

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL HABILITAÇÃO PUBLICIDADE E
PROPAGANDA

VITOR SILVA TSCHOEPKE

IMAGENS E REALISMO:
ESTUDO DOS PROBLEMAS DA SEMELHANÇA E DA CORRESPONDÊNCIA

PORTO ALEGRE

2009

VITOR SILVA TSCHOEPKE

IMAGENS E REALISMO:
ESTUDO DOS PROBLEMAS DA SEMELHANÇA E DA CORRESPONDÊNCIA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social Hab. Publicidade e Propaganda, pelo Curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Luis Milman

Porto Alegre

2009

Vitor Silva Tschoepke

IMAGENS E REALISMO:
ESTUDO DOS PROBLEMAS DA SEMELHANÇA E DA CORRESPONDÊNCIA

Data de aprovação: ____/____/____

Integrantes da Banca:

Luis Milman (Orientador)

Doutor

Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação - UFRGS

Jaime Parera Rebello

Doutor

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS

Francisco Ricardo de Macedo Rüdiger

Doutor

Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação - UFRGS

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Luis Milman, pelo apoio e pelo empenho na revisão do texto; à Alexandra Costa Leite, pelas conversas e opiniões; ao Juliano Niederauer e toda a equipe da Virtuuous; à minha família, e aos meus amigos fabicanos.

“Muitos grãos de incenso caem no mesmo altar; uns antes, outros depois, mas isso não faz nenhuma diferença.”

“As coisas mesmas absolutamente não atingem a alma, não têm por onde chegar á alma, não podem fazê-la mudar, nem mesmo mover. Só ela mesma a si faz mudar e mover; quais sejam os juízos de que acredita ser digna, tais conforma, para si mesma, as contingências.”

Marco Aurélio

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar dois aspectos relacionados à capacidade representativa das imagens. O primeiro é o da semelhança, se esta é uma propriedade suficiente para se garantir referência, e a relação entre o aspecto subjetivo da percepção e a possibilidade do conhecimento objetivo. O segundo é o problema da correspondência, isto é, se é possível a defesa de um modelo teórico da mente no qual os pensamentos não possuam correspondentes extra-mentais. No primeiro capítulo são analisadas duas correntes, os empiristas e idealistas, e a divergência sobre a origem das experiências qualitativas. No segundo capítulo serão analisados os argumentos de dois autores contemporâneos, Hilary Putnam e John Searle, em favor do realismo.

Palavras-chave: percepção . realismo . ceticismo . representação . mente . pensamento

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze two aspects related to the representative capacity of the images. The first is the similarity, if this is a sufficient property to ensure reference, and the relationship between the subjective perception and the possibility of objective knowledge. The second is the correspondence problem, i.e, whether it is possible to defend a theoretical model of mind in which thoughts do not have corresponding extra-mental. The first chapter analyzes two currents, the empiricists and idealists, and disagreement over the origin of the qualitative experiences. In the second chapter will analyze the arguments of two contemporary authors, Hilary Putnam and John Searle, in favor of realism.

SUMÁRIO

1 – Introdução	9
2 - Semelhança, correspondência e a dúvida cética	19
3 - Duas refutações ao ceticismo	34
4 – Conclusão	49
5 - Referências Bibliográficas	62

1 INTRODUÇÃO

Fotografias, ilustrações e desenhos são amplamente utilizados com um objetivo comunicativo. Quando lemos um livro ou um jornal, as notícias ou textos dificilmente teriam o mesmo impacto se não viessem acompanhados por imagens e fotografias. Há várias situações em que um determinado conhecimento dificilmente seria adquirido se sua única fonte fosse somente descrições textuais.

Um livro de medicina mostra as estruturas gerais do organismo, ou apresenta ilustrações de feridas e de doenças, e isso pode tornar os estudantes melhor preparados para fazer um diagnóstico. Ou mesmo, imprime-se uma foto ou gravura para apresentar a própria coisa, e não um esquema geral. Nas delegacias de polícia, há, geralmente, um funcionário encarregado de fazer os “retratos falados”, que são prontamente divulgados para que suspeitos de crimes sejam localizados e, não raro, ajudam na localização dos mesmos se o desenho for bem feito, ou se a descrição for apropriada. A publicação da fotografia de uma paisagem já pode ser um bom indicativo do quanto vale a pena fazer turismo neste local.

Tomadas, assim, essas considerações levariam à conclusão de que as imagens são um instrumento comunicativo eficiente. Mas quais são os limites dessa eficiência? Em que limite as imagens podem constituir-se como um sistema comunicativo?

As linguagens naturais constituem-se em sistemas comunicativos devido às características dos símbolos, de se referirem a conceitos gerais, e não, necessariamente, relacionados a características sensoriais. Já as imagens, por destacarem o aspecto visual de algo, pode-se dizer que constituiriam um sistema comunicativo independente.

Isso se fundamenta no pressuposto de que as imagens possuem uma demasiada importância no modo como nos relacionamos com a realidade, e no modo como pensamos. Não somente temos um contato com a realidade pelo modo visual, e sensorial em geral, já que apenas para um ato simples como caminhar, precisamos processar complexas informações visuais; mas também nossos pensamentos, lembranças, conjeturações e todo tipo de atividade mental são acompanhados pelo pensamento em imagens. O pensamento com os correspondentes sensoriais é um estrato inseparável e indissociável do pensamento abstrato, e é difícil conceber uma mente que seja apenas formada por ideias abstratas. Como alguém pode pensar em um conceito abstrato como tempo, sem imaginar que a sucessão de fatos

ocorre em uma linha? Ou o conceito de espaço, sem pensar em algo que o ocupe, como uma paisagem?

A imagem possui a característica de se impor mais fortemente à mente, de ser mais restritiva do que uma descrição de tal imagem. Quando se descreve a um grupo de pessoas uma situação em que havia uma árvore no local, cada uma formará uma imagem à sua própria maneira. Já, quando se faz o relato mostrando a fotografia da árvore, todos seguirão pela mesma imagem. E assim pode-se dizer que todos compartilharam uma experiência comum, e porque não dizer, mais objetiva. Se o problema comunicativo for o de como garantir que as pessoas pensem naquilo em que o emissor tinha intenção, o exemplo sugere, nesse aspecto, a imagem como um instrumento que revela a sua eficiência.

O aspecto visual das coisas possui esse impacto tão direto por ter origem em um poderoso e cego instinto natural. E mesmo uma construção teórica sofisticada e consistente não consegue guiar o seu defensor quando se tem por objeto a dúvida ou a negação dos dados dos sentidos. Não há dúvida que Zenão, ao ter concluído que o movimento não existe, temeria diante da visão de um arqueiro que o tivesse como alvo.

A forma de existência dos aparelhos cognitivos na história natural sempre foi dependente dos dados fornecidos pelos órgãos dos sentidos. Uma relação eficiente com esses dados garante um meio eficiente de sobreviver.

Esse instinto é acompanhado por uma correspondente concepção de racionalidade e verdade. Essa concepção não é, necessariamente, cega, embora possa ser coerente com a manifestação instintiva. As informações dos sentidos parecem, no entendimento comum, sempre a descrição mais fiel da verdade. Os sentidos são considerados o primeiro meio de informação do mundo real, são indubitáveis. São a verdade acessível a todos de forma igual e a essência de uma primeira e rudimentar concepção sobre a verdade: a de que só é crível o que pode ser visto. E as pessoas fundamentam toda a sua vida racional baseados nisso.

Os sentidos mostram um real estado de coisas e as formas da experiência são a sua expressão exata. Tal noção pode ser encontrada nas palavras de Locke¹ (1988, p. 32)

Posto que as qualidades que impressionam nossos sentidos estão nas próprias coisas tão unidas e misturadas que não há separação, nenhuma distância entre elas, é claro que as ideias produzidas na mente, entram pelos sentidos, simples e sem mistura.

¹ LOCKE, John. An essay concerning human understanding, 1690 (Ensaio acerca do entendimento humano. Lisboa. São paulo, Nova Cultural, 1988)

E há algumas pressuposições tácitas que as pessoas seguem com relação às imagens e sua capacidade comunicativa. Há a convergência quanto ao conteúdo da experiência, todos compartilham uma experiência qualitativa dos objetos e essas qualidades podem ser referidas por sua semelhança. Alguém pode, sem medo de ser incompreendido, ao tentar mostrar uma cor, dizer “este é o verde da bandeira”, destacando uma propriedade de um determinado objeto para mostrar a de outro. E se o pensamento nos objetos pode ser despertado por algo que lhe seja semelhante, isso pode levar a supor mesmo que seja possível se formar linguagens unicamente com imagens.

Mas as imagens também apresentam características paradoxais, quando se pensa nelas como uma descrição fiel do mundo, e que podem abalar a suposição de que elas possam ser consideradas um instrumento comunicativo eficaz. Quando analisamos os pormenores da relação entre a experiência e seu conteúdo, logo surgem inconsistências e dificuldades, das quais não se livra facilmente sem cair em outras ainda maiores.

Quando vemos um objeto, como uma mesa, nunca a vemos duas vezes pelo mesmo ângulo; duas pessoas postadas diante dela no mesmo instante, necessariamente a verão de ângulos diferentes. Também as alterações de iluminação, distância e de outros fatores ambientais cria novas situações de mudanças em seu aspecto, não sendo possível ter a mesma imagem do mesmo objeto. Há uma só mesa, e presumivelmente infinitos modos como ela pode se apresentar aos sentidos.

Uma primeira alegação em contrário pode levantar o fato de que uma fotografia da mesa do exemplo se restringiria a unicamente um ângulo, uma iluminação, etc. Mas mesmo a foto não está a salvo desse problema, já que também sempre será vista por diferentes perspectivas, ângulos, apresentando o mesmo problema da mesa que nela foi impressa.

Uma pessoa vê algo que lhe parece uma folha verde. Então ela assim crê que todas as pessoas que contemplam a folha vêem e igualmente compartilham com ela a experiência de “estar vendo algo verde”. No entanto, uma pessoa não tem como saber se é o verde que a outra vê, não tem como comparar a sua experiência de verde com a experiência de verde da outra pessoa. Como ela pode saber do que a outra fala quando se refere a verde? E se esta questão for ampliada, ela vê uma folha, mas será que a outra vê uma folha também? A forma que ela vê é igual a que vemos?

Alguém julga estar vendo a cor verde quando vê uma folha, mas uma análise mais aprofundada mostra que não há nela uma só cor, e sim, uma mistura de diferentes tonalidades de cores. Logo, o verde “puro”, é algo que colocamos na folha, um modo como o nosso entendimento simplifica a percepção que temos de “estar diante de uma folha”. O quanto,

assim, a mente simplifica o mundo que vemos? O quanto nós colocamos no mundo o nosso modo de vê-lo?

Sejam as impressões que as pessoas têm das cores exatamente iguais ou não (não há como se saber), a causa dessas impressões pode ser pensada como sendo o objeto real, isto é, ser tratada como resultado de um acesso direto e real. Mas pode também se considerar que os sentidos mostram não o objeto em si, mas o modo como eles são por aquele impactados. Não vemos uma folha verde, e nem os fótons que refletiram nela, nem o impulso nervoso causado pelos impactos destes fótons na nossa retina, apenas o que isto causa na mente. E assim, é uma interpretação possível que não temos acesso ao mundo, mas somente à mediação que temos dele por nosso sistema nervoso. E assim, a definição de imagem como algo semelhante à sua referência torna-se sem sentido, já que não atingimos nenhuma qualidade própria da coisa, mas apenas de outras manifestações.

Em um exemplo acima, mencionou-se uma situação em que a imagem foi um instrumento mais eficaz para apresentar as qualidades de algo do que seria uma descrição textual. Assim, ela serviu para evitar que cada um formasse a própria imagem da coisa que se queria apresentar. Então, conclui-se que as imagens são eficientes para se destacar as propriedades que algo apresente. Peirce destaca três categorias para o signo, que são os modos pelos quais algo pode representar outra coisa. Dessas, ele define o ícone², que representa algo por semelhança como “a única maneira de comunicar diretamente uma ideia” (Peirce, 1990, p. 64). Contudo, logo se constata que a imagem como instrumento comunicativo revela algumas deficiências. Quando alguém apresenta uma gravura contendo uma folha verde, o emissor da mensagem tem um objetivo informativo claro que pretende transmitir àquele que é o destinatário de sua mensagem. Mas para o receptor da mensagem, a ambiguidade na interpretação é inevitável. Ela pode se referir tanto à pintura em si, àquela folha pintada em particular, a todas as folhas dessa espécie, à cor verde, e isso pode se estender indefinidamente. Se a pessoa que imprimiu a gravura de uma folha verde tinha uma determinada referência cujo entendimento gostaria de despertar em outra pessoa, é provável que esse objetivo nunca seja alcançado.

E se cada pessoa tem uma experiência diferente de verde, cada uma quer dizer uma coisa quando se refere a verde. A que a pessoa se referirá então quando apresenta uma tela e

² Além do ícone, Peirce menciona como signos o índice, que representa pela conexão física direta que alguma coisa possui com o representado, e chama a atenção para este, porém, sem descrevê-lo ou imitar suas características; e também o símbolo, que depende de que o interpretante o considere como signo, já que se estabelece por uma conexão habitual ou associação de ideias entre o ele e o objeto.

diz “esta é a cor verde”? Como então pode se estabelecer a comunicação se cada pessoa tem uma coisa diferente em mente quando procura comunicar?

Essas características, quando levantadas, abalam a noção das imagens como descrições fiéis do mundo real e como uma forma direta e eficaz de expressão e comunicação. E têm como primeira consequência derrubar a noção de verdade como algo que é estabelecido nos dados dos sentidos, e que estes são um parâmetro estável e confiável de objetividade. Não há como saber se os sentidos estão corretos e se equivalem às experiências dos outros. Essa resposta somente pode ser oferecida por argumentos especulativos.

Apenas de forma indireta é possível as pessoas compreenderem que os objetos percebidos não se apresentam de forma idêntica e inequívoca aos sentidos. Um daltônico, que flagrantemente percebe as cores diferentes das pessoas normais, isso quando as percebe e não vê apenas em tons de cinza, pode passar toda a vida sem desconfiar que apresenta tal característica. E disso se pode concluir que um daltônico vê de forma equivocada porque nós vemos o mundo de uma forma mais completa e real, e é a partir disso, da nossa perspectiva que de um modo geral é compatível, define-se o que é o “normal”. Mas isso não é verdade. Existem espécies de abelhas que não enxergam somente o espectro e cores que vemos, mas ainda enxergam o infra-vermelho, ou seja, possuem uma visão mais completa do que qualquer humano jamais possuiu. E isso é possível de se constatar somente de forma indireta, pelo método experimental.

A suposta infalibilidade dos sentidos e essa capacidade de descrever o mundo que se atribui às imagens não é necessária. Pode-se levantar dúvidas se, a partir destas questões, as imagens são mesmo um meio de acesso indubitável à realidade e mesmo levantar interpretações de caráter epistemológico, que tornam relativas noções como verdade. Diante dessas relações entre uma imagem, o objeto percebido e a pessoa que o percebe, o próprio acesso a um mundo real, pode ser assim colocado em dúvida. Uma interpretação possível diante de tais relações é que a verdade é subjetiva e que dependente do observador.

Assim, torna-se necessário considerar que o entendimento e as suas compensações têm um papel fundamental na relação das imagens e a realidade. Mas isso também pode levar a embaraços. Quando se pensa que o intelecto pode ser a instância que elimina os paradoxos dos dados dos sentidos, isso apenas transfere o problema para outros termos. Uma primeira questão é a seguinte: onde termina o que é próprio aos objetos e começam as qualidades que nos colocamos neles? Argumentos baseados nas mesmas considerações sobre as imagens e a percepção não foram apenas utilizados para se contestar essa tese, mas também o foram para

avançar nela e postular o extremo oposto. E a linha de raciocínio utilizada para tal fim é semelhante a já apresentada, que consiste no seguinte.

Ao nos esforçarmos ao máximo para conceber a existência de corpos externos, contemplamos sempre e somente as nossas próprias ideias. Mas como a mente não conhece a si mesma, ilude-se acreditando conceber corpos existentes e não pensados ou fora da mente embora ao mesmo tempo sejam por elas apreendidos ou existam nelas. (Berkeley, 2006, p.50).

Hume (2006, p.160) apresenta argumentos, justificando o que ele chama de dúvida cética da seguinte forma: o modo como a natureza nos impele a nos portarmos diante dos dados dos sentidos nos faz supor, constantemente, que as imagens que eles revelam são os próprios objetos, quando estes não são mais do que meras representações dos mesmos. Mas o fato de contemplarmos os objetos causadores dessas experiências não é aquilo que faz com que o objeto em si venha a existir, assim como a ausência do percipiente não a elimina. E se o objeto em si possui uma existência independente, até mesmo essa certeza originada do impulso natural já foi contestada.

