

# Uma Solução Cética para o Problema do Mundo Exterior

Plínio Junqueira Smith\*

**Resumo:** A filosofia identifica duas teses banais sobre as coisas que todos parecemos sustentar: a de que percebemos coisas e a de que essas coisas percebidas existem realmente. Em seguida, a filosofia, ao interpretá-las de maneira rigorosa e ao julgar ver uma contradição entre elas, procurou melhorar esse esquema, substituindo a tese banal (já interpretada pela filosofia) da percepção imediata pela tese da percepção mediata das coisas, sem contudo lograr seu objetivo. Nova tentativa é feita pela filosofia ao substituir a outra tese banal (filosoficamente interpretada), a de que as coisas percebidas existem independentemente de nossa percepção, pela tese de que as coisas reais são dependentes de nós. Mas essa nova tentativa não nos leva muito mais longe do que a tentativa precedente. Em ambos os casos, o realismo degenera em alguma forma de idealismo. Finalmente, a filosofia tenta evitar os problemas presentes nessas várias teorias, ao criticar a tese de que só percebemos imediatamente o que se passa em nós. O resultado dessa discussão é uma versão mais robusta do realismo, que adota aquelas duas teses das quais a discussão partiu, tal como foram interpretadas pela filosofia. No último item, proponho minha visão geral sobre toda a discussão, em que as duas teses triviais são aceitas, sem nenhuma interpretação filosófica, sem justificação e mesmo sem dizer que elas são verdadeiras em qualquer sentido metafísico.

**Palavras-chave:** percepção – imediato – mediato – realismo – idealismo – ceticismo

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e pesquisador do CNPq.

1. Quando deparamos com o que os filósofos têm a dizer sobre “o problema do mundo exterior”, percebemos que não é rara a identificação de algumas trivialidades no assim chamado sentido comum<sup>(1)</sup>. Todos nós distinguimos entre objetos reais, como essa mesa, na qual escrevo e que existe, e meras imaginações, como Pégaso. E todos aceitamos que isso que eu vejo é a mesa que existe; e que Pégaso não é visto, mas imaginado. Aliás, com frequência, toda a discussão parte dessas trivialidades, que, julga-se, fazem parte de um núcleo duro do senso comum ou são crenças básicas de nosso esquema conceitual. Segundo alguns filósofos, essas trivialidades ou banalidades aceitas pelo senso comum conteriam, ao menos implicitamente, duas teses a respeito das coisas e da percepção que temos das coisas: a de que as coisas existem e a de que percebemos as coisas.

Com frequência, a atribuição dessas duas teses triviais se faz com o intuito de investigá-las e questioná-las, de modo que uma posição mais satisfatória surja de tal exame crítico. Os filósofos interessam-se por essas duas teses triviais não tanto com a intenção de defendê-las ou de mostrar a sua verdade, mas somente com a de utilizá-las como um ponto de partida para a sua discussão, e nada lhes parece melhor do que iniciar a sua investigação com aquilo que todos aceitam ou já aceitaram alguma vez na vida. No entanto, permanecer contente com preconceitos da vida comum, aceitar passivamente opiniões e não empregar criticamente nossa razão caracterizariam uma atitude absolutamente condenável para um filósofo. É imperioso, pois, submeter essas duas teses triviais a um escrutínio minucioso e descobrir, para além delas, onde jaz a verdade.

Antes de mais nada, porém, os filósofos julgam que cumpre entender o conteúdo exato dessas duas teses triviais. A clarificação das teses triviais é, para os filósofos, um primeiro e indispensável passo para que as possamos seguir investigando criticamente. Aquilo que parece não passar de uma mera trivialidade pode ocultar concepções muito determinadas, pode constituir uma visão complexa e refinada sobre as coisas. Extrair das teses triviais tudo aquilo que está implícito nelas, ao menos segundo os filósofos, pode contribuir significativamente para o debate e para a descoberta da verdade. Com efeito, é uma idéia recorrente entre os filósofos que o senso co-

num não é tão neutro quanto alguns querem nos fazer crer. Conseqüentemente, os filósofos, em sua discussão crítica dessas teses triviais, interpretam-nas de maneira bastante precisa. Segundo eles, é preciso entender exatamente o que se está aceitando, quando se aceitam essas teses, para que se possa discutir criticamente e de modo rigoroso.

A opinião trivial de que as coisas existem é interpretada pelos filósofos como a opinião segundo a qual uma coisa existe por si mesma, que a sua existência não depende da percepção que dela possa ter algum ser capaz de percebê-la. Todos supõem que as coisas continuarão a existir, mesmo se todos os seres humanos, mesmo se todos os seres percipientes deixarem de existir. Ao admitir que as coisas existem, estamos todos aceitando que as coisas existem *independentemente da existência de qualquer mente*. Por exemplo, essa mesa que eu vejo é uma mesa que existe independentemente de minha percepção; que o seu verde existe como uma qualidade da mesa e não depende de mim; que ela já tinha e continuará a ter seus dois metros de comprimento, mesmo que nenhum ser a perceba dessa maneira. Em suma, estaríamos admitindo que as coisas que existem são coisas extramentais (Hume 9, p. 118)<sup>(2)</sup>.

De outro lado, a segunda tese trivial, a de que nós percebemos as coisas, é igualmente interpretada pelos filósofos; segundo essa interpretação, quando dizemos que percebemos as coisas, nós de fato estamos supondo que nós percebemos as coisas mesmas, que nós percebemos *imediatamente as próprias coisas*. Não se trata de perceber as coisas reais por meio de algum intermediário, como se pode perceber o significado de alguma palavra por meio do signo escrito. Obviamente, a justiça não está presente nas letras que compõem a palavra "justiça", mas podemos pensar na justiça quando lemos essa palavra. O que se percebe imediatamente são somente as letras, ou a parte material da palavra, mas a justiça é algo que se percebe por meio da palavra. As coisas, elas mesmas, seriam percebidas diretamente, sem nenhum intermediário de qualquer espécie (ou mesmo sem nenhuma inferência, em particular a inferência causal). A tese trivial de que percebemos as próprias coisas não significaria, no fundo, senão que percebemos imediata-

mente as próprias coisas. Nenhum intermediário se faz necessário para que as possamos perceber (Berkeley 4, I, 174-5, p. 61-2).

