a terminologia aristotélica a Galileu, ou a terminologia cartesiana a Darwin, ou a terminologia da filosofia moral de Kant aos debates sobre o aborto, você estará, desnecessariamente, criando problemas para você mesmo.

Para Rorty (1998a, p. 04), deveríamos mudar a nossa concepção do que a filosofia deve fazer. Mesmo admitindo que, para isso acontecer, está em jogo não apenas alguns argumentos claros, mas também “um longo e lento processo de mudança cultural”.

No entanto, ao que parece, a atividade de alguns filósofos não trata de impor terminologias obsoletas aos problemas atuais. Trata apenas de continuar um trabalho de inquietação filosófica, digno de ser assim chamado, cujas raízes são antigas e profundas. Tal trabalho não pode ser abandonado apenas por não terem sido produzidas as respostas

desejadas, alcançados os resultados talvez esperados, ou algo desse tipo. Além disso, compare a citação de Rorty (1998a, p. 09) abaixo com a sua citação logo acima:

Argumentar que a filosofia continental deve tornar-se analítica, ou o contrário, ou que nós deveríamos reviver a teologia natural, ou a fenomenologia Husserliana, ou o essencialismo Aristotélico, é argumentar que o balanço das vantagens e desvantagens delas dita uma certa decisão.

Eu não tenho tal argumento para oferecer, ou qualquer visão sobre qual forma de filosofia deve ser considerada. Eu não vejo evidência para se dizer que a filosofia *como tal* deve ser feita histórica ou ahistoricamente, ou para dizer que uma ou outra área da filosofia é a “filosofia primeira”. [...] A tentativa de afirmar a natureza, ou a tarefa, ou a missão, da filosofia é, em geral, exatamente uma tentativa de incorporar as preferências filosóficas de alguém em uma definição de “filosofia”.

Toda essa retórica é expressiva. Mas o que Rorty, de fato, diz nas entrelinhas de suas obras? Como funciona, na prática, o que ele sugere? Não é por acaso que Putnam (2002) o chama de realista metafísico desapontado. Não diferente da tradição filosófica que critica, Rorty fornece uma doutrina um tanto quanto absolutista, que procura impor, ao contrário do que diz, as suas idéias ou, para usar a sua terminologia, as suas “preferências filosóficas”.

A “preferência filosófica” de Rorty (1998a, p. 11) dita, enfaticamente, que devemos rejeitar a idéia de que a verdade é uma meta da inquirição científica. Isso porque, ao contrário de qualquer outra meta a ser buscada, em relação à verdade, não podemos concluir que a alcançamos e nem mesmo temos sequer como saber se nos aproximamos ou nos afastamos dela. Dita também que devemos rejeitar a teoria da verdade como correspondência à realidade tal como ela é em si. Dita ainda que, apesar disso, paralelamente, não precisamos fornecer uma teoria alternativa da verdade ou apresentar uma defesa do que seria “verdadeiro”. Porque há muito menos para dizer sobre verdade do que se pensa.

Nesse sentido, para Rorty (1998a), tanto o esforço de Putnam (1981) em mostrar que a natureza da verdade é tão complexa quanto a natureza humana (daí a dificuldade, ou

quem sabe, a impossibilidade, de fornecer uma explicação satisfatória o bastante da sua natureza), quanto a sua tentativa de fornecer uma elucidação informal da noção de verdade (que nos fizesse, então, pelo menos, compreender alguns fenômenos da nossa prática cotidiana e científica) seriam uma futilidade, uma grande perda de tempo, senão uma tolice.

Putnam (1981) torna o conceito de verdade completamente epistêmico, ao fazer a “verdade” depender dos padrões de aceitabilidade racional aceitos e, ao mesmo tempo, a faz transcender as contingências de padrões temporais e espaciais, elevando-a ao limite ideal. Para Rorty (1998a, p 19), essa estratégia putnamiana é um esforço muito grande e de pouca significação. Isso porque o que significaria tudo isso na prática? Em vista desta noção de verdade, o que mudaria na prática cotidiana e científica ou no nosso entendimento dessa prática?

Segundo Rorty (1998a, p. 19),

Os pragmatistas [como ele próprio] pensam que, se algo não faz diferença na prática, não faria diferença na filosofia. Esta convicção os faz receosos em relação à distinção entre justificação e verdade, porque essa distinção não faz diferença em minhas decisões sobre o que fazer. Se eu tenho dúvidas concretas, específicas, sobre se uma de minhas crenças é verdadeira, posso resolver essas dúvidas apenas por perguntar se ela [a crença] é adequadamente justificada – por encontrar e avaliar razões adicionais pró e contra. Eu não posso ignorar a justificação e confinar a minha atenção à verdade: a avaliação da verdade e a avaliação da justificação, quando a questão é sobre o que eu deveria acreditar agora, são a mesma atividade. Se, por outro lado, minha dúvida é tão não-específica e abstrata quanto a de Descartes – é tal que eu nada posso fazer para resolvê-la – ela deveria ser descartada como “fictícia” [make-believe], conforme Peirce. A filosofia deveria ignorá-las.

Embora a noção de verdade proposta por Putnam, bem como a sua metafísica, não promova uma diferença visível na prática de um cientista, por exemplo, ainda assim, faz muita diferença na maneira dele ver o mundo. Isso, sem dúvida, pode interferir nos resultados obtidos em suas pesquisas. Imaginemos que um indivíduo x vê a realidade à maneira dos realistas metafísicos e que outro indivíduo y a veja à maneira dos realistas

internos e que eles queiram saber algo a respeito de um objeto qualquer, do lápis diante deles, por exemplo. Os procedimentos metodológicos, os critérios de avaliação etc. empregados por cada um podem não diferir. Mas, uma vez que eles têm imagens muito diferentes do que seja a realidade, o seu modo de olhar para o objeto será diferente. O próprio objeto em questão, inclusive, será diferente, de acordo com as imagens que nutrem da realidade. Essa diferença é incorporada, de alguma forma, no resultado da pesquisa desses indivíduos, uma vez que eles pesquisam objetos diferentes: no caso do realista metafísico, trata-se de um objeto que possui propriedades intrínsecas a ele, que é totalmente independente do sujeito e que, nesse sentido, de algum modo, se auto-identifica como um objeto, o lápis; no caso do realista interno o objeto em questão é, em grande parte, dependente do sujeito para ser o que é. O sujeito, através de seu sistema categorial, é quem o classifica como algo pertencente ao grupo do que denomina lápis.

Em nota, Rorty (1998a p. 19) diz que

[...] quando a questão não é sobre decidir em que acreditar agora, mas sobre explicar o que aconteceu, a distinção entre justificação e verdade é útil: nós, freqüentemente, explicamos os nossos fracassos por dizer “Eu estava absolutamente justificado em acreditar nisso, mas, infelizmente, isso não era verdadeiro.” Mas, embora útil, ela [a distinção] não é essencial. Nós podemos explicar os nossos fracassos igualmente bem por dizer “O que eu pensava que aconteceria não aconteceu.” E em muitos outros modos.