Alega-se que os sentidos são vias de acesso, sem permitir o estabelecimento de qualquer contato direto entre a mente e o objeto percebido. E essas representações de um objeto variam, indefinidamente, enquanto o objeto em si permanece invariável, sem sofrer nenhuma modificação. Se as imagens que temos dos objetos são semelhantes aos mesmos, não há como saber.

E não só isso, mas, além de as imagens correspondentes aos objetos serem meras cópias destes, cuja semelhança pode ser colocada em dúvida, a própria mente tem o poder de colocar o seu modo de perceber no que é percebido, não isolando a natureza da percepção da sua própria. Entende-se como um exemplo dessa hipótese nas palavras de Berkeley (p. 46) “[...] provamos que a doçura não está realmente na coisa saboreada, pois ainda que a coisa permaneça inalterada, o doce pode tornar-se amargo, como quando a febre ou alguma outra afecção viciam o paladar”.

As qualidades encontradas nos objetos como as suas cores, calor, sabor não existem nos próprios objetos, e sim são percepções da mente, sem nenhuma correspondência exterior que as torne consistentes com o mundo real. E se as qualidades são apenas resultantes de nossos sentidos, não há como se garantir que um objeto tenha quaisquer características que lhes atribuímos, e assim, não há como se atribuir existência a qualquer coisa.

E se isso for considerado, então quando pensamos na imagem de uma cadeira ou uma folha verde, não pensamos em coisas que não possuem referência. E assim os pensamentos

são somente sobre impressões que não representam coisa alguma. Ou pode-se postular alguma noção alternativa de realidade como fez Berkeley, delegando para Deus a tarefa de servir-nos de sensações.

Mas será verdade que não há algum modo de constatar a realidade e consistência da experiência? Em que consiste a suposição de que não temos acesso ao mundo subjetivo da experiência dos outros? E em que consiste a nossa dificuldade em verificar a objetividade das nossas próprias experiências?

Considerando-se a existência de uma matéria como a epistemologia, que tem por objeto o estabelecimento das bases da ciência, mostra-se também necessário um estudo sobre em que consiste a relação entre o conhecimento e seu objeto, isto é, entre o mundo e aquele que conhece, o sujeito que busca atingir o conhecimento. O pensamento é o modo pelo qual estamos inseridos na realidade, e diante do qual temos um acesso imediato. É possível partir do ponto que o pensamento é o real, como fez Descartes, e disso partir para se buscar outras verdades. Assim, a única realidade que podemos acessar diretamente é a dos pensamentos.

Mas também, paradoxalmente, a realidade da experiência também é uma instância intuitivamente segura, já que a sua dúvida é originada por uma construção hipotética que não é evidente por si só. E como a dúvida sobre a realidade da matéria não é diretamente constatada, porque é originada de considerações não evidentes, pode-se também partir do mundo da experiência como a realidade constatável, verificável. Parte-se do ponto que nada é mais concreto que a realidade que se apresenta de imediato.

Assim temos a dúvida de como conciliar a realidade da matéria e dos pensamentos. Ou podemos, como foi sugerido, tentar solucionar a questão negando a realidade da matéria, ou, colocando a sua realidade em um patamar em que o aspecto paradoxal com a realidade dos pensamentos não faça sentido. Berkeley, ao negar a existência da matéria, afirmou que as ideias das coisas nos são colocadas por uma inteligência ativa (2006), ou seja, Deus.

O que ocorre é que não há um sistema hipotético indiscutível que concilie a realidade como pensamento e a realidade como matéria. Esses dois estratos de realidade não possuem um vínculo objetivamente constatado pela experiência, nem pelo intelecto.

O modo de existência dos objetos não pode se tornar o pensamento em si, este não pode ser constituído pela substância dos mesmos. O pensamento não pode se misturar com a realidade dos objetos de modo a se tornar misturado com a matéria que compõe os mesmos. E como o acesso não é direto, os pensamentos devem ser constituídos por algum tipo de vínculo diferente.

Mas somente isso não contempla toda a limitação que se tem para atingir a constituição da realidade. Se não temos acesso direto aos objetos, considera-se então que temos acesso a eles por algum vínculo indireto. O mesmo problema se repete nesse caso. Não podemos atingir a natureza da sensação, ou saber o quanto a visão, por exemplo, distorce ou não a visão do objeto, e como outras estruturas modificam e filtram a imagem original.

E a única forma que temos como saber isso é pelo modo indireto ou julgando a eficácia com o auxílio de outros sentidos, ou pela comparação com a capacidade visual de outras pessoas. E a conclusão dessa forma é que, se não temos acesso direto ao mundo, estamos então presos em nossa mente. Não temos como sair de nossos pensamentos, não há outra instância possível além deles, para atingir qualquer aspecto do mundo fora de nós.

Quando julgamos a correção de concepções e crenças que adotamos, nada disso pode ser feito em uma instância que esteja além dos pensamentos para avaliá-los, como em uma perspectiva divina. Também avaliamos os dados de nossos sentidos com o intelecto e não há outro modo de julgarmos a correção ou a adequação ao mundo real utilizando outros sentidos, o que levaria ao mesmo problema. Não há como inspecioná-los de alguma forma que não seja por meios de abstrações e compensações do próprio intelecto.

Existe a probabilidade de que os sentidos nos forneçam uma descrição real do mundo, mas a questão não é o quanto ela é, mas sim, qual é o modo de garantir que isso seja correto. Se valer de um grau de probabilidade para sustentar a correlação entre as coisas o pensamento nelas leva à dificuldade que é a de como garantir que tais parâmetros usados para medi-la estão corretos, o que leva a um regresso infinito.

Se inspecionarmos os dados dos sentidos com a mente, corrigindo-os, embora de um lado isso seja uma premissa básica, é de outro, aparentemente paradoxal, e remete à possibilidade de que, na mesma medida que os dados dos sentidos nos informam um real estado de coisas, nossos pensamentos possam “criar” a nossa realidade. E essa mesma realidade, que testemunhamos e sobre a qual criamos hipóteses, pode ser, em algum grau, produto do nosso próprio intelecto.

Todas essas considerações também levantam outro problema. As pessoas para conversar, comunicar, expressar impressões e opiniões, utilizam-se de meios para fazê-lo. Se o acesso ao mundo real é colocado em dúvida, a objetividade, adequação e constância das impressões do mundo são colocadas em dúvida, então a comunicação é um problema.

Quando se coloca em dúvida se as imagens se referem ao objeto, por não apresentarem as qualidades deste, mas somente qualidades extrínsecas, ou algumas que nós o atribuímos, então será a referência, ainda assim, o próprio objeto? Se alguém alegar que a referência é a

equivalência entre experiências, isso também não pode ser resolvido, porque a experiência de verde de um não pode ser comparada com a de outro.

Essas considerações sobre as imagens podem reforçar a tese de que os pensamentos não possuem referência? Como é possível que as imagens sejam um instrumento de comunicação, e quais são as limitações que os dados dos sentidos nos oferecem para este fim?

E mesmo que se evitem tais problemas, considerando-se a semelhança como fator suficiente como elemento representativo, seja lá qual for a sua constituição, ela será um instrumento comunicativo eficaz? Há como sair do problema de se definir a referência?

Partindo-se da indefinição quanto à convergência da experiência, pode mesmo se colocar em dúvida se há alguma convergência quanto às experiências em comum que justifique qualquer uso de imagens com o uso comunicativo.

Peirce alega que a semelhança é a propriedade que algo tem de despertar na mente de quem vê qualidades análogas ao do objeto que representa, que garante a capacidade comunicativa das imagens. Assim, a referência de algo não pode necessariamente ser considerada como o objeto, mas sim, a propriedade que ele possui de causar tais e tais impressões. E se temos acesso à sua propriedade, temos acesso ao mundo real, e por isso a semelhança é um meio de se estabelecer o vínculo entre a mente e o mundo. Isso é um modo de se considerar não o objeto, mas o conteúdo da experiência como acesso ao mundo. Será esse um caminho possível de resolver a questão, que contradições ele pode apresentar?

Para tanto, vamos tratar algumas objeções como a de Berkeley, de que os pensamentos não possuem uma referência real que não seja outro pensamento. Analisar os argumentos de alguns pensadores e versões alternativas a esse problema.

Dois tipos de argumentos podem ser levantados para se tratar destes problemas. O primeiro é a forma de solução apontada por Hume, quando diz que é a experiência o que nos faz conhecer o mundo, e o que conhecemos é dado por isso. Embora ele tenha apontado uma contradição sobre a natureza de Deus, não é essa a forma de ele abordar o problema. Adotamos essa forma de nos relacionar com os sentidos porque a experiência mostra que essa é a forma correta. E como sempre é possível ao se associar ideias, se criarem incontáveis mundos alternativos, devemos ter sempre a experiência como guia, e procurar com isso invalidar o argumento cético, partindo de sua deficiência em atender a esse princípio metodológico.

E há outra forma de ver, que procura especular sobre conhecimentos anteriores a experiência, ou, sobre as condições de possibilidade da experiência. Um argumento nesse nível, que julga a consistência da experiência, é chamado de transcendental. E a forma de se

procurar refutar o argumento cético é procurar achar um meio de contestar na própria base do que se supõe que estabeleça o conhecimento, que sejam as suas condições. Esse tipo de alegação se funda na natureza da mente e em como ela se relaciona com a experiência.

No primeiro capítulo, serão analisadas as linhas de pensamento fundamentais do problema da correspondência e semelhança. Elas se dividem na doutrina empirista, que afirma que embora possa haver ideias que não possuam uma referência em termos sensoriais, elas são sempre originadas pelos sentidos; e na doutrina idealista, que defende que parte da experiência da realidade é constituída pelo próprio intelecto, e algumas das ideias que daí se origina, sem possuir correspondentes externos, são antes pré-condições para a experiência.

No segundo capítulo se discutirá os argumentos de dois autores contemporâneos sobre o problema da correspondência. Hilary Putnam procura demonstrar que se cai em contradição ao negar que as ideias possuam referência exterior. John Searle defende que o entendimento normal de expressões linguísticas pressupõe o realismo externo.

2 SEMELHANÇA, CORRESPONDÊNCIA E A DÚVIDA CÉTICA

O uso de imagens é recorrente no processo comunicativo. Paralelamente ao sistema linguístico, composto de símbolos, as imagens complementam e especificam a descrição textual.

Expressar pensamento é, pela utilização de algum sistema comunicativo eficaz, levar outra pessoa a pensar no que pensamos, ou torná-la a par do que ocorre em nossa cabeça. Se há imagens em nosso pensamento, então uma parte considerável da comunicação se dá pelas imagens. E assim a imagem e a propriedade que a torna usual na comunicação, a semelhança, pode ser considerada como um sistema comunicativo.

Com o objetivo de propor e explicar como isso pode ser possível, Peirce (1990) adotou uma definição bastante ampla de representação, como “aquilo que está no lugar de outra coisa”, ou o “que leva a pensar em outra coisa”. Para ele a possibilidade de representação linguística está além do uso de sinais arbitrários adotados por convenção, que se refiram a conceitos ou a nomes, os símbolos. Mas de diferentes modos é possível se levar pessoas a pensar em determinados objetos e situações a partir de determinados recursos. Um desses recursos é o ícone, que, como instrumento representativo, ou signo, é designado por Peirce como “[...] a qualidade que ele tem qua coisa que o torna apto a ser um Representâmen. Assim, qualquer coisa é capaz de ser um substituto para algo com que se assemelhe” (Peirce , 1990, p.63). Se a imagem possui qualidades que a assemelhem ao objeto e despertem sensações análogas na mente para a qual é uma semelhança, então se tem um ícone.

No entanto, uma imagem não é um instrumento adequado para substituir os símbolos e cumprir o seu papel na formação de proposições. E não só isso, um ícone é também ineficaz para garantir que o receptor venha a pensar no que se tenta representar.

Se um símbolo é algo que representa alguma outra coisa, o símbolo também precisa ser algo em si mesmo; e se este algo for semelhante àquilo que representa, não tornará isso ele mais apto a se referir? O mundo se apresenta para nós de uma forma unificada e a nós cabe separá-lo em aspectos e propriedades de modo que ele se torne inteligível. Essa separação em aspectos precisa ser eficaz, de modo que um pensamento não se torne ambíguo, de modo que não se confundam as referências. E isso também ocorre com a linguagem: um sistema linguístico precisa ser capaz de individuar a sua referência de outras possíveis.

Mas aqui, a semelhança de imediato já se mostra problemática, caindo no problema da simetria³ (Fodor, 1993), tornando a semelhança incapaz de individuar o signo daquilo que é representado. Assim, o problema não é apenas o da referência ser indefinida, mas de ela se confundir com o que é usado para representá-la. A pintura de uma árvore representa uma árvore real. Mas se ela é semelhante à árvore, então a árvore também é semelhante a ela, e assim, também a representa. Mas como pode o objeto representado também ser o signo daquilo que deveria representá-lo? Os símbolos claramente não são acometidos deste problema, já que a referência de um termo não representa o próprio termo, e um fato no mundo não representa a proposição que o descreve.

A semelhança possui também problemas quanto à singularidade da representação. Isto mostra uma limitação da noção de ícone, que é a impossibilidade de se formar, com ele, conteúdos abstratos, ou, conceitos gerais por um lado, ou de se referir a somente um elemento de uma classe, de outro.

Deve haver tigres (possíveis) que se assemelham a este tigre em qualquer aspecto que você quiser, e se a semelhança é suficiente para a representação, você pensaria que o conceito *este tigre* deveria representar aqueles tigres também. Mas não [...] (ibid., p.33).

A síntese do problema de se considerar a semelhança como a base de um sistema comunicativo está na própria dificuldade de se especificar um único critério de semelhança. Se isso não pode ser especificado, então qualquer coisa pode ser semelhante a qualquer outra em algum aspecto. “O número de similaridades que podem ser encontradas entre quaisquer dois objetos só é limitada pela engenhosidade e pelo tempo.” (Putnam, 1981, p.64).

Quando se depara com um objeto qualquer, ele possui inúmeras propriedades, tantas quantas se é possível verificar ou atribuir, intrínsecas (ser verde, ser pesado, ser líquido) ou extrínsecas (estar próximo de etc.). E uma imagem não é suficiente para dar destaque a nenhuma destas em relação aos demais.

³ Uma relação simétrica é aquela em que um objeto *a* não pode possuir um propriedade em relação a outro *b* sem que *b* possua a mesma propriedade diante de *a*. Um corpo não pode estar a uma determinada *distância* de outro sem que o oposto seja verdadeiro, então, distância é uma relação simétrica. A causalidade não é simétrica, já que se o estado de coisas *a* causou o estado de coisas *b*, não se infere que *b* tenha causado *a*. A representação não é uma relação simétrica, então uma teoria da representação pela semelhança cai neste problema, o de definir algo assimétrico com algo simétrico. Esta dificuldade também é encontrada na teoria epistêmica da representação, isto é, na tese de que *x* representa *y* se de *x* se puder encontrar algo verdadeiro de *y*. “Você pode encontrar algo sobre o tempo no barômetro, mas você pode também encontrar algo sobre o barômetro do tempo, desde que esteja chovendo, o barômetro deve estar baixo. Certamente o tempo não representa o barômetro” (Fodor, 1993, p. 35).

Representações devem satisfazer certas condições de especificação para que possam ser representações. Essa condição torna impositivo que elas especifiquem tanto a propriedade (ou propriedades) que está (ão) sendo atribuída (s) a um ou mais objetos, como também especifiquem os objetos da atribuição desta(s) propriedade(s). Ícones não satisfazem tal condição porque não especificam as propriedades dos objetos que presumivelmente representam” (Milman, 1998, p.14).

Quando se formula uma proposição, especifica-se a referência e suas propriedades, algo que as imagens não podem fazer. As imagens não conseguem isolar um aspecto de todos os demais. Quanto menos um ícone for semelhante ao seu objeto, menos ele será capaz de representá-lo, e assim, o que julga a “representatividade”, a qualidade representativa do ícone, é sempre dependente da faculdade de lidar com dados sensoriais.

A relação com as imagens envolve nossas capacidades mentais de avaliar semelhanças e aspectos físicos sensoriais. Já os símbolos são possíveis pelo uso de uma instância da razão não limitada pelos sentidos, está além do sensorial. É a capacidade de colocar-se além da sensação, julgando-a de fora, e abstraindo dela, de uma coleção de sensações e experiências (que são difusas e contínuas), um aspecto definido da realidade.

Diferente de um caráter geral, uma experiência sensorial possui uma característica específica e auto-referencial. Não é possível se separar da experiência os objetos específicos percebidos, nem o órgão específico que o percebe, como o olho, etc.. E quando vemos uma pedra, não vemos o conceito de pedra, a sua ideia geral, mas sim, um exemplar. É preciso se postular, para se compreender o processo de referência, instâncias que vão além dos dados dos sentidos. Sobre o modo como das impressões se passa às linguagens, Locke afirma:

As palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas ideias internas, sendo estas ideias apreendidas de coisas particulares. Se, porém, cada ideia que apreendemos devesse ter um nome distinto, os nomes seriam infinitos. Para que isso seja evitado, a mente transforma as ideias particulares recebidas de objetos particulares em gerais [...] (Locke 1988, p.48).