Mas, assim entendidas, essas duas teses largamente aceitas (segundo os filósofos) talvez sejam contraditórias: se aceito que percebo diretamente a mesa, então não posso aceitar que a mesa percebida existe independentemente de minha percepção. Se adoecemos, o vinho parecerá amargo, e não doce; mas, se o gosto independe de nossa saúde, ele não deveria se alterar. E como poderia a mesa diminuir de tamanho, somente porque me afasto dela? Ou sua cor mudar, porque muda a cor da luz incidente ou porque podemos óculos com lentes coloridas? Acaso a mesa se divide em duas, quando aperto o canto de meu olho e passo a ver não uma, mas duas mesas? O que é independente de minha percepção (ou da percepção de qualquer outro ser) não deveria alterar-se em função das condições e circunstâncias da percepção. Mas, evidentemente, aquilo que percebo imediatamente altera-se quando as condições e circunstâncias de percepção se alteram. Logo, aquilo que percebo imediatamente não pode ser o objeto real e independente de minha percepção. Se isso é verdade, então não posso aceitar simultaneamente que eu percebo diretamente a mesa (e suas propriedades) e que a mesa percebida (bem como suas propriedades) existem independentemente de minha percepção. A escolha entre essas duas teses parece impor-se.

2. Não raras vezes foi defendida a tese de que nós não percebemos imediatamente o objeto físico (ou a realidade), mas somente sua representação. Mesmo hoje em dia não é difícil encontrar pensadores que sustentam que o real, enquanto tal, é inacessível para nós, e que só podemos conhecê-lo, ainda que parcialmente, através do modo pelo qual nós o representamos. Trata-se de uma posição global que se convencionou chamar de "realismo representativo". Segundo o realismo representativo, nossa percepção sensível jamais nos dá o objeto tal qual ele é nele mesmo, mas sempre nos apresenta uma determinada representação que pode ou não corresponder a ele. É importante notar que o problema aqui não é que a percepção sensível capta somente um aspecto do objeto, mas não outros; por exemplo, a visão de uma maçã só apreende sua cor e sua forma, mas não o seu gosto ou o seu

cheiro; nem o de que a percepção sensível, em particular a visão, apreende somente uma qualidade superficial, pois vemos somente a superfície da maçã, e não a maçã inteira (o outro lado da maçã e seu interior branco não são vistos). Em ambos os casos, mesmo se estivéssemos vendo somente um de seus aspectos ou se estivéssemos vendo somente um de seus lados, ainda assim estaríamos vendo o objeto. Segundo o realismo representativo, quando julgamos habitualmente que estamos percebendo um objeto, ou um de seus aspectos, ou um de seus lados, na verdade estamos percebendo somente a representação que temos desse objeto. O objeto mesmo não é percebido, mas inferido a partir dessa representação que dele temos<sup>(3)</sup>. O realismo representativo consiste, portanto, na combinação de uma tese ontológica segundo a qual o mundo físico existe, independente de ser percebido por alguma mente, e de uma tese epistemológica segundo a qual nós temos acesso indireto a essa realidade por meio do nosso modo de representar essa realidade (cf. Descartes 6, p. 269; III, p. 289; Malebranche 12, p. 256-7; Berkeley 4, 194-7, p. 81-3; 203-4, p. 89-90; Hume 8, 210 e ss.; *idem* 9, p. 118-9).

Vários são os argumentos oferecidos para essa doutrina representacionista. Entre os argumentos mais comuns estão os argumentos da ilusão, do sonho e da loucura; em todos esses casos, poderíamos não estar percebendo o objeto, mas somente uma representação produzida pela imaginação (Descartes 6, p. 268-70 e, sobretudo, p. 322-3; Malebranche 12, p. 20-92). Ilusões comuns, como a visão de longe de uma torre quadrada, que nos aparece redonda, ou de um remo reto, que nos aparece quebrado quando imerso na água, mostrariam que não percebemos o objeto tal como ele é nele mesmo, mas somente uma imagem (falsa) do mesmo. Alucinações e sonhos são percepções (falsas), que não correspondem a nada de real (em que o próprio objeto inexistente), mas que em nada parecem diferir das percepções verdadeiras de objetos reais. Em todos esses casos de percepção falsa, argumenta-se, não estamos percebendo o próprio objeto ou suas propriedades reais; então, o que estamos percebendo é alguma coisa (uma espécie de entidade intermediária ou vicária) que faz as vezes do objeto real. Não havendo diferença entre a percepção falsa e a verdadeira, concluiu-se que também no caso de uma percepção verdadeira, o que percebemos imediatamente

é essa coisa intermediária que a percepção nos obrigou a postular. A existência mesma de percepções falsas parece implicar a tese de que o objeto imediato de nossas percepções é uma representação, concebida como uma entidade distinta do objeto.

Uma outra maneira de mostrar esse ponto é aquela que invoca percepções diferentes do mesmo objeto real. Por exemplo, se colocamos duas mãos, uma quente e outra fria, numa vasilha contendo água morna, sentiremos calor em uma mão e frio na outra. Como dizer que a água é quente e fria ao mesmo tempo? Para evitar essa contradição, devemos distinguir entre a sensação que sentimos e o objeto externo, que é distinto da sensação. Aquilo que percebemos imediatamente (e sem inferência) é somente a sensação, enquanto a percepção do objeto, como algo distinto da sensação, se dá por meio dessa. A contradição desaparece porque as sensações ou percepções que temos são relativizadas às condições e circunstâncias de percepção, não mais se atribuindo ao objeto duas qualidades que se excluem mutuamente. Dizemos que temos uma sensação de calor em uma mão e de frio na outra, sem precisar dizer que a água é fria e quente ao mesmo tempo (Berkeley 3, I, 14-5; *idem* 4, 178-9, p. 65-6).