Rorty considera que a discussão a respeito da existência de representações internas padece do mesmo mal, ou seja, não tem importância na prática. Portanto, tal discussão não deveria ser de ocupação da filosofia. Segundo Rorty (1998a, p. 19-20),

O tipo de coisa que os filósofos tipicamente disseram – que a verdade é algum tipo de correspondência com a realidade, ou é uma representação acurada da realidade – pareceu vazio e insípido para muitos idealistas do século dezenove e também para Dewey. Os pragmatistas há muito tempo concordaram com os seus opositores idealistas que as dúvidas sobre a correspondência com a realidade podem ser assentadas apenas por avaliar a coerência das crenças dúbias com as outras crenças. Para ambos, a diferença entre crenças verdadeiras consideradas como estados mentais não-representacionais úteis ou como representações

acuradas (e, *conseqüentemente*, úteis) da realidade, pareceu ser uma diferença que não poderia fazer nenhuma diferença na prática. [...]

Uma vez que os pragmatistas, ao contrário dos idealistas, consideraram Darwin e a biologia seriamente, eles tinham uma razão adicional para desconfiar da idéia de que crenças verdadeiras são representações acuradas. Porque a representação, como oposta ao comportamento adaptativo crescentemente complexo, é difícil de se integrar em uma estória evolucionária. Dentro dessa estória, é fácil pensar em crenças, com Bain e Peirce, como hábitos de ação, padrões de comportamento complexo. Mas é difícil imaginar que, em certo ponto do processo evolucionário, em algum lugar entre as lulas e os macacos, esses padrões começaram a ser determinados por representações internas, tendo previamente sido determinados por meras configurações neurológicas. Mesmo se alguém escolhe tratar as configurações suficientemente complexas *como* representações, a questão de sua acurácia parece colapsar imediatamente em vista de sua utilidade. Assim, uma vez mais, parecemos ter uma diferença sem importância na prática.

Como podemos notar claramente na longa citação acima, para Rorty (1998a), as discussões em torno do tema representacionismo *versus* não-representacionismo são, no mínimo, desinteressantes. Não faz qualquer diferença na prática sermos representacionistas ou não-representacionistas, termos representações internas ou não.²³

Em uma passagem remetida a Rorty, Putnam (2002, p. 100) alerta:

[...] é importante não confundir uma ou outra interpretação metafísica da noção de objetividade (por exemplo, a idéia de que nós podemos fazer sentido da fala das coisas “como elas são em si mesmas”) com a idéia ordinária de que os nossos pensamentos e crenças referem-se às coisas no mundo.

Putnam (2002, p. 100) concorda plenamente com Rorty em rejeitar certas noções metafísicas tradicionais como a de representação acurada da realidade como ela é em si. Acredita, porém, que isso não requer que se chegue às mesmas conclusões de Rorty. Concordar que a idéia de comparar os pensamentos e crenças, por um lado, com as coisas “como elas são em si mesmas”, por outro lado, não faz sentido. Mas isso não é o mesmo

²³ O que não nos pareceu claro, na citação acima, foi porque “considerar seriamente Darwin e a biologia” (isto é, como já mencionamos, ter uma “preferência filosófica”, determinada pelo tipo de educação que tivemos) e, nesse sentido, as suas teorias que pretendem ser o veículo a descrever o que aconteceu e o que acontece, de fato, na realidade, poderia ser considerada uma “razão adicional para desconfiar da idéia de que as crenças verdadeiras são representações acuradas da realidade”. O que explicaria a sua tendência à alguma forma de não-representacionismo? Voltaremos a discutir isso posteriormente.

que concordar, nem leva, necessariamente, a concordar com a idéia de que os nossos pensamentos e crenças da vida cotidiana não podem ter um correspondente no mundo empírico, tampouco que a idéia de representar os objetos familiares não faz sentido, ou que nossos pensamentos e crenças não podem se referir a objetos externos ao pensamento ou à linguagem, conforme já foi discutido anteriormente.

Segundo Putnam (2002, p. 99),

A idéia da realidade como ela é “em si mesma”, isto é, como nós a descreveríamos se soubéssemos os termos que descrevem a sua natureza *intrínseca*, é, aparentemente, o único significado possível que Rorty vê para a noção de “realidade objetiva”. Se o tipo metafísico de realismo que postula “coisas em si mesmas” com uma “natureza intrínseca” não faz sentido, então Rorty supõe que tampouco faz sentido a noção de objetividade. Nós deveríamos abandonar a fala de objetividade e, em vez disso, falar de “solidariedade”. As soluções ou resoluções que encontramos para as nossas situações problemáticas são, no seu melhor, soluções ou resoluções pelos padrões de nossa cultura [...] e não por algum outro padrão ou padrões de “objetividade”.

Vejamos o que Rorty entende por ‘Solidariedade’. Rorty (1991, p. 21) contrasta a noção de ‘solidariedade’ com a noção de ‘objetividade’. Para ele, existem aquelas pessoas preocupadas com a comunidade de uma forma geral. Elas procuram promover o diálogo como meio de resolver os problemas dessa comunidade. Por isso são chamados pragmatistas e exemplificariam o desejo por solidariedade. Existem também aquelas pessoas preocupadas com a pretensa relação que manteriam com uma realidade não-humana. Essa seria a marca da tradição filosófica a qual Rorty se opõe, ou seja, o Realismo, que exemplificaria o desejo por objetividade.

Segundo Rorty (1991, p. 21), quando uma pessoa procura ser apenas solidária, ela não se questiona sobre a relação entre as práticas da comunidade e algo fora dessa comunidade. Mas quando uma pessoa procura objetividade, acaba se distanciando das pessoas reais que a cercam e da realidade em geral. Para Rorty (21-22),

A tradição da cultura Ocidental que se centra ao redor da noção de procura da Verdade, uma tradição que vai dos filósofos gregos até o Iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido na existência de alguém ao distanciar-se da solidariedade para a objetividade. A idéia da Verdade como algo a ser possuído por sua causa própria e não porque será bom para esse próprio alguém ou para a comunidade imaginária ou real de alguém, é o tema central desta tradição.

[...]

Aqueles que desejam fundamentar a solidariedade na objetividade – lhes chamamos de “realistas” [...].

Por contraste, aqueles que querem reduzir a objetividade à solidariedade – lhes chamamos de “pragmatistas” – não requerem nem uma metafísica nem uma epistemologia.

Ao recusar a Metafísica e a Epistemologia tradicionais e, com elas, toda idéia de representação, Rorty é deixado sem o suporte do mundo familiar, sem a objetividade do realismo do senso comum. No entanto, como diz Putnam (2002, p. 100), “A noção de solidariedade requer o realismo do senso comum”. Requer que seja suposta a existência objetiva de pessoas com as quais devemos ser “solidários”.