E, dessa forma, sem essa passagem do específico e localizado para o geral, é difícil se definir se o objetivo de quem apresenta uma imagem é se referir à ideia geral, se referir precisamente a determinada experiência sensorial localizada ou a todas as experiências semelhantes registradas na memória. E isso ressalta o papel da abstração.

É um ponto comum entre vários autores da Teoria do Conhecimento ressaltar a necessidade de se elevar sobre os dados dos sentidos quando se tenta oferecer uma explicação sobre a racionalidade. E isso é defendido mesmo por autores que vêm, na experiência sensorial, a base do entendimento., Como Locke, quando afirma:

Os seres brutos, quando comparam ideias, não ultrapassam certas circunstâncias sensíveis inerentes aos próprios objetos. [...] para evitar dar nome a todos os grãos de areia, a mente transforma ideias particulares em gerais. Denomina-se isso abstração. (ibid., p. 48).

Mas os símbolos, por sua vez, não representam nenhum destes objetos particulares. Eles representam abstrações, representam as propriedades em si, isoladas de qualquer objeto em particular. Abstração é justamente um aspecto independente de qualquer objeto.

Se um sistema linguístico está relacionado com a capacidade de abstrair, então mais se pode valorizar, em uma sistematização dos processos lógicos e mentais que o constituem, as ideias originadas independentes da sensação propriamente dita. E pode-se relegar às imagens uma importância secundária, pois, já que, com elas, não se é possível formar linguagem, a marca característica da vida racional. Muitos autores defendem que os dados dos sentidos não são confiáveis, e que apenas a capacidade de se generalizar a partir deles é um meio para se atingir a realidade.

Se as experiências não possuem uma equivalência ou se esta é apenas probabilística, dependendo do grau de influência que nelas se atribui ao sujeito, pode determinar que a experiência qualitativa tenha pouco a dizer sobre o modo como o homem chega à verdade. Não pelo acesso direto ao mundo, mas unicamente por meios indiretos e não evidentes que se constitui o conhecimento.

A avaliação da semelhança ocorre pela faculdade da mente que lida com o aspecto qualitativo da experiência. Essa faculdade é colocada em dúvida porque não é claro o quanto da realidade do objeto da experiência está no efeito que causa em uma mente. A comunicação, contudo, pressupõe não somente o quanto as qualidades secundárias (fontes da descrença cética quanto à realidade destas como sendo próprias do objeto da experiência) possam ser comparadas, mas, também, que haja a convergência das pessoas quanto a elas.

Por isso, essa desconfiança generalizada quanto aos sentidos é muito estranha ao homem comum. E essa convergência é acompanhada de alguns pressupostos sobre a natureza da mente. Quando alguém se depara com uma situação de perigo imediato, a reação é rápida e desprovida de quaisquer elucubrações sobre a natureza da matéria e da consistência dos sentidos. Mas quando se analisa uma situação à distância, quando se procura prever o comportamento de alguém, etc., tais antecipações sobre como a pessoa se relaciona com os dados de seus sentidos será considerada como pressuposto. E, se essa análise não tiver como objeto alguma situação específica, ou que a investigação não seja a respeito dos problemas da filosofia, provavelmente serão adotados os mesmos pressupostos das pessoas “comuns”.

Dois são os pressupostos sobre o acesso à realidade que as pessoas assumem tacitamente, e que estão na base de toda a sua vida racional. O primeiro pressuposto consiste na ideia de que há uma analogia entre as impressões dos sentidos e a realidade. Disso se origina a noção de que as imagens do pensamento possuem qualidades análogas àquilo que causou no mundo tais experiências. Isto é, o mundo é exatamente tal como os sentidos nos mostram.

Diferentes são as formas de pensamento. Uma forma de pensar sobre as coisas é manter na mente o modo pelo qual elas nos atingem através dos sentidos. Pensamos nas coisas tanto “imitando” a forma sensível das mesmas, pensando nelas por seu aspecto sensorial. E há o pensamento abstrato, aquele cujo “conteúdo” não pode ser corretamente expresso por imagens. Embora haja um substrato imaginístico acompanhando-os, essas imagens não são capazes de atingir a essência do que se pensa quando se instancia um desses pensamentos. Quando pensamos na ideia de “longe”, ou de que uma coisa é distante da outra, pode nos vir à mente a imagem de um caminho em meio a um campo. Mas poderia somente esta imagem, isolada daquilo em que pensávamos, ser suficiente para que se siga da imagem para o conceito?

Locke estabelece uma distinção entre dois tipos de ideias: as simples, originadas das impressões; e as complexas, resultado das operações da mente diante das primeiras. Mas as ideias abstratas são, para ele, criadas pela mente a partir de suas ideias simples como percebemos nos trecho:

[...] a mente transforma as ideias particulares recebidas de objetos particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem a mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como tempo, espaço ou quaisquer outras ideias concomitantes. (ibid., p.48).

Locke defende que a experiência de coisas externas é o primeiro fundamento do conhecimento. A mente é, segundo a metáfora por ele utilizada, um papel em branco, sem que nela haja qualquer marca ou caracteres, isto é, sem ideias. E sobre a indagação da origem delas, de onde se aprende todas as matérias da razão e do conhecimento, ele é categórico: “A isso respondo numa palavra, da experiência. Todo o conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento” (ibid., p.28).

Essa base do entendimento, que é, segundo Locke, inteiramente originada da sensação, contrapõe a hipótese de que há ideias inatas, que são intrínsecas ao intelecto. Ele se opõe

diretamente à noção de que haja ideias que tenham nascido, ou que o indivíduo possa ser o autor delas, sem ter se originado da experiência.

Essa experiência se dá de modo que as propriedades da coisa percebida são inteiramente separadas e diversas daquilo que a mente tem o poder de lhe atribuir. E essa diferenciação é a marca entre as ideias que pode resultar das operações do entendimento, as complexas, e daquelas que não podem, as originadas unicamente pelos sentidos. E essa distinção entre tais tipos de ideias determina que as características cuja origem exterior lhe é própria, isto é, determina o realismo da experiência, visto que por uma ação da mente apenas podem ser formadas as ideias complexas. Embora, entendimento tenha o poder para repetir, comparar, em uma variedade quase infinita, formando ideias complexas, o mesmo entendimento não tem como formar uma única ideia simples.

Como Locke conclui,

[...] a mente permanece completamente passiva ao receber todas as ideias simples”, e assim, o entendimento não possui qualquer influência no modo como os dados dos sentidos se tornam ideias. Há uma correspondência entre as imagens e sensações, e as coisas como são. “Mas não temos o poder de formar na mente uma única ideia simples, nem destruir as ideias que esta lá. (ibid., p.51)

Disso se constata que, para Locke, a influência do intelecto não se mistura com a influência do mundo extra-sensível.

Ele afirma que os objetos externos suprem a mente com as ideias das qualidades sensíveis que são as diferentes percepções produzidas em nós. E isto faz “o domínio do homem neste pequeno mundo de seu entendimento semelhante ao do grande mundo das coisas visíveis” (ibid., p.32).

O segundo pressuposto sobre em que consiste o nosso acesso à realidade, além daquele que defende a semelhança entre as impressões e seus conteúdos, é de que os nossos pensamentos são sobre coisas exteriores. A estrutura da mente é tal que os pensamentos não são sobre coisas dentro do intelecto, mas fora dele.

Se nós pensamos sobre o mundo exterior, sobre a realidade, nós consideramos que as ideias sobre essas coisas não são sobre si mesmas. Isto é, se pensamos em um prédio, ou sobre a Lua, essas imagens mentais, não são sobre uma realidade constituída de ideias, e sim, o são sobre as coisas no mundo que elas representam.

A noção de que um pensamento não é sobre si mesmo pode ser adotada mesmo quando se considera o fato da existência de pensamentos sobre pensamentos. Mesmo nessa situação, um pensamento sobre algum outro não será sobre ele mesmo. Pode-se conjecturar que

a característica de se referenciar a algo que não a si mesmo é uma propriedade fundamental dos pensamentos.

Mas desse modo, qual é, então, o tipo de vínculo que essas imagens possuem com as coisas? Como acontece a correspondência entre essas entidades mentais e a realidade? Se pensarmos em uma imagem, como a da Lua, podemos de pronto supor que a conexão entre este objeto e a Lua real é uma relação de semelhança. O corpo físico, o astro, imprime na mente de quem observa as suas características e propriedades de modo que estas são suficientes para sua identificação. E se isso ocorre, essas características, individuando-o, garantem que sempre que esse conjunto de características for apresentado, se levará à mente o pensamento no ser que possui tais propriedades.

Há autores, no entanto, que colocam em dúvida as considerações sobre a natureza da mente expostas acima. Coloca-se em dúvida que tenhamos um acesso direto e não mediato, ou, um acesso ao mundo como ele é; como também, a referência dos pensamentos ao mundo exterior.

Descartes (1979) pretendia atingir um conhecimento fundamental, certo e indubitável, já que a filosofia para ele, até então, não tinha um único ponto seguro o qual não fosse também possível de ser alvo de objeções. E para atingir esse conhecimento, ele também passou a duvidar de princípios que serviam de fundamentos para as ciências. Segundo Kant, ele adotou um idealismo problemático, que defende a “incapacidade em mediante experiência imediata provar uma existência fora da nossa (Kant, 1999, p.192)”, e consiste em não aceitar nenhum juízo a não ser mediante prova.

Pode-se, por exemplo, adotar como princípio que tudo aquilo que se percebe de maneira clara e distinta deve ser considerado verdadeiro e uma base confiável para que a partir disto se faça avançar o conhecimento. Mas há, no entanto, coisas geralmente sejam consideradas muito claras e quando se investiga seus fundamentos de forma mais rigorosa, percebe-se serem duvidosas e incertas.

O céu, a terra e os astros, objetos da Astronomia, têm como única fonte de acesso a percepção pelos sentidos. O pensamento nessas coisas existe no entendimento (o que é um conhecimento seguro, de algo que pensa). Mas o que se percebe nelas distintamente, além disso, quando se considera não o pensamento da coisa, mas a própria coisa? A dúvida que se estabelece é se é possível confiar nos sentidos.

As ideias não são em si mesmas verdadeiras ou falsas, somente o são se forem consideradas como possuindo correlatos no mundo exterior. As ideias por si mesmas não são suficientes para se atribuir verdade ou falsidade, já que tanto ilusões como coisas reais podem

se colocar no mesmo patamar nos pensamentos. “Entre meus pensamentos alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um asno, ou mesmo, Deus.” (Descartes, 1979, p.101).

Somente uma ideia distinta pode ser o ponto de partida para um conhecimento seguro. A luz natural é o que revela e se supõe ser o verdadeiro, mas não se dispõe de alguma outra faculdade a fim de se certificar de que aquilo mostrado pela luz seja algo verdadeiro de fato, para que possa se fiar tanto nela. A faculdade que faz seguir o que a luz mostra é desconhecida, e não se tem dela uma ideia clara e distinta.

Já que não se tem um conhecimento seguro e indubitável de como a luz pode garantir a apresentação da realidade, pode-se considerar a possibilidade de haver alguma faculdade que possa produzir tais ideias sem o auxílio de coisas exteriores, mesmo que dela não se saiba nada de consistente. Nos sonhos, percebe-se uma situação em que a mente é a autora de suas próprias ideias e coloca a si mesma em uma situação diferente da que está na realidade, em sono.

Além de apresentar a dúvida sobre a incerteza sobre a origem das sensações, como a luz, ou os sentidos, ele coloca em dúvida se as qualidades dos objetos são um modo de se atingir algo certo. As sensações qualitativas dos objetos como cores, sons e sabores encontram-se no pensamento de forma obscura e nebulosa, não permitindo que se defina se são verdadeiras ou falsas. Se elas são verdadeiras, revelam tão pouca realidade que não diferencia essas coisas de sua negação (por exemplo, a sombra é a falta de luz, ou o contrário?), e não há razão pela qual não possa a mente ser a autora de tais ideias. O autor afirma que uma concepção de que os sentidos mostram a equivalência exata da verdade é enganosa.

[...] não foi por julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, às quais pelos órgãos de meus sentidos, ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias, e imprimem em mim suas semelhanças. (ibid., p.103).

Ele procura demonstrar que a crença originada deste impulso não é uma consequência necessária como se poderia supor, e mesmo, que há uma grande diferença entre o objeto no mundo e sua ideia. Ele, assim, mostra a diferença entre a imagem do Sol e o seu conceito astronômico; a primeira sugere que este astro seja extremamente pequeno, e a segunda, que ele seja muitas vezes maior do que a Terra. Assim, o aspecto visual do Sol não seria suficiente

para se atingir a sua realidade ou a sua substância. Existem inúmeras formas pelas quais o mesmo Sol poderia se apresentar sob o aspecto visual, mas a realidade de um objeto somente pode ser alcançada por uma ideia.

Descartes também mostra objeções ao pressuposto da relação de semelhança entre um objeto e sua ideia, ou imagem resultante de sua sensação. (ibid. , p.101) “o principal erro, e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue as ideias que estão em mim são semelhantes ou conforme as coisas que estão fora de mim.” Mesmo considerando uma ideia possuir um vínculo causal com algo fora da mente, que seria a sua referência, isso não autoriza a conclusão de que esse vínculo seja o da semelhança.

Descartes termina por concluir que as ideias se dirigem a coisas externas à mente, por estas terem sido causadas por algo fora dela. Mesmo trabalhando com a hipótese de que as imagens dos objetos tenham sido colocadas em sua mente por algum deus enganador, ou que sejam produtos de sua imaginação, ele conclui que as ideias sensíveis são de fato originadas por uma realidade exterior, como percebemos na passagem:

[...] a ideia do calor ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto aquela que concebo no calor ou na pedra. Pois, ainda que essa causa não transmita à minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deve ser menos real. (ibid., p.104).

Assim, ao atingir a realidade da causa da ideia como algo dependente da realidade do objeto representado, o faz reconhecer não ser dela o autor, e isso garante a correspondência com o mundo exterior. Embora ele defenda que a semelhança seja enganadora, e um falso ponto de partida para se atingir o conhecimento, o que causa as imagens em que pensamos sempre deve haver algo de verdadeiro, e que está no mundo externo.

Descartes queria estabelecer um conhecimento seguro e, para isso, valeu-se de um tipo de ceticismo que abrange tanto as nossas opiniões quanto nossas próprias faculdades, de cuja veracidade devemos sempre nos certificar mediante uma cadeia de raciocínios fundamentada em um princípio primitivo. Mas para Hume (2006, p.160), tal princípio não existe. Se houvesse, não seria possível que se desse um passo sem se valer da mesma faculdade que é colocada em dúvida. Quando com moderação, entretanto, o uso desta metodologia é fundamental ao estudo da Filosofia, garantindo a imparcialidade diante da precipitação e dos preconceitos adquiridos na educação.

No entanto, a doutrina cética apresenta outro modo, “ocorrendo quando os homens supõe haver revelado a completa falsidade de suas faculdades mentais [...]” (ibid. , p. 161).

Berkeley (2006), adota uma postura desse porte ao, como ele mesmo afirma, procurar derrubar o argumento cético. Se o cético diz que não temos como conhecer as propriedades da matéria, este autor diz que essa tese não é válida, mas não faz isso procurando demonstrar a capacidade da mente de atingir a realidade exterior, e sim, por justamente por negar que existe a matéria.

O que estabelece a realidade dos objetos da sensação é o fato de serem percebidos. A crença na existência de coisas independente do fato de serem percebidas é uma contradição. Não é possível que as coisas existam independente daquele que as percebe. Se a cor, figura, extensão e movimentos são considerados como sensações da mente, a eles se tem acesso imediato e não há nada neles que não seja perfeitamente conhecido. Nos vemos “arrastados no ceticismo” quando tentamos associar essas qualidades a coisas existentes fora da mente. Nas palavras do autor:

[...] dificuldades que estorvam e impedem a mente na sua busca da verdade não surgem de nenhuma escuridão e complexidade intrínseca aos objetos, nem de um defeito natural de entendimento, mas muito mais de falsos princípios que foram sendo aceitos e poderiam ter sido evitados (ibid., p.21).

Com relação à semelhança, Berkeley não somente duvida que haja alguma correspondência por semelhança entre as ideias originadas da percepção, como também duvida que haja quaisquer objetos externos que imprimam suas qualidades na mente de quem quer que seja.