O mais superficial conhecimento de nossa fisiologia parece confirmar o raciocínio que conduz ao realismo representativo. O que normalmente se supõe é que nosso contato com os objetos se dá por meio dos sentidos; estes servem como canais de comunicação entre os objetos e nós mesmos; através do impacto, por assim dizer, dos objetos sobre nossos sentidos e da transmissão dos impulsos nervosos até o cérebro, tornamo-nos conscientes dos objetos a nossa volta. Ora, todo esse processo causal, em que o objeto é interpretado por nosso aparato sensível e posteriormente por nosso cérebro, mostra que o que temos, de fato, é um efeito distante daquilo que existe no mundo e que iniciou esse processo. Quando estamos conscientes de estar percebendo um objeto, temos diante de nós somente esse efeito por ele produzido, mas não a causa que originou todo esse processo. Se se pudesse ligar o cérebro a um supercomputador que enviasse os mesmos impulsos nervosos causados pelos objetos físicos, teríamos exatamente as mesmas percepções que ora temos (Putnam 16, p. 1-21). Essa mera possibilidade já

mostraria que nossas percepções são entidades distintas dos objetos e podem subsistir mesmo sem eles.

O problema que motivou o realismo representativo foi explicar como é possível uma percepção sensível falsa, por exemplo, como podemos sentir uma mesma água quente e fria, como uma torre pode aparecer redonda e quadrada, como um objeto pode duplicar-se somente porque apertamos o canto de um olho etc. Não parece particularmente difícil, com efeito, explicar essas percepções sensíveis falsas se aquilo que percebemos é, antes de mais nada, nossa própria afecção ou sensação; é natural supor que o objeto produza em nós sensações ou percepções diferentes segundo circunstâncias diferentes e é dessas sensações ou percepções produzidas pelos objetos, e diferentes deles, que estamos imediatamente cômnicos. Uma percepção sensível falsa teria exatamente o mesmo estatuto da percepção sensível verdadeira, pois ambas não passariam de algo que está em nós e que é imediatamente percebido.

No entanto, o realismo representativo parece gerar o problema inverso: como explicar a percepção sensível verdadeira? Como distingui-la de uma percepção sensível falsa? Ora, se ambas são igualmente meras sensações em nós, distintas dos objetos que as causam, devemos encontrar algum outro meio pelo qual nós as possamos distinguir para garantir nosso acesso ao mundo real e independente. A sensação é entendida como uma imagem do objeto e a ele se vincula, seja por ter sido produzida por ele, seja por representá-lo em virtude do seu conteúdo. Será a imagem que temos do objeto fiel a ele, uma vez que foi por ele impresso em nós? Ou será que o conteúdo da imagem, na medida mesma em que representa propriedades do objeto, permite-nos discriminar as propriedades realmente objetivas? Toda a questão, agora, reside em saber qual das nossas sensações corresponde ao objeto, qual delas é verdadeira.

Diante dessa situação, o realista representativo não desespera, pois, para ele, não é impossível seguir contra a corrente e voltar às origens causais da percepção, vislumbrando o objeto a partir da marca que ele imprimiu em nossa sensibilidade. De um lado, podemos examinar o “pedigree” de nossas percepções e atestar se elas foram adequadamente engendradas de

modo que reproduzam fielmente suas origens. Se todo o processo causal, que começa no objeto externo e termina em nossa percepção, ocorreu sem nenhuma perturbação, se nada obstruiu a impressão natural que o objeto causa em nós, então não há por que supor que nossa percepção não nos revele o objeto tal como ele é nele mesmo. Podemos distinguir entre os casos normais de percepção e os casos anormais. Isso significa que as condições e circunstâncias devem permitir uma boa percepção do objeto: ele não deve estar longe, a iluminação deve ser boa, o ar transparente etc. Isso significa também que nossas faculdades devem estar operando bem, tanto a sensibilidade (nossos olhos não podem ser míopes, ou devemos usar lentes adequadas para corrigir a miopia, a audição tem que ser capaz de captar os sons etc.), quanto o entendimento (não podemos estar loucos, ou com febre alta e delirando, nossa capacidade de entender, raciocinar e produzir um discurso articulado não pode estar comprometida etc.). Se tudo estiver funcionando corretamente, segundo sua ordem natural, então os casos anômalos da ilusão, da loucura e do sonho em nada contribuirão para abalar o conhecimento propiciado pela percepção normal (Descartes 6, p. 287). De outro lado, podemos examinar o conteúdo que nos apresentam nossas percepções e concluir, a partir desse exame, quais de suas propriedades podem ser atribuídas aos objetos e não resultam de uma mera criação subjetiva. Por exemplo, poder-se-ia dizer que extensão, figura e movimento são propriedades que também pertencem ao objeto representado, enquanto cor, gosto, som etc. são propriedades que existem somente no sujeito percipiente<sup>(4)</sup>. Podemos distinguir entre as percepções que se dão de forma coerente e segundo leis daquelas que são produzidas mais ou menos ao acaso. Enquanto, de um lado, a natureza opera de maneira regular, a causa produzindo infalivelmente o seu efeito, de outro, a nossa imaginação é caprichosa e certamente não obedece a leis tão estritas quanto as leis naturais. Desse modo, aquilo que for produzido segundo leis é real, e deve-se presumir que o que não for produzido desse modo não passa de um produto da imaginação (*id.*, *ibid.*, p. 333-4)<sup>(5)</sup>. Todos esses são caminhos que foram explorados pelos realistas representativos para assegurar que podemos conhecer o mundo independente de nós tal como ele realmente é.