Pragmatistas como William James, segundo Rorty (1998a, p. 21), fazem analogias entre as noções de verdade, justiça (*rightness*) e bondade. Eles procuram mostrar que, uma vez entendido o funcionamento da justificação de ações, inclusive a justificação de asserções, entende-se tudo o que há para ser entendido sobre bondade, justiça e verdade. E, continua:

Filósofos que, como eu mesmo, acham esta sugestão jamesiana persuasiva, oscilam de um lado para outro, entre procurar reduzir verdade à justificação e a propor alguma forma de minimalismo sobre a verdade. Em ânimo reducionista, nós oferecemos tais definições de verdade como “assertibilidade garantida”, “assertibilidade ideal” e “assertibilidade no fim da inquirição”. Mas tais definições sempre acabam vítimas, mais cedo ou mais tarde, do que Putnam tem chamado de argumento da “falácia naturalista”, segundo o qual uma dada crença poderia satisfazer todas as condições mas, ainda assim, não ser verdadeira. Frente a este argumento, nós, pragmatistas, temos freqüentemente recorrido ao minimalismo e temos sugerido que o vivaz descitacionismo de Tarski pode esgotar o tópico da verdade.²⁴

²⁴ O argumento da falácia naturalista pode atingir tanto aqueles que preservam uma imagem realista metafísica da realidade e uma noção não-epistêmica de verdade quanto aqueles que identificam verdade com aceitabilidade racional. O que não é o caso de Putnam. Para ele, não faz sentido a idéia de que uma crença que

Rorty integra uma versão minimalista da verdade ao seu programa pragmatista. Juntamente com seus colegas pragmatistas, ele acredita que há menos para ser dito sobre a verdade do que os filósofos têm geralmente pensado. De modo que o termo ‘verdadeiro’ não teria um uso explicativo, mas meramente descitacional, aprovador ou “cautelar” (*cautionary*), segundo a sua denominação. Para Rorty (1998a, p. 22), o uso cautelar de ‘verdade’

[...] é empregado em expressões como “Totalmente justificado, mas talvez não verdadeiro.” A razão pela qual há menos para ser dito sobre a verdade do que se poderia pensar, [...] é que os termos usados para aprovar ou acautelar – termos tais como “Bom!”, “Certo!”, “Verdadeiro!”, “Falso!”, “Vai!” e “Cuidado!” – não precisam de muita explicação ou de definição filosófica.

[...] toda a força do uso cautelar de ‘verdadeiro’ é apontar que a justificação é relativa a um público e que nunca podemos excluir a possibilidade de que pode existir algum público melhor [mais informado e mais imaginativo], ou vir a existir, para quem uma crença que é justificável para nós, não seria justificável.

Para Rorty (1998a, p. 11), ao contrário da justificação, a verdade é uma noção absoluta. Como tal, parece paradoxal relativizá-la em relação a propósitos ou situações. Assim, teria Rorty algum outro propósito ao apresentar uma noção minimalista da verdade, além de fornecer a requerida distinção entre verdade e justificação? Isso porque a idéia de integrar uma versão minimalista de verdade ao seu pragmatismo parece-nos pouco intuitiva quando consideramos que Rorty (1998a, p. 11) diz, claramente, não pretender apresentar uma teoria da verdade ou uma defesa do que entende por ‘verdadeiro’, mas apenas argumentar contra a Teoria Correspondencial da Verdade e também contra a idéia de que ele deveria apresentar uma teoria da verdade alternativa.²⁵

satisfaça todas as condições de verdade imagináveis possa, ainda assim, ser falsa. Porque verdadeiro, para Putnam, seria exatamente aquilo que é justificado sob tais condições ideais, conforme discutido no Capítulo 3.

²⁵ Segue a transcrição literal da passagem de Rorty (1998a, p. 11) mencionada acima:

Quando Rorty, nos *Philosophical Papers*, interpreta Donald Davidson, como um pragmatista e um minimalista, paralelamente, parece estar endossando a postura apresentada e não apenas rejeitando a Teoria Correspondencial da Verdade. Isso apesar de Rorty reconhecer o repúdio de Davidson em relação a sua interpretação.

Apresentar uma noção de verdade minimalista, não-relativista, quando se defende que o único critério para se saber se algo é verdadeiro é a justificação, que, por sua vez, é completamente dependente dos padrões culturais e temporais (ou seja, quando, segundo Putnam (2001, p. 41), “com respeito ao conceito de justificação ele é um relativista explícito.”), não faz de Rorty, na prática, menos relativista. Assim, a moderação na forma de usar as palavras que reconhecemos nas últimas obras de Rorty, bem como essa alusão a uma noção minimalista de verdade, não parece ser suficiente para afastá-lo do relativismo extremo que detectamos, mais explicitamente, no *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Rorty (1998a, p.41), em resposta às críticas de Putnam (1992; 1994a, 1995), lastima que, se depender das intuições contemporâneas, o “realismo” e o representacionismo vencerão. Afinal deve-se reconhecer a prevalência da imagem realista e representacionista incutida em nossa “mente” como um fato cultural infeliz. Assim, também o quietismo de pragmatistas como ele continuará a parecer algo irresponsável.

Rorty fala de fatos culturais e de normas ditadas pela cultura que determinariam as nossas crenças, assim como os procedimentos da ciência. Segundo Putnam (2001, p. 41),

[...] com respeito à ‘verdade’, a posição de Rorty é que o que é verdadeiro e o que é falso é determinado pelas normas da “nossa” [...] cultura, com isso ele está

Nenhum dos oito ensaios nesta seção apresenta uma teoria da verdade ou uma defesa de “verdadeiro”. De fato, eles argumentam contra a teoria de que crenças ou afirmações correspondem à natureza intrínseca da realidade e também contra a visão de que nós precisamos de uma nova teoria da verdade para substituir essa teoria correspondencial.

querendo dizer que o que é *justificado* para se acreditar em outras culturas é decidido pelos fatos sociológicos relativos a essas culturas.

Ao utilizar o termo “fato sociológico”, Putnam tem por finalidade mostrar um dos pontos nos quais a visão de Rorty é autocontraditória. Segundo Putnam (2001, p. 41), “[...] a posição de Rorty pressupõe um realismo ingênuo sobre fatos sociológicos, normas de “nossa” cultura etc., que é contrário a ela própria [à posição de Rorty] tomada em sua totalidade.”

Segundo Rorty (1998a, p.41-42),

O pragmatista que diz “A distinção entre justificação e verdade não tem importância, exceto para lembrar que justificação, para um público, não é justificação para outro.”, [...] não tem ainda dito o suficiente. Porque há outra diferença: a justificação não pede um ativismo metafísico, mas a verdade, como entendida pelos contemporâneos, pelos representacionistas do senso comum, pede. [...]

[...] o pragmatista que argumenta para a nossa cultura abandonar o ativismo metafísico não pode argumentar que tal ativismo é inconsistente com a massa das nossas outras crenças [...] Tudo que o pragmatista pode fazer é [...] apontar para o que parece futilidade da atividade metafísica.

Assim, Rorty não cansa de apontar o que considera ser futilidades na filosofia, enquanto outros como Putnam apontam para as suas autocontradições e irresponsabilidade, num debate aparentemente interminável.

Na próxima seção teremos a oportunidade de avançar um pouco mais em nossa análise da capacidade do Realismo Interno de responder aos problemas encontrados. Especificamente, procuraremos mostrar como Putnam pretende preservar o realismo do senso comum, sem cair na incoerência do Realismo Metafísico, mantendo, ao mesmo tempo, uma distância significativa do Relativismo Radical, de modo que não lhe sejam imputadas as críticas dirigidas contra essa perspectiva, inclusive aquelas que ele próprio formulou.