Este autor defende que não é possível se separar a existência de um objeto daquele que o percebe. Em outras palavras, as coisas só existem na medida em que são conhecidas ou percebidas. Ele crê ser absurdo se atribuir existência a elas independente do espírito. E assim, a única substância existente, é a daquele que percebe. Como ele afirma:

Pode haver [...] coisas que se parecem com elas e que são cópias ou semblante das ideias; e que tais coisas existem à margem da mente, numa substância não pensante. A isso respondo que uma ideia não pode parecer-se mais que uma outra ideia. Uma cor ou figura não podem parecer-se mais que outra cor ou figura. Se vasculharmos um pouco nossos próprios pensamentos, descobriremos que nos é impossível descobrir semelhança alguma, a não ser uma semelhança entre as nossas próprias ideias (ibid., p.42).

Nada pode ser a causa externa das imagens mentais porque essa causa de fato não existe. Ou seja, os pensamentos para ele, não são dirigidos para o exterior. Ele defende que a única semelhança que existe é a que ocorre entre pensamentos, e esta nenhuma relação possui com algum tipo de acesso à realidade exterior.

No que se refere aos sentidos, por meio deles só temos conhecimento de nossas sensações, ideias, ou aquilo que é imediatamente percebido pelos sentidos, vamos chamá-los como quisermos; mas os sentidos não nos dizem que as coisas existem fora da mente, nem nos dizem tampouco que há coisas não percebidas semelhantes àquelas que percebemos (ibid., p.47).

Pode-se alegar que como vemos coisas a variadas distâncias, então estas coisas não estão na mente, pois algo assim não poderia estar próximo como os pensamentos estão. Existem, contudo, situações como os sonhos, nos quais neles percebemos coisas à grande distância, quando na realidade eles estão somente dentro de nossa cabeça. Aqui o autor retoma o argumento do sonho, que já havia sido levantado por Descartes. Este considera a hipótese de que há um poder ou faculdade que o permita criar ideias sem que elas tenham algum correspondente que lhe tenha dado causa; e um exemplo disso ocorre justamente nos sonhos, em que as ideias se formam sem qualquer auxílio externo. E se nessa situação não é necessário algo externo para o surgimento de uma ideia, pode-se generalizar concluindo-se que elas se produzem sempre sem a participação dessas coisas.

Mas, então, como o autor explica as ciências como a Astronomia ou a Matemática, que antecipam as relações entre distâncias e as formas e dimensões, pressupondo assim, que representem formas possíveis de organização da matéria? A solução é que essas ciências não se ocupam com coisas que existam por si só, mas sim, na formulação de sistemas que prevejam como se transformarão as ideias.

A partir da experiência que tivemos do encadeamento e sucessão de ideias em nossa mente, podemos muitas vezes fazer previsões seguras e bem fundamentadas, e não unicamente incertas conjecturas, a respeito da ideias pelas quais seremos afetados de acordo com uma longa série de ações (ibid., p.68).

Uma situação em que alguém esteja a certa distância de uma vela é o signo de quais serão as próximas ideias que terá dependendo de quanto se afastará ou se aproximará desta vela. A visão de uma vela é uma outra ideia, que é um *signo* da ideia de calor que se terá ao colocar a mão no fogo. E por isso que todo o sistema teórico deste autor não tem maiores consequências na vida cotidiana das pessoas.

Se assumirmos que não há como se investigar em que consiste a nossa avaliação do pensamento em algo sem também a partir de outros pensamentos, aparentemente não temos como refutar o argumento de Berkeley. O argumento não é refutável com provas baseadas na experiência, porque é justamente a experiência e seus limites, que estão no pressuposto de seu raciocínio e são colocados em questão.

Embora a hipótese de Berkeley seja chocante ao senso comum, é uma possibilidade no mínimo interessante a ser explorada e dificilmente em algum momento da história do pensamento alguém não o faria. A tese de Berkeley é um caso extremo de como a mente pode “criar” a própria realidade.

Como foi dito, não temos como sair de nossos pensamentos para que possamos ter um acesso direto à realidade, conhecer a verdade dos fatos e a “substância” do mundo. Só podemos saber sobre o mundo através de nossos pensamentos, não temos como sair deles. E os pensamentos sobre pensamentos possuem a mesma natureza destes, não tem como ser outra coisa que não outros pensamentos.

As pessoas com quem convivemos também são acometidas dessa mesma circunstância. Como o pensamento delas está contido no horizonte de coisas que estão fora de nossa realidade mental, também não temos a eles um acesso direto. O problema que temos do acesso à realidade é um problema de cada mente tomada de forma individual.

O pensamento é algo real como é o sujeito pensante. Mas poucas coisas são mais difíceis de se conceber na ciência do que um modo de se atingir a realidade da mente. Isso é uma prova de como os sentidos nos oferecem um alcance limitado sobre a possibilidade de conhecer. A certas coisas não podemos atingir a essência, como outra mente, mas somente antecipar sua existência e propriedades a partir do intelecto, porque de nossa experiência particular da mente adquirimos a sua ideia geral. Esse conhecimento claramente não é algo oferecido pelos sentidos, é sim, um conhecimento anterior. A diferença entre o conhecimento que os sentidos podem oferecer e aqueles originados unicamente em nosso aparato intelectual e que se constituem como pré-condições para a experiência, foi um tema fundamental para Kant (1999).

Embora esse autor defenda o acesso da mente ao mundo exterior, ele defende que o mundo da experiência não nos permite atingir as coisas em si mesmas. O mundo empírico é o mundo como ele aparece para nós. “(...) não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno” (Kant, 1999, p.43).

Por meio dos sentidos não temos como conhecer o mundo das coisas em si mesmas, e o objeto é representado na medida em que é a constituição subjetiva que determina tal como fenômeno. Um corpo pode ser dividido pelo entendimento em propriedades relacionadas à sensação como aspereza, maleabilidade, dureza, cor ou outras propriedades pensáveis de um objeto. Pode-se, progressivamente, eliminar tais propriedades, de modo que somente permaneçam como suas, aquelas mais distantes do que se pode obter pela experiência. E

quando se segue nesse caminho, elevando-se acima dos limites da experiência, encontram-se conceitos nos quais a ela não pode dar correção.

Assim, quando se tira todo o substrato da experiência daquilo em que pensamos e na forma como pensamos nos objetos, resta aquele modo sem o qual nada pode ser pensado, e que é unicamente dado por algo que a ele atribuímos. O acesso à realidade não se dá somente pela experiência, mas pela nossa capacidade *a priori* de colocar nas intuições sensíveis, isto é, no modo como o percebemos, as ideias de espaço e tempo, que não são originadas da experiência, mas são intuições puras.

Quando pensamos em intuições puras, como nas ideias de espaço e tempo, não estamos nos referindo a elas como ideias de coisas externas, que existem no mundo real. Elas são, antes da experiência das coisas, ideias *a priori*, são o modo como as conhecemos. E essas representações já precisam estar *a priori* na mente antes que qualquer experiência seja dada.

E por serem não somente anteriores à experiência, mas pré-condições para qualquer modo que possamos conceber algum possível objeto dos sentidos, podemos apenas por analogia, correlacioná-las com informações sensoriais. O tempo se representa por uma linha avançada ao infinito e, das propriedades dessa linha, infere-se as propriedades do tempo. Já o verdadeiro *correlatum* da experiência, a coisa em si mesma, não pode ser conhecido na experiência. O autor afirma:

Ao contrário, na intuição a representação de um corpo não contém nada do que pudesse ser atribuído a um objeto em si mesmo, mas apenas o fenômeno de algo e o modo como somos afetados por ele. Essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade, a qual permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo ainda que se pudesse penetrar a fundo no fenômeno (Kant, 1999, p.84).

Para ele, quando se fala de semelhança, está se falando da nossa própria sensibilidade e de como ela é afetada pelo fenômeno, pela representação de algo que é inacessível. E mesmo que se analisem os pormenores, como no caso de se comparar graus de semelhança, continuarão se comparando representações do objeto, que não são nada em si mesmas, mas somente modificações da nossa intuição sensível.

A prova, contudo, da necessidade de se pressupor o acesso aos objetos do mundo exterior é um dos temas fundamentais para Kant. O simples pensar em alguma coisa, como em algo originado dos sentidos, não o torna, por si só, apto a ser um objeto do conhecimento. Este somente pode ser obtido quando uma intuição é dada com relação à unidade da consciência. A intuição simples “eu penso” é o que faz a referência à identidade do sujeito e

não ocorre pelo fato de ela ser a consciência de uma série de representações, mas pelo fato de conseguir ligar uma representação à outra e ser consciência de sua síntese. Essa experiência interna que Kant chama de *apercepção*, em oposição à *percepção* dos sentidos, e que acompanha toda a representação de um objeto, é um fundamento *a priori*, independente de toda a experiência. A ligação entre as representações não se encontra no objeto, nem pode ser tirada do mesmo, mas antes é uma faculdade de unir e submeter o múltiplo das representações à unidade da *apercepção*.

O “eu penso” não se refere a uma percepção de um estado da mente em particular, já que isso o tornaria não um objeto da especulação racional, mas da psicologia. Temos que atribuir *a priori* em qualquer juízo ou experiência as condições sob as quais pensamos, e assim “mediante o simples pensar não conheço qualquer objeto, mas somente posso conhecê-lo quando determino uma intuição dada com vista à unidade da consciência, na qual consiste todo o meu pensamento” (ibid., p.260).

Assim, distingue a existência como um ente pensante das coisas fora da mente, e entre essas coisas, encontra-se o corpo (no qual está incluído o cérebro). Isso é uma proposição analítica, as outras coisas são aquelas pensadas como distintas da mente.

Por isso, o pensar pressupõe que o pensante se distinga daquilo que é o seu objeto, e esse é o ponto de partida para o próximo passo de Kant, que é buscar uma refutação do idealismo.

O idealismo “(entendo aqui o material) é a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou *falsa e impossível*” (ibid., p.192). Ele estabelece dois tipos de idealismo que pretende discutir.

O primeiro tipo é o idealismo dogmático, defendido por Berkeley, segundo o qual o espaço e todos os objetos que nele se podem encontrar são impossíveis. O problema foi que Berkeley considerou o espaço como inerente aos objetos, e não uma condição *a priori* segundo o qual podemos ter da experiência deles. Dessa atribuição ao espaço, de ser objeto e não pré-condição para a experiência, surgem todos os paradoxos que Berkeley aponta como prova da irrealidade do raciocínio abstrato. Tal fundamento já foi refutado na estética transcendental.

O principal alvo de Kant é o idealismo problemático, a versão de Descartes, como já foi visto. A única forma para que se possa refutá-lo é, segundo ele, demonstrando que a experiência interna só é possível se pressupondo uma experiência externa. O idealismo não admite a experiência imediata, já que a única experiência imediata é a interna, e dela inferimos as coisas externas.

E procede a argumentação do seguinte modo: a existência ocorre no tempo. E assim se dá na consciência da sucessão de representações reunidas em uma síntese. E essa sucessão se dá de modo contínuo no tempo, mas para que se perceba a sucessão do tempo, algo deve ser permanente na sensação. A percepção desse permanente só é possível não pela experiência deste enquanto representação, mas pela experiência enquanto coisa, enquanto este tem o poder de atuar de forma constante sobre o modo como se percebe. Algo deve ser permanente na percepção para que haja qualquer determinação no tempo.

O problema é somente se postular que temos um sentido interno e uma imaginação de coisas exteriores. Se somente contássemos com um sentido interno para imaginar o que é externo, não poderíamos distinguir entre a “simples receptividade de uma representação externa, e a espontaneidade que caracteriza toda imaginação” (ibid., p.193).

Kant, após mostrar como inválido um dos fundamentos do ceticismo problemático de Berkeley, dirige sua argumentação somente para a versão cartesiana, que faz referência à impossibilidade de se conhecer o mundo, mas não a sua irreabilidade. “Se prestarmos atenção no cético cartesiano, por exemplo, ele estritamente não dirá que não há mundo exterior. O que ele estritamente dirá é que não podemos ter certeza de nada sobre o mundo exterior, dado o tipo de experiência que temos.” (Milman, 2001). Esta posição é um *ceticismo realista*, diferente do *ceticismo anti-realista*, questiona a própria realidade exterior, quando é confrontado com a incognoscibilidade deste.

Mas existe outro argumento que dá conta das duas modalidades de ceticismo, o argumento dos cérebros numa cuba de Hilary Putnam. Este argumento procura provar que qualquer realidade alternativa formulada para negar a referência ao mundo exterior necessariamente já conterà tal referência. Há também um argumento de John Searle, que pretende, ao procurar estabelecer uma diferença entre condições de verdade e condições de inteligibilidade, demonstrar que a forma normal de entender expressões pressupõe o realismo exterior. Ambos serão analisados no próximo capítulo.

3 DUAS REFUTAÇÕES AO CETICISMO

Os sentidos nos apresentam uma forma do mundo e é com essa forma que preenchemos nossos pensamentos, formando o que Locke⁴ chamou de as ideias simples. As pessoas, na vida cotidiana, seguem dois pressupostos básicos quando se trata da questão das imagens mentais ou ideias originadas de sensações. Eles são: a) elas possuem características análogas (semelhança) às suas referências, e b) os pensamentos possuem a propriedade de serem sobre coisas fora da mente.

Dizer que se trata de “pressupostos” pode sugerir uma interpretação interessante sobre a questão. Pode levar ao entendimento de que as pessoas adotam essa forma de pensar com relação aos pensamentos originados de sensações, e às próprias sensações, porque *inferem* que isso se dê dado o modo de suas experiências sensoriais.

Fica claro que não são pressupostos entendidos no sentido lógico, ou seja, aqueles envolvidos em uma cadeia de raciocínios e cuja verdade da conclusão depende da verdade dessas premissas. Eles são, antes, condições básicas sobre as quais as pessoas pensam a sua realidade cotidiana. Mesmo o questionamento mais rigoroso e criterioso quanto sobre a experiência não alterará em praticamente nada a vida cotidiana de alguém.

Isso nunca evitou, contudo, que tais pressupostos estivessem a salvo de críticas e objeções de toda a ordem. E esse tipo de questionamento pode mesmo ser muito útil do ponto de vista teórico, abrindo caminho para novas formas de se tratar de determinadas questões. Hume (2006, p.80) colocou em dúvida uma dessas pressuposições, a de que presenciamos a relação de causalidade entre os eventos. Ele afirma que apenas observamos pares de eventos subsequentes e quando esses se repetem, dizemos que há ali uma relação de causalidade. Mas o que observamos de fato foi um evento seguido do outro, e disso apenas inferimos a causalidade. Não há associação de ideias que permita a alguém conhecer o mundo, somente a experiência pode estabelecer os limites do conhecimento. Mesmo que Kant⁵ tenha

⁴ Ao fazer a distinção entre ideias simples e complexas, Locke diferencia os conteúdos mentais que têm origem nos sentidos, daqueles que são resultado dos processos exclusivamente mentais.

⁵ O ceticismo de Hume quanto à experiência da causalidade é explicado pela limitação da capacidade da mente de encontrar da sucessão de eventos os poderes e forças dos quais depende o curso regular dos eventos. “As cenas do universo variam continuamente; e um objeto acompanha outro em seqüência ininterrupta; porém o poder ou força que move toda máquina está completamente oculto de nós e nunca se revela nas qualidades sensíveis dos corpos” (Hume, 2006, p.80).

Na refutação desse argumento Kant parte de uma premissa que Hume aceita, a saber, que temos a experiência da sucessão dos eventos. E desse ponto ele diz que a relação entre dois estados precisa ser pensada de modo que fique determinado qual ocorre antes do outro. E só é possível a experiência de que algo acontece quando se considera uma regra, a de que os fenômenos são determinados pelo estado anterior em sua sucessão. Sendo esta

apresentado um argumento para provar que temos a experiência da causalidade, a proposição de Hume persistiu como um limite desconfortável ao conhecimento. Os argumentos com os quais ele justificou o seu ceticismo ainda continuaram a reforçar a tese de que não há como garantir que o futuro venha a repetir o passado⁶.

Formular um sistema teórico (não necessariamente verdadeiro, mas consistente) que coloque em dúvida os fundamentos mais básicos da racionalidade (como as ideias de correspondência exterior e da causalidade) é um grande desafio ao pesquisador. Desde que este esteja bem fundamentado, ele pode deixar constrangidas e sem resposta, as pessoas que de pronto consideravam absurdos tais sistemas e mesmo questionavam a validade de tal investigação.

Talvez o único desafio maior do que este é procurar provar que aqueles que contestam tais fundamentos estão errados. E a dificuldade em fazer isso está em que, para fazê-lo, não se pode apelar para a objeção ordinária, cuja base é justamente o que esse tipo de argumento procura refutar. Não se pode, por exemplo, tentar derrubar tais teses com argumentos baseados na experiência, porque é justamente o objeto da experiência o alvo de tais inquirições. É preciso atacar o sistema em seu próprio campo, utilizando-se os próprios fundamentos do sistema e demonstrando que eles resultam em algo oposto aos que foram criados para demonstrar.