Se o realista representativo manteve seu otimismo apesar de confessar que nós só percebemos imediatamente nossas afecções ou representações, e não os objetos físicos, muitos foram sensíveis às dificuldades inerentes às suas soluções otimistas. Em primeiro lugar, a relação de causa e efeito que existe entre o objeto e a percepção que dele temos não assegura a similaridade do efeito em relação a sua causa; ao contrário, com frequência nada mais diferente do que a causa e seu efeito, como por exemplo o impacto de dois objetos e o som produzido ou a luz do sol e o derretimento da manteiga. Mesmo que todo o processo causal tenha transcorrido em perfeita normalidade, mesmo que nossos sentidos sejam aptos a nos manter vivos, ainda assim as percepções que temos dos objetos podem ser totalmente diferentes dos objetos que as causam. A relação de causalidade obviamente não implica a relação de semelhança (Descartes 6, p. 288-9). Em que impulsos nervosos poderiam ser ditos semelhantes aos objetos que os causam? Certamente em nenhum aspecto relevante para o ponto em questão. Além disso, as decodificações desses impulsos no cérebro como uma imagem parecem consistir numa segunda transposição arbitrária que impomos à percepção do objeto, que provavelmente aumenta ainda mais as diferenças entre um e outro. Entre os "inputs" em nossos terminais nervosos e o torrencial "output" que produzimos a partir deles há uma tal disparidade, que jamais poderemos justificar nossas percepções com base nos paupérrimos impulsos nervosos.

Em segundo lugar, como saber se o conteúdo de nossa representação corresponde ao objeto físico, se jamais temos acesso a ele? Talvez se possa dizer que as propriedades de uma sensação não podem pertencer a um objeto, na medida em que estamos distinguindo claramente entre a sensação ou percepção que se passa em nós e o objeto externo que é percebido. As propriedades de uma percepção podem ser similares às propriedades de outra percepção, mas nunca às de um objeto físico (e vice-versa). Digamos, uma percepção pode ser confusa, mas não um objeto; e um objeto pode ser retangular e verde, mas não uma percepção (Berkeley 3, I, 8). Mesmo se percepção e objeto pudessem ter propriedades semelhantes, ainda assim jamais saberíamos se eles de fato as têm. Tal como não podemos saber se o retrato

de alguém é semelhante a essa pessoa se jamais a vimos, assim também uma representação não pode ser dita similar ao objeto que a causou se não podemos percebê-lo diretamente e compará-lo com a representação que dele temos. O ponto crucial aqui é a impossibilidade de comparação. Por princípio, tal comparação é impossível. Mesmo se dispuséssemos de mais um sentido, ou se nossos sentidos fossem mais potentes, tudo o que teríamos seriam novas percepções que representariam o objeto, mas não teríamos jamais o próprio objeto (Berkeley 4, 203-4, p. 89-90).

O realismo representativo abriu mão da tese trivial de que percebemos diretamente os objetos externos para garantir que as coisas são independentes de nós. Entretanto, muitos julgaram que, uma vez tendo adotado o representacionalismo no campo da epistemologia, não cabia mais manter o realismo no campo ontológico. As portas para o ceticismo ou idealismo cético parecem inevitavelmente abertas se aderimos a uma concepção representacionista da percepção sensível. Vários, de dentro mesmo do realismo representativo, procuraram escapar dessa conclusão que lhes parecia insatisfatória. Mas, ao adotar o modelo da percepção indireta dos objetos externos, parece uma conclusão irremediável que jamais saberemos como os objetos externos são neles mesmos e, mesmo, se eles existem. Tudo o que podemos conhecer é somente a nossa própria existência e aquilo que se passa em nós. E por mais que os filósofos tenham tentado evitar essa conclusão, sem abandonar o realismo representativo, poucos foram aqueles que entenderam que eles lograram seus objetivos. Exames exaustivos e sucessivos parecem indicar que a trilha aberta pelo realismo representativo conduz a uma forma radical de idealismo, o idealismo cético.

3. Mas as coisas não são tão simples assim, nem tão desesperadoras. Antes de mais nada, faz-se necessário entender exatamente em que ponto o realista representativo equivocou-se e abriu as portas para o idealista cético. Se pudermos corrigi-lo nesse ponto preciso, talvez o idealismo cético possa ser evitado. Não se segue, pelo menos é o que alguns filósofos sustentaram, da tese inteiramente aceitável de que o objeto imediato da percepção é uma afecção nossa a tese inteiramente inaceitável de que devemos

negar a existência de objetos físicos ou mesmo suspender o juízo a seu respeito. Ora, o idealismo cético só parece ser uma conseqüência necessária do representacionalismo epistemológico (isto é, da tese de que só percebemos imediatamente aquilo que se passa em nós) quando já se supõe de antemão que o objeto físico é algo distinto da representação (ou da nossa afecção) e que deve ser inferido a partir dela. O ceticismo a respeito da existência e do conhecimento do mundo exterior parece ser gerado pela combinação de duas suposições básicas (Kant 11, A, 367 e ss.). Uma delas diz respeito à noção mesma de existência ou de realidade. Segundo essa noção, as coisas reais não são aquelas que percebemos, e para além de nossas percepções existe o mundo real (Berkeley 3, I, 89; Kant 11, A, 378). Dada essa peculiar definição de "existência real" e dado que só temos acesso às nossas próprias percepções, não é difícil concluir que não conhecemos sequer a existência das coisas reais, pois teríamos de inferir causalmente a existência das coisas reais e nenhuma inferência causal é absolutamente segura.