5.3 Análise da capacidade do Internalismo responder aos problemas encontrados

Tanto o realista metafísico quanto o realista interno pretendem que a sua doutrina seja a melhor explicação da realidade (tal como cada um a entende). Ambos estão dispostos a concordar com Kant (e, na verdade, com o senso comum e com a esmagadora maioria dos filósofos mais representativos) que é inaceitável uma doutrina segundo a qual a existência de mesas e cadeiras é colocada em dúvida.

Segundo Putnam (1987), a chave para executar o programa clássico de preservar o realismo do senso comum, evitando, ao mesmo tempo, “os absurdos e as antinomias do Realismo Metafísico” é adotar o Realismo Interno: “O realismo interno é, no fundo, exatamente a insistência em que o realismo *não* é incompatível com a relatividade conceitual. Pode-se ser um realista e um relativista conceitual.” (p. 17)

O fenômeno da relatividade conceitual é tipicamente identificável quando duas ou mais descrições equivalentes verdadeiras são incompatíveis desde perspectivas diferentes. Um dos exemplos utilizados por Putnam (1987, p.18-19) como ilustração do fenômeno da relatividade conceitual é o seguinte:

Considere ‘um mundo com três indivíduos’ [...], **x1, x2, x3**. Quantos *objetos* há neste mundo?

Bem, eu *disse* “considere um mundo com exatamente três indivíduos”, não disse? Então não deve haver três objetos? [...]

[...] Mas há perfeitamente boas doutrinas lógicas que levam a resultados diferentes.

Suponhamos, por exemplo, que, como alguns lógicos poloneses, eu acredite que para cada dois particulares há um objeto que é a soma deles. (Esta é a suposição básica da ‘mereologia’, o cálculo das partes e todos inventado por Lezniewski.) Se eu ignoro, por um momento, o assim chamado ‘objeto nulo’, então eu acho que o mundo de três ‘indivíduos’ [...] realmente contém *sete* objetos [...]

Alguns lógicos poloneses diriam também que há um ‘objeto nulo’ que eles contam como uma parte de todo objeto. Se nós aceitarmos esta sugestão, e adicionarmos esse indivíduo (o chamamos de 0), então nós diríamos que o mundo [...] contém *oito* objetos.

Apesar de a literatura apresentar muitos casos em que se verifica o fenômeno da relatividade conceitual, o Realismo Metafísico, segundo Putnam (1987, p.19) não pode reconhecer tal fenômeno. Isso porque tal fenômeno é incompatível com as teses centrais dessa perspectiva filosófica. A relatividade conceitual mostraria que não faz sentido falar do mundo como consistindo em uma “totalidade de objetos” independente da mente. A noção de objeto, o que se entende por objeto e uma possível contagem desses objetos dependem, pelo menos prioritariamente, do sujeito e não do mundo propriamente dito.

Falar da existência de uma única descrição completa e verdadeira desse mundo independentemente do nosso aparato conceitual seria absurdo. Não existe *a* maneira correta de representar o mundo, uma maneira que é própria desse mundo. Nossas representações do mundo são sempre *nossas* representações. Existe mais de uma maneira correta ou verdadeira de descrever um objeto, isso é o que mostra o próprio fenômeno da relatividade conceitual.

Sob essa perspectiva, a verdade, longe de ser exatamente uma correspondência com os fatos, mostrar-se-ia interna à perspectiva adotada. Não é apenas o mundo que determina o valor de verdade da proposição “Existem x objetos”, mas também o esquema conceitual adotado. A verdade de uma proposição depende, dentre outras coisas, de sua coerência teórica, fato que mostra a insustentabilidade de uma perspectiva externalista, que defende a possibilidade de que, a partir de um ponto de vista do Olho de Deus, apreendamos o mundo como ele é em si mesmo, sem qualquer contaminação conceitual.

Uma das conseqüências marcantes desse viés epistemológico já foi mencionada anteriormente: sua aparente aproximação do relativismo. E, como também já foi observado, Putnam está perfeitamente consciente disso e da necessidade de reafirmar seu credo não relativista (1987, p.17-18): “A relatividade conceitual soa como ‘relativismo’, mas não tem nenhuma das implicações do ‘relativismo’, como o ‘não há verdade para ser descoberta ... [ou] “verdadeiro” é apenas um nome para o que um grupo de pessoas pode concordar sobre’.”

Este ponto do pensamento de Putnam é, possivelmente, aquele que mais suscita atenção e polêmica, seja por parte de seus críticos imediatos (aqueles que, como Devitt, defendem o realismo “tradicional”), como por parte daqueles que, por vezes, querem ver em Putnam um aliado a favor do Relativismo (por exemplo, Rorty). A polêmica é compreensível. Isso porque as diferentes respostas “verdadeiras” para a pergunta “Quantos *objetos* há neste mundo?” podem propiciar duas explicações distintas. Por um lado, podem mostrar que a realidade depende, de alguma forma, do sujeito. Por outro lado, podem significar apenas que o mundo admite interpretações diferentes. Tanto o primeiro caso quanto o segundo trariam conseqüências indesejáveis ao Realismo Interno.

No primeiro caso, essas diferentes descrições verdadeiras do que se pretendia, pelo menos inicialmente, ser o mesmo mundo, ou seja, o fato de o mundo conter três objetos para João e sete para o lógico polonês, mostraria que o mundo para João é diferente do mundo para o lógico polonês. Nesse caso, não existiria qualquer coisa real sobre a qual se fala. O mundo, ou os mundos, seria puramente criação teórica. Não existiria qualquer realidade objetiva que pudesse ser descrita corretamente ou qualquer Verdade sobre a realidade que pudesse ser descoberta. O Realismo Interno seria, efetivamente, uma forma de idealismo/relativismo extremo. O que significaria que recairiam sobre si todas as críticas

tecidas contra as perspectivas relativistas radicais, para o deleite de pensadores como Devitt. Por outro lado, para a satisfação de outros pensadores, como Rorty, isso significaria que o crescente movimento relativista teria arrebanhado mais um forte aliado: Putnam.

Já no segundo caso, o fato de o mundo (o mesmo mundo, real e independente) admitir interpretações diferentes é perfeitamente compatível com a perspectiva realista metafísica. Sendo assim, Putnam não teria de forma alguma colocado o realista metafísico em uma situação embaraçosa ao listar casos em que ocorre o fenômeno da relatividade conceitual. Ao contrário, ele é que seria colocado em uma situação indesejável. Isso porque, além de fracassar em criticar o Realismo Metafísico, o Realismo Interno seria deixado em uma posição muito próxima à do realista metafísico.

Putnam, em resposta à primeira parte do desafio que lhe foi proposto, poderia continuar afirmando que a relatividade conceitual não implica, necessariamente, o “valeduto” do relativismo radical. Segundo Putnam (1987, p. 20), do ponto de vista do Realismo Interno:

Uma vez que nós deixamos claro como estamos usando ‘objeto’ (ou ‘existe’), a questão ‘Quantos objetos existem?’ tem uma resposta que não é, em absoluto, uma questão de ‘convenção’. Essa é a razão pela qual eu disse que esse tipo de exemplo não serve de suporte para o relativismo cultural *radical*. Os nossos conceitos podem ser relativos culturalmente, mas a isso não se segue que a verdade ou falsidade de tudo que dissermos usando esses conceitos seja simplesmente ‘decidida’ pela cultura.