Foi o que fez Hilary Putnam (1981), com relação ao argumento cético de que os pensamentos não possuem referência ao mundo exterior. Ele, contudo, não pretende provar que a mente possui um acesso direto à realidade, ou que a percepção direta revele a realidade, sem que os conteúdos da experiência sejam determinados por outras instâncias. E não aceita a noção realista, ingênua, segundo a qual as imagens mentais possuem um vínculo necessário com sua referência.

(...) Putnam também vê, no seu argumento, um modo de refutar a tese do realismo externo ou mágico, ou seja, a tese de que a mente teria acesso imediato às coisas externas tais como elas são. Como metafísico internalista, ele considera que a acessibilidade às coisas é sempre mediada por sistemas de crenças e teorias. É

ideia de sucessão dos eventos, isto é, conceito de causa, anterior à experiência, e seu fundamento *a priori*, encontra-se a refutação ao ceticismo de Hume sobre a causalidade.

⁶ “Aceita-se que o curso da natureza até agora foi muito regular; isto, *pos si só*, sem algum novo argumento ou inferência, não demonstra que o futuro seguirá sendo” (Hume, 2006, p.56). Esta consideração permaneceu como um obstáculo à epistemologia, mais precisamente a de caráter positivista, que era fundamentada na indução e na verificação de teorias científicas. Foi ao tentar resolver esse problema que Popper desenvolveu o princípio da falseabilidade, substituindo a indução (que Hume considerava inadmissível) por um raciocínio hipotético-dedutivo. (Popper, 1973, pg. 44)

nesta mediação que moldamos o mundo externo, de forma que o mundo torne-se conhecido para nós (Milman, 2001).

Putnam procura mostrar que a semelhança, o simples fato de algo ser uma imagem, não é suficiente para que se pense em algo, uma imagem não representa intrinsecamente a sua referência. A semelhança pode ser originada de um fato natural, decorrido de eventos da casualidade bruta. Animais da mesma espécie se parecem uns com os outros. Acidentes geográficos e fenômenos meteorológicos podem formar figuras que se assemelham a outras. Mas nenhum desses pode ser considerado uma representação de outra coisa. E assim como fenômenos da natureza do mundo físico, representações mentais não têm mais conexão com suas referências do que objetos físicos têm.

A referência somente se consegue nos pensamentos, na intencionalidade⁷. Sobre isso, Putnam apresenta um exemplo (Putnam, 1981, p.3). Supõe-se que haja um planeta exatamente igual ao nosso, com a exceção de que nele não há nenhuma árvore. E as pessoas desse planeta um dia se deparam com a figura de uma árvore que caiu de uma espaçonave ou de algo cuja origem é indefinida. Para nós, que vivemos diariamente na presença dessas plantas, a imagem é a representação de uma árvore. Já para aquelas pessoas, a árvore apenas representa um objeto estranho e de função desconhecida.

Pode-se supor que algum deles tenha a imagem mental de uma árvore exatamente igual a que uma pessoa que viva na presença de árvores tenha, mesmo assim, ela não pensará em “árvores”. O pensamento será, ainda que carregue a semelhança qualitativa com seu referente, sempre de alguma coisa misteriosa da qual se sabe praticamente nada.

Mesmo que os seres de tal planeta tenham uma imagem qualitativamente idêntica aos humanos que convivem com árvores, essa semelhança qualitativa por si só não garante que eles pensam em árvores como nós pensamos. O mesmo vale até mesmo para palavras. Podem-se treinar animais para escrever uma frase em que haja a referência, ou uma extensa descrição de árvores, e ainda assim, elas não serão sobre alguma coisa. Assim alguém pode pensar em palavras que são descrições de árvores e ter as imagens mentais correspondentes, mas não saber ou entender o que uma árvore é.

Para Putnam, apenas a experiência sensorial não desempenha um papel fundamental no mecanismo de referência. Como ele procurou demonstrar, a semelhança entre pensamentos

⁷ Intencionalidade (Searle, 1995) é a propriedade da mente de se referir a objetos e estados de coisas. Esta abordagem estabelece a distinção entre a descrição biológica dos pensamentos e a sua descrição em termos mentais, na qual entram elementos como crenças, desejos, representação, referência. Putnam explica que “pensamentos tem a característica da *intencionalidade* – eles podem se referir a alguma coisa; nada físico tem ‘intencionalidade’, salvo a intencionalidade que é derivada de algum emprego de uma coisa física por uma mente” (Putnam, p.2, 1981).

e suas referências não pode ser reivindicada para explicá-lo. Segundo ele, é sempre necessário mencionar instâncias mais abstratas para esta explicação, já que qualquer tentativa de se definir a representação pela semelhança leva a um regresso infinito⁸.

É sempre útil, para se testar os limites de uma tese, generalizá-la, ou ampliar a sua interpretação. Pode-se, a partir do que foi dito, deduzir que, se uma imagem não é suficiente para garantir referência, e se somente instâncias mais abstratas da mente (a saber, os conceitos, que derivam de uma teoria causal entre os objetos que constituem o mundo exterior e a mente) é que a definem, alguém está autorizado por este princípio a duvidar de todos os seus sentidos, voltando aos esquemas dos céticos. Conclui-se, então, a possibilidade de conceber qualquer estado de coisas que for permitido pela imaginação, e mesmo, que não há estado de coisas externas. Nem a teoria de Putnam não consegue responder a isso. Assim, Putnam não pode somente enfrentar o problema das imagens mentais enquanto representações, mas sim, o problema da existência do mundo exterior como uma condição necessária para que possamos pensar.

Esse tipo de propriedade que se atribui à mente, de se referir, de manter estados (sejam eles quais forem) que são sobre coisas que não são sobre a própria mente é a marca definidora da mente, e o fundamento de sua abordagem teórica. Diversos são os modos pelos quais pode uma imagem ser formada, mas nenhuma delas será algo que não tenha propriedades que não sejam sobre a própria imagem, as suas características físicas intrínsecas. Também um órgão como o pulmão ou o estômago, nada contém que não importe apenas a sua própria constituição em um dado momento. Um pulmão processa o ar respirado e o estômago, digere um alimento, mas cada um desses sistemas “pulmão-ar”, “estômago-alimento” tem seu modo de funcionar definido, unicamente, pelas operações químicas que os constituem. E mesmo no caso de um computador, que realiza o “jogo da imitação” (em uma menção de Putnam ao teste de Turing), as frases formuladas por ele não serão mais do que processamentos elétricos de seus circuitos.

⁸ O autor apresenta uma interpretação do argumento da linguagem privada de Wittgenstein. O argumento original é baseado na hipótese de que alguém tenta inventar uma linguagem privada para se referir as suas próprias sensações como elas lhe são dadas diretamente, e prova que tal linguagem é impossível. Putnam (1981, p.65) explica que se a pessoa sente a sensação x, como uma dor no braço, ela utiliza um determinado sinal para se referir a essa sensação. Se há alguma outra sensação que essa pessoa diz ser semelhante à sensação x, então ela precisa dizer *sob que aspecto* ela é semelhante. Ela poderia, ao invés disso, dizer: x é semelhante a essa outra (z, por exemplo) porque z é semelhante a determinada outra sensação que é semelhante a x. Mas se x só pode ser caracterizada por ser semelhante a outro, então não se poderá definir esse outro sem que seja porque esse outro é semelhante ainda a alguma outra sensação, e assim por diante, o que leva a um regresso infinito de tentativas de definição.

Mas isso não ocorre no campo dos pensamentos, já que uma tentativa de relacionar o que ocorre no cérebro apenas com seus estados e funções internos resultará em uma explicação incompleta. E disso vem o interesse em definir o modo pelo qual a mente se relaciona com o mundo e como pode se referir a ele.

Putnam tentou mostrar que a referência não é direta, contudo, é necessária, seja qual for o seu modo. Ele por meio do argumento a seguir⁹, procurou tornar injustificada qualquer tese de que os pensamentos não são sobre o mundo fora da mente e do cérebro.

Para a noção ingênua, algo inconsistente é o que não está em conformação com o mundo da experiência. E assim, a defesa de uma tese que negue a realidade exterior é questionada por resultar em uma possibilidade, sob o ponto de vista da experiência, absurda. Mas somente isso não é suficiente para se atacar o ceticismo com relação à referência externa.

Putnam procurou atacar esse tipo de tese mostrando que o mesmo é inconsistente e possui problemas quanto às suas decorrências lógicas. A possibilidade de colocar em dúvida os fundamentos de qualquer conhecimento sempre existirá. No entanto, o ceticismo não pode chegar ao ponto de não aceitar a validade dos princípios lógicos da bivalência e do terceiro excluído, já que é isso que ele supõe que sustente o seu argumento, e o modo pelo qual este espera que ele seja compreendido.

O argumento é formado por um exemplo, e este, é acompanhado por uma tese geral. Imaginemos que alguém passe a duvidar da realidade de seus dados dos sentidos e das imagens mentais correspondentes a eles. Essa pessoa passa a considerar seriamente a hipótese de que todo o mundo dos sentidos é originado de uma ilusão.

Berkeley já trabalhou com essa hipótese, ao repetir a ideia do sonho de Descartes. As imagens dos sonhos aparentam estar a variadas distâncias, quando na verdade estão apenas dentro da mente, então se pode generalizar essa ideia de modo que tudo seja dela originado. Essa versão generalizada é encontrada na passagem:

Suponhamos – possibilidade que ninguém poderia negar – uma inteligência que, sem a ajuda de corpos externos, se visse afetada pela mesma corrente de sensações ou ideias que afetam a você, e que essas ideias estivessem impressas na dita mente na mesma ordem e com igual vivacidade. Pergunto-me: essa inteligência não tem toda a razão para acreditar na existência das substâncias corpóreas representadas por suas ideias e suscitando estas em sua mente, em igual medida em que você tem razões para acreditar no mesmo? Sobre isso não cabe dúvida alguma; e esta consideração basta para fazer que uma pessoa razoável suspeite da força dos argumentos que possa pensar que tem em favor da existência de corpos fora da mente. (Berkeley, p.49)

⁹ O argumento analisa a possibilidade de todas as imagens mentais, por serem ilusões geradas por um computador, não possuem referência externa. É o argumento dos cérebros numa cuba. (Putnam, 1981)

A hipótese é a seguinte: é possível se abstrair o modo como somos servidos de sensações, considerando que o mesmo modelo que supomos depender de impulsos externos é inteligível e *não contraditório* em uma circunstância alternativa. O exemplo de Putnam explica uma dessas circunstâncias, em uma versão radical, e assim segue a argumentação:

O cérebro de uma pessoa é retirado do corpo, e é mantido em uma cuba, com nutrientes para mantê-la viva, e com suas terminações nervosas ligadas ao um computador que causa nesse cérebro, por meio de impulsos elétricos, a ilusão de que ela subsiste em uma vida normal. As ilusões são tão reais que quando o cérebro quer “levantar a mão” o computador o provê das sensações correspondentes.

E pode acontecer que a vítima possa estar lendo exatamente estas palavras e considerando a hipótese absurda de que não esteja na situação em que seus sentidos lhe mostram, e sim que seja um cérebro ligado a um computador. O grande problema que uma pessoa nessa circunstância enfrenta, e que pode deixá-la preocupada, é o fato de que essa hipótese não pode ser refutada com argumentos empíricos. Esse tipo de argumento, que possui relação com o ceticismo de Berkeley, não pode ser refutado com um argumento baseado na experiência, porque é justamente a experiência que é colocada em dúvida.

Então, de acordo com a crença de que se é um cérebro nessa circunstância, quando se lê um livro, não se está lendo um livro, mas sim, submetido a um conjunto de ilusões que remetem a tal situação. Da mesma forma, quando se lembra de fatos passados, ou quando se tem imagens mentais relacionadas a estes fatos, não se está lembrando deles, mas sim, de impulsos providos anteriormente. A lembrança não é das cadeiras e mesas e das páginas ou textura das páginas, mas sim, dos impulsos elétricos descarregados em certas áreas do cérebro.

O cérebro não tem órgãos, mas suas terminações nervosas estão dispostas da mesma forma que está um organismo em que os órgãos estão funcionando corretamente. Esses cérebros em cubas funcionam como cérebros normais, conforme as mesmas regras biológicas dos que os que existem no mundo real. Assim, não se pode negar consciência e inteligência a eles.

Eles terão, assim, as mesmas imagens sobre as coisas que nós temos, elas são qualitativamente equivalentes às nossas. Mas, mesmo assim, essas imagens não se referem às coisas do modo como as pessoas no mundo real fazem. Eles não pensam em árvores reais quando pensam em “árvores”, porque não existe para eles algo que corresponda ao

pensamento deles nessas plantas. Toda a referência dos termos, imagens e pensamento são modificados, precisam ser re-classificados.

Mas logo que se avança nas consequências desse argumento do cético, aparecem contra-sensos. É consequência da hipótese de quando se conversa com alguém, não se conversa com uma pessoa de carne e osso. O computador capta os impulsos eferentes do cérebro, causando, no outro cérebro, as ilusões respectivas.

Se a imagem da outra pessoa é também uma série de impulsos nervosos, então tudo relativo a ela também é, porque todas as evidências de sua existência têm a mesma origem, o computador. Então, seja qual for o pensamento que se tiver nela, este será algo que o computador introduziu. E dessa forma, não há como sustentar a possibilidade da existência de qualquer outra pessoa a não ser o próprio dono do cérebro e o suporte de coisas que o mantém.

Mas, levando adiante a suposição de que toda a imagem mental é sem referência, não possui correspondência, então tudo o que se pensa sobre o mundo exterior, é ilusão. Quando se pressupõe a existência de um estado de coisas exterior, seja ele qual for, ele terá origem nos impulsos dos quais a máquina o supriu. E até mesmo a imagem de uma cuba, de um cérebro, e do computador nele ligados, também não possui referência, porque são ilusões geradas pelo computador.

A contradição do argumento é originada da premissa de que a referência exterior de nossas imagens e ideias não pode ser conhecida e não é externa. Mas essa premissa é fundamentada justamente em um fato que ela proíbe. O raciocínio nega o estado de coisas que supõe, já que a condição para que ele seja verdadeiro é justamente o que é negado.

Pela hipótese de que alguém seja um cérebro numa cuba, seus pensamentos somente podem se referir à imagem de uma cuba, e não a uma cuba real. E assim o que ele passa a defender, mesmo sem ter essa intenção, é que ele é a imagem de um cérebro numa cuba, e não um cérebro real, já que essa referência é, dados os seus pressupostos, impossível.

se o seu 'mundo possível' é realmente o mundo real, e nós somos realmente cérebros em uma cuba, então o que nós sabemos dizer com '*nós somos cérebros numa cuba*', é que somos cérebros numa cuba em uma imagem (se nós queremos dizer qualquer coisa). Mas parte da hipótese de que nós somos cérebros numa cuba é que nós não somos cérebros numa cuba em uma imagem (nós não estamos 'tendo alucinações' de que somos cérebros numa cuba). Então, se somo cérebros numa cuba, a sentença "nós somos cérebros numa cuba" diz algo falso (se diz alguma coisa). se somos cérebros numa cuba, então "nós somos cérebros numa cuba" é falso, então isto é (necessariamente) falso (Putnam, 1981, p.15)

O argumento refuta a tese de que possamos pensar nas coisas sem haver correspondentes extra-mentais. Prova que faz parte da constituição da nossa mente pensar em coisas que não são elas mesmas pensamentos ou ideias, mas sim, são suas referências. Prova que o pensamento é direcionado para fora da mente e que se cai em contradição ao se negar isso. Não há como querer defender o ceticismo sem pressupor a sua negação.

A teoria de Berkeley também sofre de um paradoxo semelhante, como foi apontado por Hume. Berkeley supõe que somente existem ideias, somente o espírito percipiente. A veracidade dos sentidos é determinada pela veracidade do Ser Supremo, e as formas dos objetos e as coisas são colocadas em nós por ele. Mas então “[...] uma vez que o mundo exterior é posto em dúvida, teremos muita dificuldade em fornecer argumentos comprovantes da existência deste ser ou de alguns de seus atributos” (Hume, 2006, p.163). Como este “Ser Supremo” está contido no conjunto de coisas que constitui o mundo exterior, o argumento se contradiz. Mesmo o argumento de Berkeley, quando supõe que haja um deus que crie as ideias em nossa mente, pressupõe que há algo fora da mente.

O princípio da refutabilidade desse tipo de argumento está no problema de que qualquer dessas hipóteses já partirá da noção de realidade exterior. E quando tenta negar a existência dessa realidade, ele precisará correr o risco de fazer afirmações sobre essa mesma realidade que tenta negar. Mas ao fazer isso, tem tanta autoridade para fazer uma afirmação categórica quanto tem qualquer pessoa para fazer afirmações de que o mundo externo é real. Berkeley tenta justificar sua tese da inexistência da matéria alegando que não é possível se dar uma resposta categórica, que a afirme ou refute de maneira definitiva. Como afirma: “em breve: caso houvesse corpos externos, é impossível que chegássemos jamais a sabê-lo; e se não os há, teríamos as mesmas razões para pensar que existem, que as que temos agora.” (Berkeley, p.49).