É uma verdade incontestável, dizem esses filósofos, que nós não temos acesso senão a algo que está ou se passa em nós (Berkeley 4, 262, p. 142-3; Kant 11, A, 378). O realismo representativo é um meio caminho para a verdade, pois ele nos mostra que a nossa percepção jamais nos leva, ao menos imediatamente, para além de nós mesmos. Quando nossa consciência desloca-se de uma estrela para outra, ela certamente não ultrapassa a velocidade da luz, percorrendo anos-luz de distância em milionésimos de segundos. Na realidade, nossa consciência não sai de nós mesmos, pois ela se fixa em nossas próprias modificações. Ao ir, de uma estrela a outra, ela permanece onde sempre esteve: em si mesma (Malebranche 12, p. 234)<sup>(6)</sup>. Também não se contesta a opinião de que nenhuma inferência causal é absolutamente segura e, portanto, que qualquer afirmação baseada em uma inferência causal será, no melhor dos casos, somente uma hipótese plausível (Kant 11, A, 368).

No entanto, aquela noção de existência ou de realidade é controversa, para dizer o mínimo. Essa premissa, às vezes oculta, às vezes bastante explícita, de que o objeto físico é essencialmente diferente de nossa representação merece, aos olhos de alguns filósofos, uma crítica contundente. O

grande problema foi que, ao começarmos a discutir aquelas duas teses triviais, abandonamos muito rapidamente a tese de que percebemos diretamente os objetos físicos, sem nos darmos conta do que se seguiria como sua consequência inevitável: em vez de explicar nosso conhecimento do mundo, acabamos até pondo em dúvida a sua existência. Devemos, portanto, permanecer firmes com a tese de que aquilo que percebemos é precisamente o objeto físico real; o que talvez mereça alguma reformulação é a outra tese trivial, bastante imprecisa de resto, de que os objetos são totalmente independentes da mente (e, portanto, distintos da percepção). Visto que a tese de que nossa consciência só percebe aquilo que se passa nela mesma se impõe como correta, a única alternativa é negar a outra premissa que conduz ao ceticismo, a de que as coisas reais diferem das coisas percebidas.

O realismo representativo, portanto, não logra apreender toda a verdade. Na realidade, escapa-lhe um ponto fundamental na compreensão das coisas. Ainda que nossa consciência não vá além de si mesma, isso não quer dizer que o objeto deva ser inferido causalmente como algo escondido para além da representação ou da "idéia" que dele temos, nem que o objeto seja essencialmente diferente da representação ou de sua "idéia". É nessa distância estabelecida entre o ser de uma coisa e o seu ser percebido que reside o erro do realista representativo e que o desencaminha da verdade. Ao supor que o único objeto real e independente seria aquele objeto para além de nossas representações, o realista representativo desconhece uma outra dimensão da objetividade, talvez a única em que de fato podemos afirmar com certeza que há objetos independentes. Ora, o que se ignora no realismo representacionalista é a possibilidade de que o objeto não seja senão uma combinação dessas "idéias" ou um tipo particular de representação. Em outras palavras, as coisas independentes de nós não são independentes no sentido de que existem independentes de nossa percepção, mas no sentido de que aquilo que percebemos não depende de nossa vontade: ao abrirmos os olhos, por exemplo, não escolhemos o que ver. Há uma passividade inerente à sensação ou à percepção, que obviamente indica uma independência das coisas imediatamente percebidas em relação a nós. Mas essa independência não é a da existência da coisa percebida, pois, enquanto coisas que se pas-

sam em nós, elas são dependentes da mente, mas essa independência é do seu conteúdo (Berkeley 3, I, 3; Kant 11, A, 370 e 373).

Por que, entretanto, aceitou-se essa idéia de que só percebemos imediatamente nossos estados internos, e não os objetos externos? Por que se atribuiu uma diferença entre os objetos percebidos por nosso, por assim dizer, sentido interno e os objetos percebidos pelos sentidos externos? Aos olhos do realista representativo, nada parece mais fácil de explicar do que essa diferença. Se é verdade que só percebemos imediatamente aquilo que se passa em nós e se nossa única concepção da realidade das coisas é que elas existem independentemente de nós, então é natural supor que as coisas reais não são imediatamente percebidas por nós (e são, portanto, externas); de outro lado, é trivial que nossos estados subjetivos estão em nós e, portanto, parece seguir-se que nós os percebemos imediatamente (*id.*, *ibid.*, 367-8). No entanto, essa diferença entre nossos estados subjetivos e as coisas reais repousa na hipermetropia do realista representativo que o incapacita para enxergar aquilo que está perto dele, a saber, as coisas entendidas como uma espécie de representação ou como um tipo de “idéias” na mente. Entendidas desse modo, algumas de nossas representações ou “idéias” são verdadeiramente coisas, são, com efeito, as coisas reais de que falamos cotidianamente e às quais nos referimos usualmente. Na medida em que algumas de nossas “idéias” ou representações são coisas reais, torna-se possível falar da percepção direta e imediata de coisas externas. Portanto, não há nenhum privilégio da percepção dos nossos estados subjetivos em relação aos objetos externos. Nos dois casos, temos acesso direto e seguro aos seus respectivos objetos (*id.*, *ibid.*, 371).

Estamos agora em condições, assim parece, de dar uma prova rigorosa da existência das coisas externas. O esquema geral de uma prova desse tipo é o seguinte. Em primeiro lugar, temos como firme e estabelecida a tese de que só percebemos imediatamente o que se passa em nós. A essa, acrescentamos a tese de que as coisas externas e reais não são senão representações ou “idéias” em nós mesmos. Portanto, toda percepção sensível é prova da realidade de pelo menos uma coisa externa (*id.*, *ibid.*, 373-4). Passo agora a um exemplo particular inteiramente pertinente desse tipo de prova, que

parte da percepção individual de uma coisa externa no espaço para estabelecer a existência em geral de coisas externas. Ao gesticular com uma mão, chamando a minha atenção para ela, digo: “Eis uma mão!” E, gesticulando e percebendo a outra, afirmo: “Eis outra mão!” Daí concluo a tese mais geral: “Logo, existem pelo menos duas coisas exteriores”. Essa prova, cabe notar, é rigorosamente correta, pois as premissas são certas (verdadeiras), engendram a conclusão e são diferentes da conclusão (Moore 14, p. 166).