Putnam (1981) acredita haver algo independente do sujeito que, de algum modo, nos faria perceber os objetos que percebemos. Algo que serviria de restrições às nossas teorias e descrições da realidade, apesar da dificuldade, ou melhor, da impossibilidade, de falarmos e até mesmo imaginarmos esse algo, uma vez que, para isso, são envolvidos os esquemas internos ao sujeito.

Quanto à segunda parte do desafio que lhe fora proposto, segundo Putnam (1987, p. 20),

[...] a idéia de que há um ponto arquimediano, ou um uso de 'existe' inerente ao próprio mundo, do qual a questão 'Quantos objetos *realmente* existem?' faz sentido, é uma ilusão.

Se isso é correto, então pode ser possível ver como é que o que é, em algum sentido, o 'mesmo' mundo [...] pode ser descrito como consistindo em 'mesas e cadeiras' [...] em uma versão e como consistindo em regiões espaço-temporais, partículas e campos etc., em outras versões. Requerer que todas essas versões *devam* ser redutíveis a uma única versão é cometer o equívoco de supor que 'Quais são os objetos reais?' é uma questão que faz sentido *independentemente de nossa escolha de conceitos*.

Putnam (1992, p. 122) transcreve o desafio que Goodman – típico defensor do relativismo extremo – teria lhe proposto: “Bem, se você diz que essas duas maneiras de falar [utilizando a linguagem dos “campos” ou a das “partículas”] são ambas descrições da mesma realidade [um sistema físico qualquer], então *descreva essa realidade como ela é, à parte desses modos de falar*.” A isso, responde Putnam (1992, p.122):

[...] por que alguém deveria supor que a realidade pode ser descrita independentemente de nossas descrições? E por que o fato de que a realidade não pode ser descrita independentemente de nossas descrições deveria levar-nos a supor que há apenas descrições? Afinal, de acordo com as nossas próprias descrições, a palavra “*quark*” é uma coisa e um *quark* é uma coisa absolutamente diferente.

[...] embora as nossas sentenças realmente “correspondam à realidade”, no sentido de descrevê-la, elas não são simplesmente cópias da realidade. [...] nossa linguagem não pode ser dividida em duas partes, uma parte que descreve o mundo “como ele é de qualquer modo” e uma parte que descreve a nossa contribuição conceitual. Isso não significa que a realidade é oculta ou numenal; significa simplesmente que você não pode descrever o mundo sem descrevê-lo.

Isso significa que Putnam, por um lado, *critica um certo tipo* de independência da realidade em relação à mente, ao esquema conceitual do sujeito. Esse tipo de independência é aquele proposto pelo realista metafísico, segundo o qual há um mundo completamente independente do sujeito, no sentido de ser um mundo pronto a ser apenas descoberto pelo sujeito. Um mundo que divide a si próprio em objetos e propriedades em um único modo

definido, fixo. Por outro lado, *aceita um outro tipo* de independência da realidade em relação à mente, ao esquema conceitual do sujeito. O tipo de independência da realidade em relação ao sujeito aceito por Putnam é aquele que diz que a realidade não é apenas e tão-somente uma criação das teorias. Do fato da descrição do mundo variar, de acordo com a teoria adotada, não se segue que a teoria constrói, literalmente, o mundo.

Da mesma forma, existe um sentido de correspondência entre a realidade e os conceitos que utilizamos para descrevê-la que Putnam critica e outro que ele admite. As teorias correspondem à realidade no sentido de serem descrições da realidade tal como a percebemos, mas não no sentido de serem cópias fiéis da realidade tal como ela é em si mesma.

As discordâncias entre o Realismo Interno e o Realismo Metafísico, assim como aquelas entre o Realismo Interno e o Relativismo Radical, são, geralmente, bastante frisadas. Mas, é importante chamar a atenção, como o fizemos, para o que essas perspectivas conflitantes têm em comum com o Realismo Interno. O que o Realismo Interno guarda de semelhante com o Realismo Metafísico é a crença de que, de fato, existe algo independente do sujeito, esse algo é a massa informe de x_1, x_2, x_3 ou de $x_1, x_2, x_3, x_1 + x_2, x_1 + x_3, x_2 + x_3, x_1 + x_2 + x_3$, bem como de qualquer outra descrição verdadeira. O que há no Realismo Interno de semelhante ao Relativismo Radical é a possibilidade de haver várias descrições verdadeiras do mundo, oriundas de nosso corpo teórico e conceitual, e não apenas uma Descrição DO MUNDO.

Como já visto, o fato de o Realismo Interno apresentar alguma semelhança com o Realismo Metafísico não o coloca no mesmo barco dessa perspectiva. O mesmo pode ser dito em relação a seu vínculo com o Relativismo Radical. Assim, Putnam acredita ter superado os desafios que lhe foram colocados pelos realistas metafísicos e pelos relativistas

radicais. Isso por mostrar que, apesar de aceitar a existência de várias descrições verdadeiras do mundo, isso não o levou a admitir, necessariamente, que o mundo depende literal e completamente do sujeito. Nesse sentido, não haveria apenas descrições, discursos, palavras, mas também algo independente do sujeito que serviria de restrições às nossas descrições e teorias da realidade. Foi possível também preservar o realismo do senso comum, em que os objetos familiares têm uma realidade objetiva para nós, evitando, assim, um relativismo extremo e com ele todos os seus problemas, considerados por Putnam inaceitáveis (cf. vimos no capítulo quatro, segunda seção e neste capítulo, segunda seção). Por outro lado, ao admitir o fenômeno da relatividade conceitual e objetividade puramente humana, Putnam livrou-se dos principais problemas inerentes à perspectiva realista metafísica (listados ao longo do nosso trabalho). Essa perspectiva precisa apelar para uma visão do Olho de Deus a fim de garantir a objetividade metafísica que lhe é tão cara. Sendo assim, Putnam considera o Realismo Interno uma alternativa plausível entre o Realismo Metafísico e o Relativismo Radical.

Na sequência, à guisa de conclusão, pretendemos esquematizar as idéias desenvolvidas até este ponto. Com base nesse esquema e em nossa análise das vantagens e dificuldades do Realismo Interno, pretendemos considerar algumas balizas para um caminho aberto aos programas contemporâneos de pesquisa filosófica.



Considerações Finais

Procuramos fazer, ao longo de nossa pesquisa, uma análise do Realismo Interno de Putnam. Tomamos como ponto de partida o debate contemporâneo em que se encontra envolvido, em especial, o desafio que o relativismo extremo impõe à epistemologia contemporânea.

Parece pacífico entre os filósofos que tal desafio não será superado pelo projeto clássico de buscas por certezas absolutas. A história da ciência já nos deu evidências generosas de que as teorias não são redes que captam uma realidade em si. Mas, por si só, isso não implica que a nossa visão de conhecimento seja determinada simplesmente por aspectos temporais e espaciais, pelo sujeito falível e pelo contexto em que se encontra.

Nesse cenário, são empreendimentos difíceis, mas merecedores de atenção, as tentativas de filósofos como Putnam, de construir teorias que não ignorem a história nem abracem, ao mesmo tempo, o Relativismo Radical.