Hume mostrou uma preocupação de atacar os problemas epistemológicos desse tipo de argumento, antes de fazer objeções no plano metafísico. Destacou a importância da experiência como um critério de objetividade. Se uma tese nos dá tanta inclinação a pensar que algo tanto pode quanto não pode ser verdadeiro, sem admitir algum critério pela qual possa se estabelecer essa diferença, como por exemplo, o critério da experiência, então isso é algo que não faz avançar o conhecimento.

a existência de qualquer ser somente pode ser provada mediante argumentos derivados de sua causa e de seu efeito, e estes argumentos se fundam totalmente na experiência. Se raciocinamos a priori, qualquer coisa pode ser capaz de produzir qualquer coisa. [...] É unicamente a experiência que nos ensina a natureza e os

limites da causa e do efeito e permite-nos inferir a existência de um objeto partindo de um outro (Hume, p.172).

E por isso a hipótese do estilo de Berkeley adquire o valor apenas de um construto intelectual, apenas uma possibilidade conceitual interessante de ser analisada. Hume defendia que os argumentos céticos deste tipo nem mesmo disso seriam dignos, já que para ele não passavam de “sofismas e ilusão”.

E assim, a interpretação de que a abstração e a imaginação podem livremente determinar a referência é insustentável. Ele não pode negar a existência de um mundo exterior sem pressupor um mundo exterior e sem fazer afirmações sobre ele. O argumento cético se auto-refuta.

Desse ponto de vista, qualquer pensamento já partirá de algum referencial exterior o qual tentará negar. Ele já precisará fazer o que pretende negar, que é se referir ao mundo exterior. Mas para isso ele partirá do mesmo princípio daqueles que lhe afirmam a existência real.

O argumento dos cérebros numa cuba é uma refutação ao ceticismo, que postula limites à possibilidade do conhecimento. Mesmo que sejam apresentadas objeções categóricas como fez Putnam, este tipo de desafio ao conhecimento, contudo, dificilmente deixará de ser formulado sob as mais diferentes versões. A fonte de tais teses que questionam a possibilidade do conhecimento está na própria Filosofia. Ao se utilizar o seu criterioso e rigoroso método de investigação, não aceitando dentro de seu sistema descritivo do caminho para se atingir a verdade nada que não seja alvo de objeções, a própria possibilidade de conhecimento se torna duvidosa, e termina no desenvolvimento de teorias céticas de todo tipo.

O mais absoluto critério quanto aos passos da dedução servem justamente para colocar em questão a relação do sujeito com a verdade. Se alguém considera ter provado suficientemente, ou se mostra satisfeito com uma definição ingênua sobre a verdade, é porque não tratou com o devido rigor e método a sua investigação.

Assim, é muito difícil encontrar um argumento que defenda a intuição comum, e que esteja a salvo de críticas. O que se pode fazer, além do tipo de argumentação oferecido por Putnam, que mostrou uma contradição interna do sistema cético, mostrando que ao aceitar determinadas premissas ela tem como consequência o que nega, é justamente revisar os pressupostos para certas alegações.

Dentro de certos pressupostos, uma tese pode parecer sem possibilidade de ser objetada. Quando não a tese, mas os pressupostos dos quais ela parte são revisados e mesmo

não apontando sua incoerência, ela torna-se inapta ao ser considerada como um argumento válido para mostrar a verdade de tal tese.

John Searle fez justamente isso ao, em sua teoria intencional da percepção, mostrar que o conteúdo intencional da experiência não se restringe ao próprio objeto. E também ao apresentar um argumento sobre o realismo exterior, utilizou da mesma estratégia revisando o princípio de que o realismo é algo passível de prova.

A modalidade de realismo externo, defendida por Putnam, não considera que a realidade possa ser estabelecida de modo direto. O acesso à realidade é mediado por crenças e teorias, e por um esquema representativo da realidade.

Putnam procura refutar que a semelhança com algo seja suficiente para garantir referência. Alguém poderia ser servido das mesmas características sensoriais que nos acometem, e ainda assim, não ser apto a pensar sobre tais coisas como nós pensamos. Se as imagens mentais possuem de fato semelhança com suas referências, se, por exemplo, são apenas o modo como somos afetados por elas, isso não garante um vínculo necessário. Não garante que venhamos a estabelecer um vínculo cognitivo entre as imagens e seus alegados objetos representados.

Apenas um sistema representativo, da natureza dos conceitos, é capaz de estabelecer a referência, e não somente uma experiência perceptiva. Isso pode ser encontrado nos argumentos de Putnam em que se afirma sobre o aspecto qualitativo não se relacionar com o conceito. A imagem de uma árvore não é suficiente para que se estabeleça a referência, e o mesmo vale para “água” e outra substância qualitativamente igual, “XYZ”, em seu exemplo da terra gêmea; assim como para “olmos e faias”¹⁰.

Muitas conclusões defendidas por Searle, como em sua teoria da percepção, são diferentes das de Putnam. Vamos analisar a teoria da percepção de Searle, e o seu argumento em que discute o realismo exterior. Mas para isso, é preciso entender o que este autor entende por realismo externo, e como vê as principais objeções a essa tese.

Searle define o Realismo Externo como a teoria que afirma que a realidade existe fora de nós, dos nossos sistemas de representação. Ele aponta que há uma distinção entre a possibilidade de dizer coisas verdadeiras sobre a realidade exterior, e a existência desta própria realidade. A possibilidade ou não da primeira implica a necessidade da segunda. Essa confusão entre a verdade e a realidade é feita quando se considera que não há como adotar um

¹⁰ Putnam (1981, p.23) mostra algumas experiências de pensamento para defender a tese de que a percepção não é suficiente para garantir referência. Água e XYZ, assim como olmos e faias são exemplos de conteúdos que resultam em percepções muito semelhantes, ou idênticas, mas que possuem naturezas diferentes.

ponto de vista neutro, independente de qualquer ponto de vista particular, ao invés do ponto de vista “divino”¹¹.

Mas a noção de “ponto de vista” é uma noção epistêmica, e o realismo exterior é uma noção ontológica. O realismo exterior não é uma teoria sobre o modo como o mundo é, por exemplo, se há ou não corpos no espaço e no tempo, mas apenas que há um modo independente de nossas representações. O “[...] realismo, como eu estou usando o termo, não é uma teoria da verdade, não é uma teoria do conhecimento, e não é uma teoria da linguagem” (Searle, 1995b. p.155).

O autor explica o que ele considera serem os três principais argumentos antirrealistas. Embora nenhum autor se posicione claramente como um defensor do antirrealismo, essas são consequências de suas afirmações.

O primeiro argumento listado é o da Relatividade Conceitual. Segundo esta hipótese, o mesmo fato pode ser descrito por diferentes esquemas conceituais, e estes podem ser incompatíveis entre si. A “[...] relatividade conceitual tem a consequência de qualquer descrição verdadeira é sempre feita relativa a algum sistema de conceitos que nos temos de modo mais ou menos arbitrário selecionado para descrever o mundo.” (ibid., p.161)

Se escolhermos diferentes esquemas para descrever a realidade de modo mais ou menos arbitrário, isso pode ser incompatível com a ideia de que “a realidade existe independente de nossas representações”. Por meio de muitos esquemas é possível se representar o mesmo fato, sistema ou aspecto da realidade. Mas essa possibilidade de se ampliar os modos de descrever a mesma porção da realidade traz a) a indecidibilidade entre dois ou mais sistemas, quanto ao mais adequado em ser considerado como uma descrição do mesmo; e b) e a recorrente incompatibilidade entre esses modos de representação.

O segundo argumento é o Verificacionista, que reza que só temos acesso direto as nossas experiências, o mundo fora delas é ininteligível. Ele foi desenvolvido para refutar o ceticismo. O “modo para se refutar o ceticismo foi, para eliminar a diferença entre a aparência e a realidade, dizer que a realidade é nada além de nossas experiências”. (ibid., p.168).

E se isso é verdade, a experiência é constitutiva da realidade, e não se pode saber nada além da experiência. Se há alguma realidade que esteja além do conteúdo das experiências, ela é, em última análise, ininteligível e incognoscível.

¹¹ Aqui essa expressão é entendida no sentido epistêmico, ou seja, um ponto de vista que atinja a realidade em seu aspecto total, sem que seja por meio de esquemas conceituais que abrangem a realidade de modo parcial e que são, não raro, contraditórios.

O terceiro argumento levantado contra a concepção realista é o que ele chama de “Ding an Sich” (coisa em si mesma). Este é uma combinação entre os argumentos da Relatividade Conceitual e do Verificacionismo. Segundo esse argumento, não há uma perspectiva em terceira pessoa, ou uma visão divina, pela qual podemos constatar o grau de adequação das representações à realidade. “A coisa em si mesma está além do alcance não apenas do conhecimento, mas da linguagem e do pensamento” (ibid., p.174).

As objeções de Searle podem ser encontradas tanto em sua teoria da percepção quanto no seu argumento sobre o realismo. Ambas defendem o realismo ingênuo, um acesso direto que temos à realidade por meio dos sentidos, e que o objeto da experiência não é, em si mesmo, equivalente à própria experiência.

As considerações iniciais de Searle sobre a percepção são semelhantes às posições de Kant, quando este procurou refutar a noção de que a experiência fora da nossa não pode ser provada de modo direto, como pretendia fazer o que Kant chamou de idealismo problemático de Descartes.

venho propondo uma versão não-inferencial, ou seja, realista ingênua, da teoria causal da percepção, segundo a qual não estamos lidando com duas coisas, uma das quais é a evidência da outra, mas que percebemos uma única coisa e, ao percebê-la, temos uma experiência perceptiva. (Searle, 1995. p.155).

Kant afirma que se não tivéssemos acesso direto à experiência, e somente deduzíssemos a existência dos objetos da percepção, não poderíamos diferenciar a espontaneidade da imaginação da simples receptividade da percepção. Searle da mesma forma diz, de modo equivalente, que a “experiência tem uma espécie de direcionalidade, imediatismo e involuntariedade, que não é partilhada por uma crença que eu possa ter acerca do objeto na ausência deste”. (ibid., p.65).

Searle estabelece então uma diferença crucial entre a sua teoria da percepção, e a que era defendida pelos autores modernos. Ele coloca a questão da percepção segundo um conjunto de pressupostos bastante diferente, e faz isso modificando a definição de referência, aplicando na percepção os conceitos da teoria da intencionalidade. Se alguém tem uma determinada crença, essa pessoa sabe o que precisa ocorrer para que não esteja enganada. Em outras palavras, o conteúdo intencional da crença determina as condições de satisfação, determina sob que condições ela deverá ser verdadeira, ou não. E isso pode ser estendido para a percepção: o conteúdo intencional da experiência determina o que deve ocorrer para que ela não seja uma alucinação, no mesmo sentido da crença, isto é, o que precisa ocorrer no mundo

para que ela seja falsa. “O conteúdo intencional da experiência perceptiva exige que haja um objeto diante daquele que o percebe, e que o fato de haver tal objeto seja a causa da experiência visual” (ibid., p.68).

Searle desenvolve um argumento holista para refutar a própria aceitação dos pressupostos dos céticos. E assim se faz o deslocamento mais importante da teoria – “o conteúdo da experiência não se limita a fazer referência a um objeto, mas requer a existência de todo um estado de coisas para ser satisfeito” (ibid., p.58). O holismo se segue, ainda que não explicitamente apontado por Searle, por inferência: se, para fazer referência a um objeto, devemos levar em conta o estado de coisas no qual ele – objeto – está incluído, então, também devemos levar em conta a série infinita de estados de coisas com os quais aquele estado de coisas está relacionado. A referência então deixa de ser “uma árvore”, ou “uma mesa”, ou qualquer objeto, e sim, passa a ser uma determinada situação específica, por meio de determinado sentido, e não apenas um objeto – o conteúdo intencional não é a experiência, mas o estado de coisas que contém a experiência.

O conteúdo intencional não requer somente que haja um estado de coisas, mas que o estado de coisas cause a experiência é a realização do conteúdo intencional. A experiência perceptiva figura em suas próprias condições de satisfação.

A grande vantagem disto é ampliar a noção de que a referência é de um objeto em particular. Ela é do estado de coisas que permite a experiência, e é por isso auto-referencial; duas experiências, mesmo que sejam idênticas, cada uma se refere a si mesma.

Fazendo isso, os argumentos que sustentam várias formas de ceticismo ficam refutados. O autor altera os termos em que se dá a percepção, e os argumentos que sustentam o ceticismo não tem como ser aplicados. Assim, não é nem mesmo necessário fazer um ataque frontal aos céticos, já que o conjunto de pressupostos que eles atacam é substituído.

Se alguém disser que a referência ao “estado de coisas que contém a experiência” é algo desconhecido e incognoscível, está claramente caindo em um contra-senso. Este estado de coisas é dado de forma imediata.

Cada experiência tem diferentes condições de satisfação relativas à própria situação única em que ocorrem. (ibid., p.70) “Duas experiências ‘fenomenologicamente’ idênticas podem ter conteúdos diferentes, pois cada uma delas é auto-referente”. Essa consideração Searle levanta para responder ao problema de referência de Putnam (1981), quando este diz que sob uma situação idêntica, sob os mesmos dados sensoriais, duas pessoas, no mesmo estado psicológico, se referem à mesma coisa quando na realidade, esta referência é falha.

Assim, como o conteúdo da experiência é auto-referencial, cada um tem suas próprias condições de satisfação, e por isso a referência não é a mesma.

O autor apresenta, considerando o problema específico da percepção, outra teoria que se opõe ao realismo ingênuo, e que retoma os aspectos levantados nas objeções doutrinárias ao realismo externo. O fenomenalismo define a percepção como uma reunião de dados sensoriais. O autor afirma que esta tese cai em um solipsismo, já que segundo ela alguém somente tem acesso a seus estados particulares. E como é necessário pressupor todo um estado de coisas em que se dêem esses dados sensoriais, a referência nunca será somente a eles, mas a este estado, e por isso esta tese não se justifica.

Searle (1995) questiona a possibilidade de se oferecer uma prova do realismo. Se uma ciência se propõe a estabelecer um conhecimento seguro e bem fundamentado, então precisa diferenciar o conhecimento que propõe de um mero conjunto de enunciados. Precisa organizá-los por meio de provas. Precisa, partindo de certos princípios gerais, construir uma cadeia de inferências de modo a tornar claro porque tal conhecimento é confiável.

Cada ciência tem o próprio objeto, o objeto da Filosofia são justamente questões relacionadas ao que foi dito, como verdade, racionalidade, inteligibilidade. Então se supõe que esta ciência deva, por consequência, defender o conjunto de seu conhecimento por teorias submetidas à prova.

Esse é justamente o ponto em que a contradição aparece. O realismo é algo puramente formal. Não pode ser “provado” porque qualquer prova já pressupõe o realismo. Racionalidade e realismo são espécies de conceitos primitivos.

Há pessoas que levantam fatos que consideram ser provas em favor do realismo. Um desses fatos é a convergência das teorias científicas empíricas, já que se observa que elas são frequentemente corroboradas, e mesmo alguns pontos de aprimoramento não modificam o cerne das conclusões das teorias anteriores. Mas isso não prova o realismo, pois havendo convergência ou não, ele já está pressuposto. O consenso ou não, ou a existência ou não de convergência, ainda assim pressuporá o realismo.

Searle diz que é preciso fazer uma diferença entre condições de verdade e condições de inteligibilidade. A verdade de uma afirmação que pode ser colocada em dúvida, e ser objeto de discordância entre duas pessoas. Mas para que essa dúvida possa ser resolvida em favor de qualquer posição, ambos assumem termos gerais sobre os quais a dúvida é colocada. Já, se o próprio objeto da dúvida é a própria inteligibilidade, o tipo de dúvida que se coloca não é sob um ponto localizado, mas ele persiste de forma regressiva, e não é satisfeito por

qualquer base que se procure. Se alguém passa a duvidar regressivamente, nem poderá dizer em que termos ocorre qualquer dúvida ou discordância, aí reside a ininteligibilidade.

O argumento de Putnam também faz um apelo à inteligibilidade já que a hipótese do cérebro numa cuba pretende provar que quaisquer termos gerais em que se estabeleça uma situação fora da mente não existem. Mas ele o faz justamente postulando um estado de coisas racional, isto é, que supõe não ser objeto de discussão, e coloca o problema em termos bem claros.