O ceticismo fica eliminado não somente porque provamos a existência de um mundo exterior povoado de coisas, mas também porque podemos efetivamente conhecer como essas coisas são. Na medida em que o objeto físico é idêntico às representações (ou, pelo menos, a um certo conjunto delas), segue-se não somente que não é mais preciso inferi-lo, mas também que não há mais a possibilidade de erro quando temos uma percepção sensível dele. A possibilidade de erro era introduzida, segundo o realismo representativo, pela inferência causal entre a percepção e o objeto representado; na medida em que tal inferência é sempre incerta, jamais poderíamos estar totalmente seguros de que o objeto é tal como o representamos. Mas se a percepção é idêntica ao objeto, não há mais necessidade de nenhuma inferência causal e percebemos o objeto tal como ele é. Alguns exploraram essa linha de pensamento de maneira coerente e radical, ao sustentarem que o objeto aparece tal como ele é e é tal como aparece (Berkeley 3, 25; Hume 8, p. 190). Outros, entretanto, assumiram uma posição mais moderada. Ainda restaria decidir, portanto, se todas as propriedades que percebemos no objeto de fato pertencem ao objeto, ou se deveríamos distinguir entre, tal como se fez diversas vezes, qualidades primárias e qualidades secundárias. Aqui as opiniões divergiram: por exemplo, alguns disseram que os objetos externos são realmente coloridos, enquanto outros disseram que as cores que percebemos não passam de qualidades secundárias (Kant 11, A, 28-9). Pouco importa, o certo é que várias das qualidades que percebemos nos objetos efetivamente pertencem ao objeto. Essa dupla vantagem, a de garantir a existência das coisas, bem como o conhecimento delas, permite afastar o fantasma do ceticismo e do idealismo cético.

Cabe agora, ainda que brevemente, examinar o que é o objeto externo segundo essa concepção. Não há dúvidas de que esse objeto externo tem algumas características que fazem dele uma coisa efetivamente real. Por exemplo, ele é público, uma vez que a mesma coisa é percebida por mim e por você, vale dizer, por diferentes consciências empíricas ou individuais. Ele também continua a existir mesmo quando não percebido por minha ou por sua consciência. Outra característica sua é ainda a de que não depende de nós percebê-lo desta ou daquela maneira (verde ou azul, redondo ou quadrado etc.), nem mesmo escolhemos o que percebemos, visto que nossos sentidos são passivos. Essas características, entre outras que se poderiam enumerar, permitem que se fale com propriedade da realidade dessas coisas externas imediatamente percebidas por nós. Não há dúvidas, portanto, de que os filósofos que defendem essa teoria são, pelo menos em algum sentido legítimo, realistas. Trata-se, com efeito, não de um realismo metafísico, segundo o qual existe em si mesma uma realidade absoluta e diferente daquilo que percebemos pelos sentidos, mas de um realismo que aceita a existência somente daqueles objetos externos revelados pela experiência ou daqueles objetos que “estão em nós”; daí a caracterização dessa forma de realismo como realismo empírico (Kant 11, A, 371).

No entanto, cumpre igualmente observar que se podem atribuir outras características a esses objetos externos imediatamente percebidos que não se coadunam tão bem com o realismo pretendido. Se, de um lado, ele está no espaço, deve-se reconhecer que, de outro, o espaço “está em nós” (*id.*, *ibid.*, 370, 373 etc.). Nesse sentido, o objeto externo é... interno. Ora, por “exterioridade” não se entende aqui a exterioridade espacial de um objeto em relação a outro, no sentido de que essa mesa é externa a essa cadeira. “Exterioridade”, aqui, tem no melhor dos casos um sentido metafórico e impreciso, pois, uma vez que nossas mentes não ocupam nenhum espaço, não pode ter sentido literal a expressão “coisas externas à mente”. Mas a verdade é que o termo “exterioridade” se presta a grandes mal-entendidos, pois falando propriamente não há exterioridade nenhuma, e o seu emprego não passa de um equívoco (*id.*, *ibid.*, 385). Assim como nos sonhos vemos as coisas fora de nós, e, no entanto, elas não estão fora de nós, assim também

na vigília as vemos fora de nós sem que estejam de fato fora de nós. A distância percebida não é indício de que as coisas estejam realmente (em sentido literal) fora de nós. A “exterioridade” das coisas externas imediatamente percebidas não passa de uma espécie de ilusão (Berkeley 4, 201-2, p. 87-8). Tudo se passa como se as coisas estivessem fora de nós; embora elas apareçam como estando à nossa volta, elas não o estão. É preciso notar ainda que os defensores dessa forma de realismo defendem igualmente que o objeto externo, real e independente é também, em outro sentido, somente um tipo de representação ou uma “idéia” na mente. A identificação das coisas ditas externas com o que se passa em nós é, com efeito, uma doutrina capital, e mesmo distintiva, da postura filosófica que ora discutimos. Tudo isso configura uma posição idealista. A esses filósofos realistas, a tradição freqüentemente se referiu como idealistas; e alguns deles não hesitaram em reconhecer que seu realismo empírico convivia (pacificamente, a seu ver) com uma forma de idealismo, que eles chamaram de idealismo transcendental. É bem verdade que essa consciência de que os objetos externos dependem não é a minha ou a sua consciência, mas uma espécie de consciência impessoal ou mesmo a consciência divina (outra versão dessa forma de idealismo poderia ser chamada de idealismo divino) (*id., ibid.*, 212-3, p. 98). Ainda assim, é sempre em referência a alguma consciência que os objetos “externos” são ditos reais.