A seguir recapitularemos os passos trilhados e, em seguida, concluiremos com um pequeno balanço de algumas conseqüências implicadas pela admissão do Internalismo putnamiano.



Recapitulando

No primeiro capítulo apresentamos o Realismo Metafísico como a doutrina tradicionalmente aceita na filosofia. Nessa perspectiva defende-se em especial quatro teses. De acordo com a primeira, é inquestionável a existência de uma realidade completamente independente do sujeito. Essa realidade é constituída por objetos com propriedades intrínsecas a eles. De modo que, de acordo com a segunda tese, uma descrição verdadeira da realidade, do todo ou de alguma parte, deveria levar em consideração as propriedades inerentes a esses objetos que a constituem. A verdade, nesse contexto, de acordo com a terceira tese, é entendida como uma correspondência fiel aos objetos ou fatos como eles são em si mesmos. Isso leva à idéia de haver a possibilidade de uma espécie de confrontação entre a realidade e as teorias pretensamente aplicadas a ela (Visão do Olho de Deus): quarta tese realista metafísica. Procuramos mostrar ainda que além da defesa dessas teses ser considerada por Putnam e outros filósofos contemporâneos inerente à perspectiva realista metafísica, de fato, podemos, em uma retrospectiva histórica, identificar a presença dessa doutrina permeando parcela significativa da tradição filosófica. Concluimos o capítulo dizendo que, apesar dessa caracterização do Realismo Metafísico não ser universalmente aceita, ela é amplamente abraçada por filósofos contemporâneos, como Rorty e Devitt, e identificada ao longo da história em obras de pensadores como Galileu.

No segundo capítulo procuramos expor algumas das principais críticas dirigidas por Putnam a cada uma das teses caracterizadoras do Realismo Metafísico. No que se refere à primeira tese, Putnam diz que, mesmo se ignorássemos as evidências contrárias à tese de que o mundo é completamente independente do sujeito, o realista metafísico não poderia sustentá-la de forma consistente com a sua doutrina como um todo, caso levasse em conta,

por exemplo, fenômenos como o da relatividade conceitual. Não seria possível ao realista metafísico defender, por exemplo, a primeira tese e admitir, razoavelmente, ao mesmo tempo, que o mundo permite mapeamentos diversos e verdadeiros. Isso porque salvar a tese da independência do mundo em relação ao sujeito, fazendo do mundo algo inacessível ao sujeito não serviria ao propósito completo e pretensioso do realista metafísico, isto é, alcançar a verdade, entendida como uma espécie de correspondência ao modo de ser do mundo.

A crítica à segunda tese realista metafísica está relacionada à anterior. Para Putnam, não podemos descrever objetivamente (no sentido tradicional) o mundo como ele é em si, porque o único sentido de objetividade possível é o de objetividade humana. Falar de objetos que compõem o mundo só faz sentido se considerarmos que esses objetos dependem, de alguma maneira, dos esquemas perceptual, cognitivo e conceitual do sujeito. Os objetos não podem ser ao mesmo tempo independentes da mente e auto-identificantes. Desse modo, qualquer descrição que se pretenda da realidade envolve *inputs* humanos e, portanto, perspectivais. Não existe uma descrição que seja a única, completa e verdadeira descrição do mundo tal como ele é em si.

A isso se segue a crítica à terceira tese realista metafísica: a idéia da verdade como correspondência acurada da realidade deve ser rejeitada. Não podemos selecionar uma única correspondência correta entre dois domínios se não tivermos acesso a ambos os domínios. A idéia de cadeia causal do tipo apropriada apresentada pelo realista metafísico para explicar tal relação de correspondência não é satisfatória. Pressupor a existência de uma espécie de relação de causalidade entre as palavras e os objetos, que explicaria, em última análise, a correspondência entre eles sem, no entanto, explicar satisfatoriamente a natureza dessa relação de causalidade, parece simplesmente pressupor aquilo que está em



questão. Além disso, a própria idéia de colocar cada pensamento ou palavra em uma relação de correspondência com os objetos como eles são em si mesmos carece de sentido. Isso porque o mundo dos objetos como eles são em si mesmos (o mundo numenal de Kant) não é dividido em objetos. É o sujeito quem, através de seus esquemas perceptual, cognitivo e conceitual recorta o mundo em objetos.

No que concerne à quarta tese realista metafísica, Putnam diz ser impossível olhar para a realidade, avaliá-la e descrevê-la, de um ponto de vista externo, privilegiado, o ponto de vista do Olho de Deus. Isso porque não podemos nos desfazer dos nossos arcabouços perceptual e teórico para olhar, avaliar e descrever a realidade, pois a existência dessa já depende, de um certo modo, do arcabouço cognitivo do sujeito.

No terceiro capítulo apresentamos o Realismo Interno, isto é, a proposta positiva de Putnam. De acordo com a perspectiva internalista não há uma nítida cisão entre o sujeito e a realidade (primeira tese). Sujeito e realidade se constróem mutuamente. As descrições da realidade serão sempre as *nossas* descrições da realidade (segunda tese). Elas, admitidamente, incorporam elementos subjetivos. No internalismo não se pretende que possa existir a descrição verdadeira ou correta da realidade. As nossas descrições e teorias devem ser consistentes e se ajustar aos dados obtidos experiencialmente e ao nosso corpo teórico total. Nesse sentido, elas sofrem restrições empíricas e teóricas para serem racionalmente aceitas. Defende-se, assim, uma teoria coerencial da justificação. No entanto, Putnam não identifica 'verdade' com 'justificação' ou 'aceitabilidade racional'. A verdade, para ele, pode ser melhor entendida como a idealização da aceitabilidade ou justificação racional (terceira tese). Uma crença que fosse justificada em condições ideais, que passasse por todos os testes imagináveis e ainda assim fosse corroborada, que satisfizesse todos os critérios relevantes para ser aceita racionalmente como verdadeira seria, de fato, verdadeira.

Embora não possamos atingir condições epistêmicas ideais, podemos, proveitosamente, imaginá-las e é isso que aprendemos a fazer na prática. Através da prática aprendemos a decidir entre acreditar ou negar a verdade de uma crença em seu contexto. Putnam não pretende apresentar uma definição formal de verdade, apenas elucidar, informalmente, a complexidade dessa idéia. Com isso, visa possibilitar o esclarecimento de alguns fenômenos relacionados a nossa prática cotidiana e científica que envolve essa noção. Não dispomos de uma visão do Olho de Deus, como diz Putnam, mas dispomos de vários pontos de vistas de pessoas reais que refletem, razoavelmente, a respeito de suas descrições e teorias (quarta tese). Apesar dessa reflexão não estar imune aos diversos interesses e propósitos envolvidos nas descrições e teorias propostas pelo sujeito, a racionalidade humana já provou ser capaz de garantir certa objetividade (também humana e suficiente).