E com base nessa diferença, Searle coloca a sua “prova” do realismo externo. Na verdade ele não é exatamente provado, mas sim, demonstrado. Ele diz que quando se considera uma linguagem pública, qualquer um que se expresse nela assume que elas serão entendidas do mesmo modo por todo falante e ouvinte competente.

há um modo normal de entender expressões, e quando estão proferindo atos de fala em uma linguagem pública, falantes tipicamente tentam alcançar um entendimento normal. O ponto que nós estamos tentando mostrar é que para uma grande classe [de expressões] uma condição de inteligibilidade para o entendimento normal dessas expressões é que há um modo como as coisas são que é independente de representações humanas. A consequência é que quando nós tentamos nos comunicar para alcançar o entendimento normal com esse tipo de expressões nós precisamos pressupor realismo externo. (Searle, 1995b, p.184)

A igualdade de entendimento requer que as sentenças se refiram a uma realidade de acesso público, e ontologicamente objetiva. Este ponto não é, para Searle, sobre as condições para o conhecimento, isto é, não é uma alegação epistêmica. Sendo os estados de coisas conhecidos ou não, sendo os enunciados sobre eles verdadeiros ou falsos, e mesmo que os objetos referidos não existam, ainda assim nós entenderemos qualquer sentença pressupondo que há uma realidade de acesso público. O realismo externo não identifica como as coisas são de fato, mas ao invés disso, identifica *um espaço de possibilidades* .

Esta condição de inteligibilidade se preserva mesmo que a referência não exista. Se alguém se refere a algo como um ser imaginário, e espera ser compreendido de um determinado modo, vai recorrer a um conjunto de condições que não podem ser pensadas como condições obtidas independentemente de um estado de coisas externo.

E o preço de se abandonar o realismo externo é abandonar o entendimento normal. Uma objeção, segundo ele, àqueles que desejam enfrentar o realismo, é que eles não aceitam pagar esse preço.

4 CONCLUSÃO

Toda teoria existe para que se trate um tipo de problema que se estabelece entre determinados elementos, e nos fornece conceitos para que possamos classificá-lo de forma apropriada. Uma nova teoria cria uma nova maneira de abordar um problema existente, e cujas respostas até então disponíveis são insuficientes para mostrar uma explicação satisfatória. E toda teoria é validada pela capacidade de resolver esse problema, e pela capacidade de fornecer resultados e aplicações.

Mas uma teoria pode fornecer tanto aplicações práticas e de aplicação técnica imediata, como somente servir outras teorias, e mesmo ciências, de fundamentação conceitual. Uma ciência geralmente precisa tomar emprestados certos fundamentos, já que, embora deles necessite, eles estão além de sua matéria e escopo. Muitos problemas não são relacionados às conclusões de uma teoria, mas sim sobre os seus fundamentos, e são anteriores às questões das quais determinada ciência foi estabelecida para tratar.

As questões sobre a racionalidade, verdade e realismo, por exemplo, são distantes das conclusões finais das várias áreas do conhecimento. Embora sejam aparentemente distantes, possuem amplas conseqüências em questões epistemológicas, que são fundamentais para qualquer ciência, para que o pesquisador compreenda como se estabelece o método pelo qual ele se guia.

As ciências sempre necessitaram, por exemplo, de um sistema de conhecimentos que diferenciasse a ciência da pseudociência, o cientista do embusteiro; e também para servir de guia ao pesquisador, para que ele não precise formular, junto com sua teoria, o modo de garantir que ela faça o conhecimento avançar. Sempre foi necessário um sistema permita classificar as ciências, explicando as bases que constituem cada uma, e como ela se relaciona com as demais ciências e áreas do conhecimento.

Mas também se não existe tal método, ou se ele não é bem estabelecido, muitas fontes alternativas de conhecimento podem ser consideradas ciências, como era a astrologia, até poucos séculos. Se a qualquer conhecimento se pode dar o rótulo de ciência, não se pode diferenciar a investigação séria daquela que, sob o rótulo de “ciência” e sua presumida legitimidade, causa tanto estrago na sociedade. Há aqueles que fazem a má ciência, que se valem de seus resultados fraudulentos para a promoção pessoal e levam as pessoas à ilusão e ao fanatismo.

Ao se negar à ciência a neutralidade, pode-se atribuir a ela um papel subsidiário a outros interesses que não o avanço do conhecimento, afirmando que ela não é um fim em si mesmo, e que atende a finalidades políticas e econômicas. E mesmo, ao negar a possibilidade da imparcialidade do cientista, há quem afirme que ele sempre trabalha de acordo com a sua própria perspectiva, sob as suas próprias motivações e crenças. Isso não raro é utilizado para se promover uma distorção perigosa, ao se valer do *status* de “ciência” para mascarar conteúdos doutrinários e ideológicos. Os resultados disso não são vistos claramente, mas se propagam nas salas de aula e nos meios de comunicação.

Nesses casos, acontece que muitos, além de formularem suas pesquisas, ainda acabam por simultaneamente, formular a própria definição de como fazer ciência. Já que o método vigente não é satisfatório para as suas conclusões, ou não é conveniente a sua metodologia, procuram justificar isso com noções que aparecem de modo sutil. Entre as estratégias utilizadas para tal fim estão as ideias difundidas de que “não existem verdades”, e acusam os defensores do rigor metodológico de “patrulha epistemológica”.

E esses tipos de colocações, e as formulações alternativas que surgem sobre os critérios da ciência sempre apresentam um desafio a ser resolvido. Esse tipo de objeção sempre aparecerá sob os mais variados argumentos, e não raro aparecerá sob sistemas realmente sofisticados, como são as teorias céticas. Deve-se, evidentemente se diferenciar o legítimo desafio intelectual, como o proposto por autores estudados neste trabalho, daqueles que os formulam com o intuito de flexibilizar o rigor e as possibilidades da ciência em nome de outros interesses.

Um cientista, ou alguém interessado em aprofundar os conhecimentos sobre a natureza, dificilmente resiste à tentativa de arriscar uma hipótese sobre o alcance e a possibilidade de se atingir o conhecimento. E ele pode mesmo duvidar dessa possibilidade, e desafiá-la; e objeções parecidas podem ser levantadas por várias pessoas, tornando-se uma corrente de pensamento. E é na resposta a esses tipos de dúvida que se estabelecem as bases tão úteis às ciências em geral.

O debate de aspectos do ceticismo, e o seu confronto teórico com o realismo, são fundamentais para um estabelecimento de uma metodologia científica. E a importância deste tipo de debate reaparece nos nossos dias quando, por exemplo, as pesquisas sobre o cérebro, e a tentativa de tratar o pensamento unicamente em termos de sinapses e impulsos elétricos, revelam um problema que toca a própria compreensão das possibilidades da ciência e o seu alcance. Isto também mostra que não existe somente um único conjunto de problemas a ser resolvido, mas que eles sempre reaparecem de diferentes formas. A evolução das ciências

sempre traz novos tipos de questões que são do ponto de vista teórico, anteriores ao escopo destas mesmas ciências, relacionadas à racionalidade e verdade, e que precisam de solução.

Foram discutidas nesse trabalho algumas questões relacionadas à possibilidade e aos limites do conhecimento, que se estendem até hoje sob diferentes versões. Entre elas estão ideias de que afirmam que a realidade é um conjunto de esquemas conceituais escolhidos de modo arbitrário ou por consenso, ou, a ideia de que a realidade não pode ser dissociada da experiência ou compreendida além dela. Há também a noção oposta, o realismo, que não se apresenta como uma única corrente, mas que de um modo geral pode ser resumida na consideração de que há uma correspondência entre as ideias e suas referências no mundo externo, e que não criamos a nossa realidade.

Neste trabalho foram discutidos dois pontos a respeito do realismo: a semelhança e a correspondência. Sendo consideradas intuições básicas da racionalidade, estas concepções foram alvos de objeções quanto à sua consistência.

A semelhança é a característica de algum objeto de possuir qualidades análogas a outro, de compartilhar alguma de suas propriedades. Figuras podem ser semelhantes a certos objetos, assim como as imagens mentais também o podem.

A correspondência é a propriedade de alguma coisa de possuir uma determinada referência, de possuir, como razão de existência, alguma outra coisa a que se dirija. Uma crença corresponde a um estado de coisas que se supõe verdadeiro, um símbolo corresponde a um conceito. Então o problema é se é concebível o pensamento sem que haja seus correspondentes exteriores.

Um primeiro foco de debate encontrado nos autores é a questão sobre a origem das ideias. Existem duas teses principais sobre esta origem. A primeira diz que toda ideia possui origens na experiência dos sentidos (ideias simples), mesmo que seja transformada por outras instâncias do pensamento (ideias complexas, ou abstrações), cujo resultado não seja equivalente a um dado dos sentidos. E a segunda diz que há ideias que não somente são enquanto abstratas (sem correspondentes sensoriais) unicamente estabelecidas na mente, mas como também são pré-condições para a experiência, não podendo, por isso, ser originadas da experiência.

Outro ponto de debate, encontrado de diferentes formas nos modelos teóricos está o problema se os dados dos sentidos correspondem exatamente a suas referências no mundo extra-sensível. Uma primeira corrente defende que os sentidos nos mostram uma real ordem de coisas. Outra abordagem mostra que mesmo que não haja uma correlação entre o modo como elas aparecem à mente e a sua forma de existência real, ainda assim não se pode negar

sua realidade exterior. E há ainda uma terceira que diz que as referências são somente as experiências, mas não o seu conteúdo, e que não faz sentido considerá-lo como algo independente da experiência.

Dependendo da corrente que for adotada, a analogia entre as propriedades de uma imagem da mente e algo no mundo não pode ser utilizada como um critério de correspondência. Desses problemas pode surgir uma dúvida mais geral, a respeito do próprio mundo que é objeto de pensamentos. As dúvidas sobre as alegadas inconsistências dos sentidos, e o problema de se isolar o observador, levam ao problema da dificuldade em conhecer o mundo, e de se chegar a uma verdade sobre suas propriedades. Essa dúvida pode tanto ser sobre a possibilidade de conhecer o mundo, quanto sobre a própria existência do mundo, levando a uma reclassificação e modificação das crenças metafísicas mais “comuns”.

Neste trabalho foram identificadas três formas de se refutar uma tese, sendo utilizadas por autores para fazer objeções ao ceticismo. A primeira forma de refutação é a que tenta demonstrar a dificuldade de uma teoria em atender determinado princípio epistemológico. Toda a afirmação deve atender a certos critérios de objetividade com relação ao seu modo de demonstração. Hume fez esse tipo de colocação em sua crítica a certos tipos de teses metafísicas, como as cétricas. Ele diz que a mente pode criar qualquer coisa, se baseando em sua teoria da associação de ideias. Mas a mente possui um alcance limitado diante de circunstâncias externas à mente. Assim, só a experiência mostra os limites do conhecimento. O que torna todo conhecimento confiável é a sua conexão com a experiência.

A segunda forma de refutação é a indireta, quando se assume que os pressupostos de uma tese são verdadeiros, e assim, se estende as suas conseqüências mostrando que eles levam a uma conclusão inaceitável, ou, contrária à ideia que o argumento foi proposto para defender. Kant utilizou essa forma de refutação em duas situações analisadas: na refutação do idealismo de Descartes, e na refutação da tese de Hume, quando este diz não temos a experiência da causalidade. Putnam utilizou este tipo de refutação ao analisar a possibilidade de os pensamentos não possuírem referência exterior.

E há ainda outro modo de se contestar uma hipótese, que é, ao invés de aceitar os pressupostos de uma teoria e mostrar sua inconsistência, revisar os pressupostos da teoria, e substituí-los por outros com maior poder explicativo. Searle fez isso em duas situações. Na primeira, alterou a definição de referência da percepção, dizendo que esta não é somente uma referência a um objeto, mas referência ao estado de coisas que contém a experiência. Quando ele colocou o problema da referência da percepção em outros termos, ele tornou as objeções cétricas ao realismo incapazes de atender a eles. E também, questionou a proposição de que é

necessário se apresentar uma prova sobre o realismo exterior, e assim mostrou que a racionalidade e a verdade não são passíveis de demonstração.

Os argumentos analisados no capítulo anterior, de Putnam e de Searle, possuem em comum o apelo à inteligibilidade. Cada um atinge o mesmo objetivo por caminhos diferentes. O argumento de Putnam, sobre a possibilidade de sermos cérebros em uma cuba, mostra que não se pode conceber um modelo de pensamento sem que haja correspondentes exteriores, que é auto-contraditório se trocar a referência a uma realidade pela de que não há qualquer realidade. Searle procura mostrar que qualquer convergência ou divergência sobre um ponto localizado requer convergência quanto aos termos de qualquer destes. A negação regressiva dessa convergência leva a ininteligibilidade.

O argumento de Putnam mostra que nosso aparato intelectual não pode desconsiderar uma realidade exterior, isto é, pensamentos não são unicamente sobre pensamentos, ou estados mentais são sobre coisas que não são elas mesmas estados mentais.

Existe um em ponto de consenso entre autores como Kant, Berkeley e Hume, quando afirmam que a mente não tem como *a priori* conhecer a sua substância, ou, o estado de coisas que a mantém. Berkeley (2006, p.50) afirma que a ilusão da existência de corpos existentes e não pensados se origina justamente do fato de a mente não conhecer a si mesma. Hume (2006, p.81) estabelece a sua descrença na experiência da causalidade afirmando, entre outras coisas que a mente não tem como verificar o princípio misterioso da união da alma com o corpo, e se certificar de seu alcance nem mesmo diante do próprio organismo, já que o impulso de que decorrem os movimentos dos músculos e dos órgãos é desconhecido. Ambos utilizam essa limitação para sustentar formas de ceticismo, concordando que a mente possui um alcance limitado diante da realidade. Kant (1999, p.260) afirma que o pensamento é singular, e não pode ser dissolvido em pluralidade de sujeitos. Mas diz que isso não significa que seja uma substância simples, já que esta é uma proposição sintética. E diz que se a mente é substância de si mesma, ou um *ente subsistente*, essa afirmação requer dados que não se encontram no pensamento, dados dos quais o sujeito pensante pode nunca dispor.

Assim eles estão dizendo que existe um conhecimento sobre a relação da mente com a totalidade da realidade, e sobre como aquela se insere nesta, mesmo que ele não possa ser encontrado diretamente. A busca desse conhecimento parte da perspectiva da realidade em seu aspecto mais geral, para dela atingir a realidade da mente como contida nesta realidade.

Quando eles fazem isso, estão adotando uma perspectiva em terceira pessoa da mente. Estão adotando um ponto de vista sobre como a mente se insere na realidade, e como esta a

sustenta. Todos adotam esse ponto de vista, mesmo divergindo sobre o quando a mente pode atingir dessa realidade em termos de conhecimento.

O ponto de vista em terceira pessoa é uma expressão utilizada para se designar os pensamentos em uma perspectiva diferente da perspectiva particular subjetiva. Este termo se refere a um ponto de vista diferente daquele da experiência imediata do pensamento, abstraindo essa perspectiva. Ele pode ser compreendido em muitos graus, desde quando se adota uma forma de ver pela qual as outras pessoas podem nos ver, até uma perspectiva material da base dos pensamentos, como um cérebro.

Esse ponto de vista é tido como um princípio metodológico nas ciências em geral (assim como as ciências da mente), já que o aspecto subjetivo dos pensamentos, enquanto objeto de investigação científica, é contrário ao seguinte critério de objetividade: os resultados não devem depender daquele que observa um determinado fenômeno ou realiza uma experiência; qualquer pessoa que utilizar a técnica certa deve poder submeter à prova uma teoria através do mesmo arranjo experimental (Popper, 1973, p. 106).

Um ser com vida privada ocorre, no entanto, em um cérebro, por exemplo, que é algo objetivo. Se virmos o cérebro de alguém, observaremos também uma perspectiva que não seja aquela do campo mental particular desta pessoa. À própria pessoa pode-se apresentar a imagem de seu cérebro, revelada por meios de exames em laboratórios. É possível também se formular quaisquer outras teorias para a realidade que sustenta a mente.

Quando se analisa uma xícara de café, pode-se procurar re-classificar o que se vê, e especular sobre a sua constituição química, resistência de seu material etc. É possível investigar os seus componentes e as propriedades que estabelecem a sua estrutura. Os pensamentos também podem ser objetos de uma re-classificação, de uma formulação alternativa de modo que sejam inseridos no mundo objetivo.

Assim, qualquer pensamento em terceira pessoa, ou sobre a natureza do pensamento de modo a ampliar a sua classificação, já considerará que a realidade não é unicamente constituída pelo pensamento enquanto pensamento, isto é, enquanto uma entidade subjetiva e particular.

Kant, Berkeley, Hume, e todos os outros estudaram a natureza do pensamento, isto é, quais as condições que estabelecem e permitem que haja algo como o pensamento. Quando eles afirmam que a mente não reconhece *a priori* o estado de coisas que a sustenta, já assumem a realidade exterior. O fato de a substância da mente não ser reconhecida *a priori* é prova de que os pensamentos não são unicamente sobre pensamentos, e que há algo que explica a natureza do pensamento que não pode ser propriamente pensamento, sem que se

caia em uma definição circular. Mesmo que a substância, ou as condições que os compõem sejam suficientes para estabelecê-los independente de qualquer outra realidade, ainda assim isso será uma perspectiva em terceira pessoa.