Antes de passarmos a outro item, talvez valha a pena retomar o modo pelo qual conhecemos o objeto externo imediatamente percebido. Os sentidos externos dão acesso imediato aos objetos externos (assim como percebemos imediatamente nossos estados mentais; sentidos externos e internos operam de maneira análoga, mas independentemente uns dos outros). Temos aqui uma importante contribuição à epistemologia, ao vermos questionada a tese de que não percebemos imediatamente as coisas reais (Arnauld 1, *passim*, mas especialmente os caps. 5 e 6)<sup>(7)</sup>. Afirma-se claramente a tese de que nós percebemos imediatamente os objetos reais e externos. Toda uma teoria filosófica se elabora para dar sustentação a essa tese. No entanto, esse modelo da percepção direta dos objetos externos tem um preço a pagar, e esse preço pode parecer alto demais para alguns. Esse modelo da percepção



direta dos objetos externos pressupõe que esses mesmos objetos foram interiorizados em algum sentido. Em outras palavras, os sentidos externos só dão acesso imediato aos objetos porque, em alguma medida ou em algum sentido, esses objetos não são externos, mas estão em nós. O modelo da percepção direta do objeto convive com a tese de que só percebemos imediatamente o que se passa em nós.

Não se trata, portanto, segundo a proposta desses filósofos, de abandonar o realismo em função da tese epistemológica do representacionalismo, mas exatamente o contrário: ao firmar o pé em uma postura basicamente realista, a tarefa que se impõe é mostrar que o representacionalismo torna-se inaceitável por comprometer o realismo. Ainda que nós tenhamos acesso somente às nossas representações e afecções, o realismo permanece de pé, não aquele realismo metafísico, de objetos físicos considerados nesses mesmos e independentes de qualquer sujeito que os perceba ou os conceba, mas um realismo mais moderado, que, como vimos, foi chamado de realismo empírico. Essa forma de realismo é passível de uma prova, como também vimos. Entretanto, o que garante a realidade das coisas externas, nunca é demasiado enfatizar, é precisamente a sua dependência de uma consciência. O realismo empírico depende, em última instância, de uma certa forma de idealismo, sem o qual ele não se deixa provar. Ora, se partimos de uma insatisfação com relação ao realismo representativo porque ele desembocava no idealismo cético, o realismo empírico talvez não consiga resolver plenamente essa insatisfação, uma vez que ele pressupõe necessariamente uma outra forma de idealismo. Nesse sentido, convém lembrar que uma das intenções do idealista (divino ou transcendental) era defender o realismo do senso comum dos ataques dirigidos pelos filósofos contra ele. Mas em que medida seus esforços de fato preservaram esse realismo? Não terá essa defesa minado o realismo que pretendia defender? O resultado final de tanto esforço parece ser somente que trocamos de forma de idealismo. Certamente muitos verão nessa troca um avanço, afinal o idealismo transcendental ainda preserva alguma forma de realismo. Entretanto, cabe perguntar se, do ponto de vista daquele que combateu arduamente o idealismo cético, o avanço foi tão significativo a ponto de deixar a questão nes-

se pé; ou se, ao contrário, talvez não se tenha encontrado o verdadeiro nó do problema do conhecimento do mundo exterior que nos levou ao idealismo cético (Kant 11, B, Pref., xxxix-xli, nota; Stroud 20, Cap. 4 e p. 274). Se esse for o caso, teremos de reiniciar nossas investigações.

4. Cabe ainda perguntar, portanto, se a resposta do realista empírico ao idealista cético, que vimos no item anterior, é satisfatória, não somente do ponto de vista de seu adversário, mas também de seu próprio ponto de vista. Essa resposta identificava como a raiz dos males que acometiam o realismo representativo a combinação de duas teses filosóficas: de um lado, a aceitação de que só percebemos imediatamente aquilo que se passa em nós e, de outro, a aceitação de que as coisas reais são coisas diferentes das nossas representações ou "idéias". E a prova do realismo consistia em aceitar uma das teses, a primeira, e rejeitar a segunda. Nós vimos quais as conseqüências dessa argumentação para uma posição que se pretende realista. Não que essas conseqüências terminem por abolir o realismo desejado; certamente, seria uma incompreensão da proposta daqueles filósofos dizer que o que eles estavam propondo não seria uma forma de realismo. Mas essas conseqüências acabam por introduzir, na descrição dos objetos externos e do modo pelo qual nós os conhecemos, algumas características que não casam muito bem com uma posição realista integralmente adotada. Se estamos inclinados a adotar uma posição realista mais robusta, temos de rever nossa crítica ao idealismo cético. Em primeiro lugar, talvez caiba desconfiar do diagnóstico feito, isto é, a origem do problema talvez não repouse naquela combinação das teses de que só percebemos imediatamente o que se passa em nós e de que as coisas reais são distintas de nossas percepções. E, em segundo lugar, talvez caiba suspeitar daquela premissa que não somente não foi questionada, mas que foi endossada e mesmo utilizada para provar o assim chamado realismo empírico, a saber, a de que só percebemos imediatamente o que se passa em nós. Se esse for o caso, é a prova mesma que se deu em favor do realismo que precisa ser revista.

Um diagnóstico mais lúcido e mesmo talvez mais profundo atribui uma dupla origem ao problema cético. O problema da existência e do co-

nhecimento do mundo exterior só surge se primeiramente adotarmos duas teses a respeito da existência e do conhecimento de nossas próprias mentes. Em primeiro lugar, devemos assumir que nossa única percepção imediata é a que temos de nossos estados internos e subjetivos. Isso equivale a dizer que a introspecção é nosso único modo de acesso imediato e direto (não-inferencial) aos seus objetos. Essa primeira tese é uma tese epistemológica (Kant 11, B, 276, 417). Em segundo lugar, devemos assumir que nossa mente pode existir independentemente de todas as demais coisas e que ela pode determinar por si mesma seus próprios estados, vale dizer, a mente é uma substância. A mente poderia ter exatamente as mesmas modificações (sensações, imaginações, pensamentos, emoções, desejos etc.), mesmo se o mundo não existisse, porque a determinação dessas modificações depende somente da própria mente em que estão e não deve nada a esse suposto mundo exterior. A segunda tese que devemos assumir para engendrar o problema cético do mundo exterior é uma tese ontológica (*id., ibid.*, B, 417-8; Wittgenstein 22, 243 e ss.; Hacker 7, p. 46-62; Tugendhat 21, p. 92-4).