No quarto capítulo analisamos algumas críticas de Devitt, um realista metafísico convicto, contra o Realismo Interno e as respectivas respostas de Putnam. Para Devitt, deve haver uma precedência das questões ontológicas em relação às epistêmicas e semânticas. Por desconsiderá-la, a metafísica putnamiana seria, já de início, problemática. Uma possível resposta de Putnam seria que não temos como decidir primeiro em relação às questões ontológicas para só então passarmos a decidir a respeito das epistemológicas, semânticas etc.. Essas questões estão todas imbricadas, dada a própria natureza da realidade e do sujeito. O equívoco, para Putnam, ao contrário, é acreditar na possibilidade de se defender uma doutrina ontológica como a realista metafísica que postula a existência de um mundo completamente independente do sujeito, à parte das demais questões relacionadas, como a do conhecimento e da linguagem.

Devitt diz que a solução de Putnam para escapar das dificuldades que acredita serem impostas pela primeira tese realista metafísica que resulta em uma lacuna entre a realidade

e o sujeito seria adotar uma postura kantiana segundo a qual o sujeito criaria o seu próprio mundo, ou os seus próprios mundos. Desse modo, a realidade não existiria no sentido absoluto, mas tão-somente relativa à teoria. Isso tornaria o mundo imediatamente acessível a nossas mentes, mas ao preço de fazer até os objetos familiares como mesas e cadeiras algo sem uma realidade absoluta. Em última análise, tudo seria reduzido a meros eventos mentais e discursos. O Realismo Interno, assim, seria alguma forma de relativismo (e/ou idealismo) radical.

A despeito das pretensões realistas metafísicas, segundo Putnam, o Realismo Metafísico é o verdadeiro inimigo do Realismo do Senso Comum. Em primeiro lugar, a metáfora utilizada por Putnam para ilustrar a perspectiva realista interna não é aquela kantiana da imposição do sujeito sobre a realidade. Ao contrário, é a hegeliana, segundo a qual a mente e o mundo constróem conjuntamente a mente e o mundo. Negar que haja um mundo que dita uma única descrição não é o mesmo que negar que haja um mundo. Putnam não nega a existência de um mundo familiar, nem mesmo que há algo independente do sujeito que possibilitaria ao mesmo fazer os seus recortes desse mundo familiar. O que ele rejeita é a possibilidade do sujeito descrever o mundo tal como ele é, independentemente de seus arcabouços perceptual e teórico. Em segundo lugar, como já foi dito antes, por ser tão ambicioso, a ponto de querer defender a existência desse mundo completamente independente do sujeito, o realista metafísico acaba por perder tanto O MUNDO tal como é em si quanto o nosso mundo familiar. Isso porque o único mundo real por ele concebido lhe seria inacessível.

Rorty critica Putnam por manter certas intuições realistas. Para Rorty não existiria qualquer outra restrição para nossas teorias a não ser as normas culturais locais aceitas.

Assim, Putnam não precisaria defender a idéia da verdade como idealização da aceitabilidade racional como garantia da estabilidade atemporal e transcultural dessa noção.

Respondendo a essas críticas, Putnam diz que o relativismo rortyiano, como o dos franceses (Derrida e outros), é uma postura irresponsável. Isso porque licenciaria todo tipo de “justificação” e atitude, sob a desculpa de estarem de acordo com certos padrões aceitos, por exemplo. Além disso, o sistema rortyiano, ainda conforme Putnam, partilha das auto-contradições características das perspectivas relativistas: apóia o seu discurso em argumentos racionais absolutos, apesar de dizer que a própria noção de racionalidade é relativa e que, portanto, os argumentos racionais tradicionais não deveriam ser acatados.

No quinto capítulo apresentamos uma leitura alternativa do Realismo Metafísico, realizada por Field. De acordo com Field, o Realismo Metafísico seria responsável apenas pela primeira tese que Putnam atribui a essa perspectiva. As demais serviriam mais aos propósitos de Putnam do que a uma caracterização genuína do externalismo. O Realista metafísico, por exemplo, não precisaria defender a segunda tese, segundo a qual haveria uma única descrição completa e verdadeira da realidade. O realista metafísico admitiria que a linguagem envolve aspectos humanos e como tal refletiria a sua falibilidade. Essa hipótese, porém, como já vimos anteriormente, custa muito ao realista metafísico: deste modo, não lhe restaria mais do que um mundo independente, mas inacessível e inefável.

Além disso, para Field, o realista metafísico, não precisaria, necessariamente, subscrever a teoria da verdade correspondencial. Poderia, por exemplo, defender alguma versão da teoria da verdade minimalista. Putnam rejeita tal possibilidade. Para ele, não faz sentido dizer que o realista metafísico pode defender, razoavelmente, uma noção minimalista da verdade. O realista metafísico defende a tese segundo a qual o mundo consiste de uma totalidade fixa de objetos independentes da mente. Se ele defendesse

também uma versão minimalista da verdade, significaria que, para ele, a verdade de sua própria tese central, consistiria em um tratamento lógico, formal da linguagem; da mesma maneira que a verdade de uma sentença qualquer, por exemplo, “A caneta com a qual escrevo é azul.” trataria meramente de um modo de lidar e empregar logicamente símbolos.

Rorty também, em seus últimos trabalhos, apresenta alguma versão minimalista da verdade. Mas, para Putnam, não seria esse o recurso que o livraria da acusação de defender um Relativismo Radical irresponsável, por poder licenciar posturas intelectuais e práticas inaceitáveis.

Na sequência procuramos esboçar um rápido olhar sobre o que está envolvido na admissão da perspectiva internalista proposta por Putnam.

A perspectiva Internalista confrontada com “seus inimigos”

Putnam (1992) aponta uma das contradições inevitáveis do Relativismo Radical, isto é, seus defensores adotam uma postura absolutista que dizem rejeitar. Dentre outros problemas inerentes a essa perspectiva, Putnam cita a possibilidade de o Relativismo Radical levar à barbárie, dada a falta de restrições teóricas e, conseqüentemente, práticas. Segundo Putnam, a irresponsabilidade filosófica de uma época pode tornar-se em uma tragédia política e social. Ao contrário do relativista radical, Putnam defende alguma forma de verdade e realidade objetiva. Para ele, a resposta de uma pergunta qualquer não é meramente uma questão de convenção ou algo do tipo. Do fato de diferentes visões do

mundo poderem ser verdadeiras, corretas, não se segue que todas as versões possíveis sejam igualmente apropriadas ou que tudo o que existe são apenas palavras.

Putnam procura apontar criticamente vários problemas inerentes ao Relativismo Radical. Também tenta mostrar a diferença importante existente entre essa perspectiva e o seu Realismo Interno. Apesar disso, parece se aproximar demais do Relativismo, quando analisado o teor de suas respostas às questões como as seguintes: Como podemos estar certos de poder distinguir de fato entre alternativas boas e ruins? Que tipo de objetividade pode nos ser assegurada dentro de nossos esquemas conceituais? Como algumas visões diferentes da realidade são verdadeiras e outras não? Como alguns julgamentos de valores são razoáveis e outros não? Questões como essas ilustram a dificuldade de Putnam em manter um certo distanciamento significativo do Relativismo.