Se alguém postular qualquer outra natureza para os pensamentos (como por exemplo, que ocorrem em um cérebro) já estará postulando como condição para tal uma suposta ordem de coisas, uma classificação alternativa para eles. Uma tentativa de se oferecer tal explicação alternativa foi tentada pelo personagem do argumento de Putnam, por aquele que supunha ser um cérebro numa cuba. Mas se poderiam encontrar ainda outros modos de classificação dos pensamentos, como, sendo formados por alguma “energia”, “alma”, como também o conceito geral de pensamento. E nesse caso, mesmo a referência a este conceito geral de pensamento já confronta o pensamento particular com aspectos mais gerais da realidade.

Para pensar que se está em um estado de coisas em que não existe uma realidade exterior precisa-se postular uma concepção de realidade, e o modo como os pensamentos se inserem nela. E se alguém se considera contido nesta realidade, então se refere às condições que permitem tal ordem de coisas. E assim a mente deverá sempre ser capaz de abstrair a própria natureza.

Se alguém pretende negar que exista uma realidade exterior, então tal pessoa não pode se referir ao estado de coisas em que se encontra sua mente, porque isso já a coloca “em terceira pessoa”. A própria referência a esse estado já é uma reclassificação da natureza do pensamento, e uma análise dela como algo que não é em si mesmo somente pensamento. Mas quando a pessoa pretende fazer tal negação, já abstrai a experiência direta do pensamento confrontando-o com algo que, por não se ter acesso direto, somente pode ser imaginado. E assim, ao procurar por uma perspectiva mais completa da própria realidade, reconhece que isso não pode ser obtido de modo direto.

Para que a mente não pense em terceira pessoa, não se refira ao exterior, não pode abstrair a própria realidade. Mas alguém pode considerar que a única forma de ver a realidade dos pensamentos é sob o ponto de vista privado, já confrontará a perspectiva privada e subjetiva, com a objetiva e pública.

Isso só poderia ser evitado se a realidade subjetiva da mente enquanto totalidade da realidade fosse por si só auto-evidente, ou se a ideia de totalidade da realidade fosse reduzida à totalidade dos pensamentos (no aspecto particular). Mas supondo que isso seja possível, ainda assim a mente ao pensar sobre si mesma não se abstrairia?

Mesmo que o pensamento seja substância de si mesmo, isto é, capaz de sustentar a sua própria existência sem depender de outra instância da realidade que não tenha essa

classificação; ainda assim, a consideração dessa possibilidade já considera um estado de coisas que contém a mente. Se a totalidade da realidade se basta unicamente na realidade dos pensamentos, então toda a noção de realidade não pode ser vista por outra perspectiva que não a que o pensamento (enquanto pensamento) já é suficiente para a sua classificação. E assim não há outro aspecto, ou ponto de vista, que o possa classificar que melhor explique sua natureza. Mas mesmo que a mente seja a substância de si mesma, ao pensar (ou saber) isso, estará abstraindo a própria realidade, porque estará saindo da perspectiva particular e considerando um conceito geral de pensamento.

Se a mente não pode abstrair, não pode confrontar o pensamento particular com qualquer aspecto mais geral, no qual os pensamentos se inserem; e não pode nem mesmo pensar, ou saber que não pode fazer isso, porque isso também já será uma abstração de sua natureza. E se a mente considera que não pode se referir ao estado de coisas que a contém, então não pode se referir ao conceito geral de pensamento, não pode considerar que a totalidade de pensamentos particulares equivale à totalidade da realidade, e nem mesmo pode considerar que equivale a alguma porção qualquer da realidade.

Supondo que a mente não possa pensar sobre a totalidade da realidade, ou sobre condições que a sustentam (ou seja, abstrair-se), mesmo que as condições sejam exatamente equivalentes ao pensamento enquanto tal, a própria noção de não poder pensar sobre a totalidade das condições já abstrai para uma ordem de coisas que a contenha. Então mesmo ela contivesse em si o estado de coisas suficiente para classificar a sua existência, isto não poderia ser sabido, isto é, não poderia fazer qualquer abstração sobre si mesma, e deveria saber que não o pode, sendo isto uma flagrante contradição, porque esse saber já é uma abstração.

Para que a mente possa pensar que seus pensamentos equivalem à totalidade da realidade, o conceito de “pensamento” não pode ser equivalente ao conceito de “totalidade da realidade”. E assim, a mente saberá a priori ser um subconjunto desta totalidade, e por isso, pensamentos não são somente sobre pensamentos.

Searle apresenta de um outro tipo de argumento a necessidade de se pressupor o realismo exterior. O argumento que Searle mostra que existe um modo normal de as expressões serem entendidas. Mas ele anteriormente diz que primeiro é preciso se fazer uma distinção entre condições de verdade e condições de inteligibilidade. Muitas condições do entendimento normal não podem ser pensadas como condições de verdade sem uma considerável distorção (Searle, 1995b, p.184). A dúvida sobre os termos de uma proposição ou debate não pode ser regressiva, porque se o for pode chegar até o estado de coisas pelo

qual se estabelece o debate ou a proposição. E essa consideração pode ser relacionada com a teoria da percepção deste autor.

Searle levou em conta esse fator ao ampliar o conteúdo do estado intencional de simplesmente uma referência ao objeto para o estado de coisas que contém tal referência. A teoria da percepção de Searle (1995, p.58) possui um componente abstrato. E o reconhecimento do papel da circunstância em que se dá a experiência também possui implicações quando se discute o acesso à realidade.

As qualidades dos objetos conforme nos afetam por meio das sensações, podem ser classificadas de duas formas: qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias de um objeto são as suas propriedades físicas que podem ser verificadas. Essas propriedades primárias podem de pronto ser comparadas, medidas e tratadas com objetividade, como as dimensões no espaço.

Há também o que é chamado de as qualidades secundárias dos objetos da percepção, que são aquelas que os próprios órgãos dos sentidos, ou a faculdade da sensação atribuem uma característica. Não é fácil se falar em termos de verificação, quando se fala dessas propriedades, uma vez que elas são, em parte, resultado da constituição daquele que percebe a realidade. O grande problema é o quanto elas são propriedades da própria coisa, e o quanto elas são colocadas, somadas à experiência pelo próprio sujeito.

Esse tipo de propriedade, identificado pelos sentidos não pode ser comparado de forma precisa, pois varia em graus, e o sentido mais aperfeiçoado em uns não é acompanhado pelo mesmo teor em outros. E isso leva a dificuldade em se estabelecer comparações, e traz dúvidas sobre a possibilidade de se expressar de forma comunicativa inteligível tais propriedades. Baseado nesse argumento, dos limites que esse tipo de propriedade impõe, os céticos estenderam esse problema também ao das qualidades primárias. Esse problema se origina na questão de que não é possível se saber se o verde que uma pessoa vê é o verde que a outra vê.

Mas ao se considerar a abordagem de Searle sobre a percepção, uma outra solução pode ser apresentada. Searle afirma (1995, p.94) que quando uma experiência perceptiva está associada a uma lembrança, faz parte das condições de satisfação de uma determinada lembrança ter sido causada por algo, como um quadro na parede. Quando se tem uma seqüência de lembranças causadas pelo mesmo pelo mesmo quadro, as condições de satisfação de alguns elementos da seqüência farão referência a outros elementos desta mesma seqüência.

Assim, as condições de satisfação de cada experiência perceptiva, e cada lembrança dessa experiência, farão referência a outras lembranças e experiências. Essa é, segundo Searle, a chave para se compreender a referência a objetos particulares, já que a referência ao quadro não é referência somente à sua descrição, mas àquilo que causou determinadas experiências passadas.

Se o conteúdo intencional de uma experiência perceptiva faz uma referência à circunstância em que ocorreu a experiência, então estas condições de satisfação podem ser transferidas para expectativas de experiências perceptivas futuras. É assim, possível se antecipar que condições deverão ser satisfeitas para que se tenha a mesma experiência perceptiva, ou semelhante, e é possível, do mesmo modo, se antecipar tais condições para as quais essa expectativa será frustrada. As condições de satisfação da experiência fazem referência a outros elementos, como lembranças de outras situações em que ocorreu tal experiência, e assim, referência àquelas em que a expectativa de semelhança foi quebrada.

Há um pressuposto adotado pelas pessoas baseado nessa concepção. Esse pressuposto é que uma pessoa não sabe qual é a experiência subjetiva que a outra teve diante de uma percepção, mas acredita que esta pode reconhecer e antecipar as circunstâncias em que ela terá experiências perceptivas semelhantes. Uma pessoa acredita que terá determinada experiência perceptiva, por exemplo, a sua visão particular de verde, diante de uma determinada circunstância, assim como sabe que outra pessoa pode antecipar a sua experiência particular, seja ela qual for, diante da mesma circunstância. Considerando-se duas percepções, mesmo que sejam privadas e não comparáveis de modo intersubjetivo, podem ter exatamente a mesma referência. Circunstâncias semelhantes pressupõem percepções semelhantes, e assim, a referência está a salvo da indeterminação de cada uma das experiências subjetivas. Como as duas pessoas reconhecem as circunstâncias em que terão a percepção causada pelo mesmo objeto, que sejam semelhantes às suas percepções anteriores, o fato de uma não saber em que consiste a experiência particular da outra diante de uma percepção deixa de ser um problema.

Isso garante que mesmo que alguém fale das qualidades secundárias dos objetos, não fale de algo indefinível, mas sim, de algo intersubjetivo e publicamente acessível. Isto é o “entendimento normal” a que Searle se refere. Nisto reside a eficiência comunicativa das imagens, e justifica o seu uso de modo complementar às linguagens.

A expectativa de uma experiência perceptiva criada pela expectativa de uma circunstância vale também, evidentemente, para as qualidades primárias. Mas nesse caso a constância da expectativa estabelece um componente a mais. Os modos pelos quais se vê as

paredes de uma sala variam de acordo com a posição em que nela alguém se encontra, e cada instante particular de uma série de percepções desta sala faz referência aos demais instantes. O modo pelo qual se transformam as experiências perceptivas é, em si mesmo, algo que possui as próprias condições de satisfação, que podem ser transferidas para expectativas de experiências futuras.

A regra revelada pela sucessão de impressões dos sentidos, embora não seja especificamente referência a algum objeto em particular, pode ela mesma ser referida. E pode ser identificada na sucessão de representações, que é um processo verificado unicamente no campo mental, e não um objeto particular no mundo.

As pessoas de um modo geral reconhecem as circunstâncias em que terão experiências equivalentes; é necessário então entender o que justifica racionalmente tal expectativa. Isto pode ser fundamentado no mesmo princípio do argumento de Searle sobre as condições de inteligibilidade do entendimento normal. Se a divergência quanto aos termos da equivalência de circunstância for progressiva, for sobre as próprias condições de se estabelecer os termos de alguma divergência, qualquer concordância ou divergência se torna inteligível.

Ao negar o acesso ao mundo exterior, por exemplo, é preciso reconhecer um conjunto de circunstâncias e fatores (sobre a relação entre os estados mentais e a realidade), e considerá-los como necessariamente verdadeiros, isto é, verdadeiros independentemente de quaisquer representações que se vá fazer a respeito. A referência ao mundo exterior, mesmo que se tente negar a existência dele, é necessária. A expectativa de correspondência entre as experiências perceptivas também pode ser mostrada pelo mesmo princípio.

Vamos imaginar que possamos estar em uma perspectiva de terceira pessoa com respeito à relação entre uma mente e o objeto de sua experiência. Assim podemos saber qual é a natureza real do objeto que a ela causa determinada sensação, e qual é a “ideia sensível” correspondente que lhe acomete sempre que ela vê esse objeto. Embora essa ideia seja o modo como o objeto se apresenta, como, o ângulo pelo qual é visto, submetido à determinada distância, e de acordo com vários e incontáveis modos como a circunstância pode afetar esse modo de se ver, pode-se considerar que haverá algo de constante. Se as circunstâncias da percepção forem parecidas, o modo como ele afetará a percepção será parecido. Haverá uma expectativa da equivalência das experiências.

Pode-se duvidar da semelhança entre duas circunstâncias parecidas, do mesmo modo que é possível divergir, ou questionar os termos de uma discussão. Mas para isso, é necessário se crerem constantes e equivalentes as circunstâncias gerais em que elas ocorreram, e que

determinaram essa diferença, assim como é preciso se convergir quanto aos termos de qualquer debate.

Semelhança não somente pressupõe equivalência de experiências, mas equivalência de circunstâncias que contém as experiências. Essa modificação da noção de semelhança, derivada da teoria da percepção de Searle, acrescenta um ingrediente abstrato na noção de semelhança meramente sensorial.

Sendo algo semelhante ou não, eles serão assim considerados diante da mesma ordem de coisas que contém as duas experiências. Essa ordem de coisas constante precisa ser pressuposta, para se julgar que algo é ou não semelhante.

A circunstância não é somente a realidade que a alguém se mostra de modo imediato. Para duvidar da equivalência entre experiências relacionadas a cores, por exemplo, é preciso acreditar que existam cores, e considerar que elas são estabelecidas por circunstâncias reais. Ao se duvidar das cores por duvidar da circunstância em que estas se formam se está colocando a dúvida sobre um estrato de realidade. Mas para cada dúvida, é necessário ter outros pressupostos como recorrentes.

Quem duvida da constância da experiência das cores não coloca em dúvida a circunstância da realidade que as estabelece. Se duvidar, vai precisar fazê-lo também com outros estratos, como a luz, o comportamento ondulatório, e assim sucessivamente. E assim ele poderá chegar a duvidar da constância e confiabilidade de porções cada vez mais abrangentes da realidade.

Alguém pode ao considerar uma determinada experiência visual, alegar que inúmeras diferenças de posição, iluminação, problemas da visão, determinam sempre experiências diferentes. Ao alegar cada uma dessas objeções, ele as terá como sendo alterações de uma situação ocasionadas por propriedades que objetivamente alterarão a experiência resultante, e por isso, são situações descritíveis determinadas por leis confiáveis.

Se alguém propuser que sob duas circunstâncias absolutamente equivalentes não se pode inferir semelhança de experiência, este terá que ser capaz de mostrar por que critérios as circunstâncias não são semelhantes. Se afirmar que não há como reconhecer qualquer critério, se contradiz, porque estes são os critérios que tal pessoa alega para justificar a não semelhança. Se afirmar que há como reconhecer, e que isso não garante semelhança entre experiências, ainda assim precisará dizer em que termos as experiências serão diferentes, o que justamente mostra uma circunstância passível de descrição em termos precisos.

Descartes desconfiava dos sentidos, duvidando se, por exemplo, a luz pode ser confiável como algo que revele a imagem verdadeira das coisas, já que a faculdade que faz

seguir a luz é desconhecida. Mas, ao fazer isso, ele já isola de forma bem definida a luz, e a faculdade que a acompanha, de quaisquer as outras circunstâncias da realidade.

O Sol pode estar a diferentes distâncias e posições, de modo que pareça muito menor do que o concebemos quando pensamos em seu conceito astronômico. A ideia do Sol pode ser muito diferente de sua imagem, e por isso, a imagem deste corpo celeste não seria suficiente para se atingir a sua realidade, ou a sua substância. Foi nisso que Descartes se baseou para desconfiar dos sentidos, julgando eles podem nos enganar. Mas a regra entre distância e tamanho aparente é algo que se coloca na própria expectativa da experiência de qualquer corpo, inclusive do Sol.

Referências Bibliográficas

BERKELEY, George. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710. (trad.Bras. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. Escala, 2006).

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, 1641 (trad.Bras. Meditações. Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979).

FODOR, Jerry A. *A theory of content and other essays*. Cambridge:MIT Press, 1990.

HUME, David. *An enquiry concerning human understanding*, 1748 (trad. Bras. Investigação sobre o entendimento humano. Escala, 2006).

KANT, Immanuel. *Critic der reinen Vernunft*. 1787. (trad. Bras. *A crítica da razão pura*. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo SP. 1999).

LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*, 1690 (Ensaio acerca do entendimento humano. Lisboa. São paulo, Nova Cultural, 1988).

MILMAN, Luis. *O Argumento de Putnam contra o sr. Skep: porque Kant estava certo quanto à existência do mundo exterior*. Artigo. Revista Veritas, vol.46, nº 1, Março de 2001.

___ *Imagens e representações: a intransparência cognitiva dos ícones*. Revista Intexto,1998.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.

POPPER, Karl R. *Logik der forschung*. 1934. (trad. Bras. A lógica da pesquisa científica. São Paulo: Cultrix. 1973)

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

SEARLE, John R. *Intentionality – an essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Press Syndicate of university of Cambridge, 1983. (trad. Bras. Intencionalidade. São Paulo: Martins fontes, 1995)

___ *The construction of social reality*. The Free Press. 1995