As respostas usuais de Putnam a essas questões serão discriminadas nos quatro itens abaixo:

(1) Podemos distinguir as alternativas boas das ruins porque seguimos os padrões de aceitabilidade racional vigentes. Eles podem não ser perfeitos e imutáveis, mas são tudo o que temos. Como diz Putnam (1981): “são melhores do que nada.” Além disso, um realista metafísico, por exemplo, também deve se guiar pelos padrões de aceitabilidade vigentes. Apesar de suas pretensões, ele não tem acesso à Verdade, nem pode estar certo de aproximar-se dela.

(2) A objetividade que nos pode ser assegurada é a única possível, a única disponível, para seres com a nossa natureza: a objetividade humana.

(3) Não existe a visão verdadeira da realidade. Visões diferentes da realidade podem ser verdadeiras. Isso não significa que todas as visões possíveis da realidade sejam verdadeiras. Existem restrições teóricas e empíricas que filtram as visões mais adequadas

da realidade. Diferentes visões do mundo podem ser verdadeiras, mas nem todas as visões do mundo são apropriadas.

(4) Do mesmo modo que as teorias para serem aceitas passam por restrições, tendo que obedecer a padrões de aceitabilidade racional vigentes, os julgamentos de valores, para serem considerados razoáveis, devem obedecer aos padrões de justificação aceitos.

Paralelamente ao distanciamento que impõe entre sua posição e o Relativismo Extremo, Putnam também procede à discriminação da superioridade do Realismo Interno sobre o Realismo Metafísico. Ao contrário deste último, o Realismo Interno abandona a idéia do conhecimento enquanto tentativa de espelhar a realidade e a busca da verdade absoluta. Com isso, o Realismo Interno livra-se das dificuldades em realizar e justificar tais empreendimentos, ao que parece, intransponíveis. Além disso, ao fechar a lacuna entre objeto do conhecimento e sujeito conhecedor – explicando, sem o auxílio de uma teoria mágica, o acesso do último ao primeiro – muitas formas de ceticismo, irracionalismo e relativismo são evitadas pelo realista interno, tarefa que o realista metafísico, a despeito de suas pretensões, não realiza satisfatoriamente. No tocante ao questionamento cético, o realista interno pode plausivelmente responder que o conhecimento (humano) é possível. Não termos acesso ao mundo noumenal, o mundo das coisas em si, completamente independente do sujeito (isso porque só faz sentido falar de conhecimento a partir das possibilidades cognitivas humanas). Mas temos acesso ao mundo empírico, ao mundo tal como nos aparece e podemos conhecê-lo.

No que concerne ao irracionalismo, o Realismo Interno assegura um lugar para a razão no processo cognitivo. O realista interno aposta na possibilidade de termos crenças racionais e métodos racionais na ciência. As escolhas que fazemos, por exemplo, entre duas



teorias científicas, não são algo aleatório ou puramente subjetivo. Elas obedecem ao padrão de justificação racional vigente.

Este brevíssimo contraste do Realismo Interno com seus opositores mais óbvios – relativismo, ceticismo, irracionalismo, realismo metafísico – evidentemente não evidencia sua “vitória” sobre eles (como se alguma vitória definitiva fosse obtível em Filosofia), mas, ainda assim, sedimenta um quadro favorável à teoria de Putnam. Certamente, o debate envolvendo as perspectivas realista metafísica, realista interna e relativista radical que procuramos “retratar” pertence a um quadro de discussões muito mais amplo e complexo do que apresentamos. Ainda assim, acreditamos que o programa internalista, como via intermediária, possa ainda empunhar ideais caros à tradição filosófica Ocidental.

De fato, a imagem da realidade e dos processos cognitivos previstos para a captação dessa realidade apresentados no sistema putnamiano são coerentes com um “propósito maior”: a tentativa louvável e heróica de assegurar à filosofia o seu papel tradicional de instrumento crítico, racional, para lidar com questões fundamentais para o ser humano.



Referências

- ARISTÓTELES. Del alma. In: _____. *Obras*. Tradução de F. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1967.
- BUNGE, M. *Teoria e realidade*. Tradução de R. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- DESCARTES. *Meditações*. In: _____. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DEVITT, M. *Realism and truth*. Princeton, New Jersey: Princeton Universidade Press, 1884.
- DEVITT, M.; STERELNY, K. *Language and Reality: an Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- FIELD, H. Realism and Relativism. *The Journal of Philosophy*, v. 79, p. 553-567, 1982.
- GALILEI, G. *O Ensaíador*. Tradução de H. Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. Carta a Cristina de Lorena. Tradução de C. A. Ribeiro do Nascimento. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 5, p. 91-123, 1983.
- GUTIERRE, J. H. B. *Transcendental Idealist Motifs in Contemporary Epistemology: Some Parallels between Kuhn, Putnam, and Kant*. 1993. Tese (Doutorado) – Corpus Christi College University of Cambridge, Cambridge, 1993.
- _____. O historicismo de Rorty: um perigo para a civilização ocidental? *Cognitio*, São Paulo, n. 1, p. 19-29, 2000.
- KELLY, K.; FUHL, C.; GLYMOUR, C. Reliability, Realism, and Relativism. In: CLARK, P.; HALE, B. (Eds.). *Reading Putnam*. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1995.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Tradução de J. Coelho Netto. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1977.
- PLASTINO, C. E. *Realismo e anti-realismo acerca da ciência: considerações filosóficas sobre o valor cognitivo da ciência*. 1995. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- _____. Realismo metafísico e relatividade conceitual. *Cognitio*. São Paulo, n. 1, p. 79-93, 2000.
- PLATÃO. Cratilo: o de la exactitud de las palabras. Tradução de F. Samaranch. In: _____. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1974.
- _____. Sofista: do ser. Tradução de C. A. Nunes. In: _____. *Diálogos de Platão*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. 10. (Coleção Amazônica).
- POPPER, Kar. *Conhecimento objetivo*. Tradução de M. Amado. São Paulo: Itatiaia-USP, 1975.
- PUTNAM, H. *Meaning and Moral Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

- _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (Philosophical Papers, v. 3).
- _____. *The Many Faces of Realism*. La Salle: Open Court, 1987.
- _____. *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- _____. *Realism with a Human Face*. Edited and introduces by J. Conant. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- _____. Replies and Comments. *Erkenntnis: an International Journal of Analytic Philosophy*. v. 34, n. 3, p. 401-424, 1991.
- _____. *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- _____. *Words and Life*. Edited by J. Conant. Cambridge: Harvard University Press, 1994a.
- _____. Comments and Replies. In: CLARK, P.; HALE, B. (Eds.). *Reading Putnam*. Cambridge: Blackwell, 1994b.
- _____. *Pragmatism: an open question*. Cambridge & Oxford: Blackwell, 1995.
- _____. *Enlightenment and Pragmatism*. Amsterdam: Koninklijke Van Gorcum, 2001.
- _____. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- RORTY, R. *Philosophy and Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1980.
- _____. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (Philosophical Papers, v. 1).
- _____. *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a (Philosophical Papers, v. 3).
- _____. Putnam e a verdade. Tradução de M. C. P. Martins. *Cadernos de Tradução da F.F.C.*, Marília, n. 1, p. 9-15, 1998b.
- WRIGHT, C. On Putnam's proof that we are not brains in a vat. In: CLARK, P.; HALE, B. (Eds.). *Reading Putnam*. Cambridge: Blackwell, 1994.



unesp