Se aceitarmos essas duas teses, então devemos aceitar igualmente que a existência do mundo exterior é problemática. Mais do que isso, a existência do mundo exterior só se torna problemática se aceitarmos essas duas teses. De que modo essas teses geram o problema do idealismo cético? (Porchat Pereira 15, p. 134-9). Ora, segundo a perspectiva que adota essas duas teses, o ponto de partida para a reflexão filosófica é dado pela minha interioridade, que se apresenta como inquestionável, pelo menos como inquestionada. Tudo o que disponho inicialmente é de minha vida mental privada e é a partir dessa base que devo tentar conhecer tudo o mais. Na medida em que todas as minhas percepções podem ter origem na minha própria mente, a aceitação da existência de um mundo exterior é gratuita. Sem uma prova de sua existência, não há por que aceitá-la. Desde o início, portanto, a existência do mundo torna-se problemática, porque eu já me situo fora do mundo e o ponho como algo que está mais além de minhas percepções. O mundo não é um dado imediato para mim (bem como minha existência nele), mas algo a ser conquistado. Se eu me reconhecesse, por exemplo, como alguém imerso no mundo, como alguém que tem um corpo, como uma

pessoa que vive no mundo como outra pessoa qualquer, então não teria sentido questionar a existência do mundo como um todo. Como poderia um corpo físico questionar (com sentido) a existência de todo e qualquer corpo físico? Neste caso, o mundo estaria dado desde o início e não teria sentido investigar a sua existência.

Mas não há por que aceitar qualquer uma dessas teses, seja a tese epistemológica de que só temos acesso imediato a estados subjetivos, seja a tese ontológica de que a mente existe por si mesma e determina (distingue) seus estados independentemente do que se passa fora dela. Ao contrário, talvez se possa dizer que a aceitação mesma dessas teses implica sua própria rejeição. Um novo diagnóstico da origem do problema cético exige uma nova maneira de refutá-lo. Suponhamos, por um momento, com o idealista, que de fato temos certeza a respeito do estado subjetivo em que nos encontramos. Cabe perguntar, então, como essa certeza é possível; e a resposta é que a certeza que temos de nossos estados subjetivos só é possível se estivermos em contato com os objetos externos e com o nosso próprio corpo. A determinação de nossos estados subjetivos depende de alguma coisa permanente; no entanto, a introspecção só nos apresenta um fluxo de consciência, no qual nada há de permanente; assim, esse permanente, que permite a determinação dos estados subjetivos, encontra-se fora da mente, de modo que se faz necessária a intermediação de algo permanente externo para que possamos ter consciência de nossos próprios estados. Esse permanente externo não consiste senão nos objetos físicos externos (Kant 11, B, 275-6). Jamais saberemos com certeza, por exemplo, que estamos tendo a sensação de vermelho, se não formos capazes de discriminar objetos vermelhos de objetos não-vermelhos; ou então jamais saberemos se estamos com dor se não formos capazes de nos comportar de determinadas maneiras (o que, naturalmente, pressupõe a existência de nosso corpo). Se isso é verdade, segue-se que a segunda tese necessária para engendrar o problema cético também cai por terra, pois agora se mostra que a mente não é capaz de determinar sozinha seus estados subjetivos e que para essa determinação se faz necessária a colaboração do mundo físico. Para que possamos ter critérios que nos permitam distinguir estados internos, precisamos ter critérios que nos permi-

tam distinguir objetos externos (Wittgenstein 22, 580; Hacker 7, Cap. I; Tugendhat 21, caps. 5 e 6). Negar que a mente possa determinar e discriminar por si mesma seus próprios estados equivale a negar o caráter substancial da mente. A condição de possibilidade da certeza subjetiva é o conhecimento do objeto externo. Há aqui uma espécie de auto-refutação do idealismo cético, ao se apontar como que uma contradição interna. Se o aceitamos como verdadeiro, temos de aceitar sua falsidade.

As alterações dizem respeito não somente a uma nova maneira de refutar o idealista cético, mas também a uma nova posição filosófica. Se essa linha de argumentação é correta, então se seguem duas modificações bastante importantes com relação à formulação tradicional do problema cético. Em primeiro lugar, a descrição do modo pelo qual nós conhecemos aquilo que se passa em nós inverte-se, uma vez que não mais julgamos que temos acesso direto e imediato a nossos estados subjetivos, mas admitimos agora que tal acesso só é possível mediante o conhecimento dos objetos externos. Vimos que um dos pressupostos básicos para que a existência do mundo exterior pudesse ser problematizada era que temos acesso imediato aos nossos estados subjetivos. Ao negarmos agora esse pressuposto, impedimos que o próprio problema se ponha, isto é, a existência do mundo exterior é um dado inicial inquestionável (Kant 11, B, 277). Uma ressalva, entretanto, deve ser feita. Não se trata aqui, obviamente, de uma mediação de tipo inferencial; não é porque temos tal conhecimento do objeto externo que podemos inferir causalmente que estamos em tal estado subjetivo. Não é essa, certamente, a maneira pela qual tomamos consciência de nossos estados subjetivos. No entanto, a certeza que temos de nossos estados subjetivos só é possível porque estamos em contato constante com as coisas à nossa volta e nos comportamos de certas maneiras. Note-se ainda que a tese tem caráter geral: para que possamos identificar nossos estados subjetivos, precisamos ser capazes de identificar objetos externos. Não se afirma aqui a tese, obviamente falsa, de que, para identificar cada um de nossos estados subjetivos, é preciso discriminar, no mesmo momento, o objeto externo correspondente. Não somente para o idealista cético, mas também para o realista representativo e para o realista empírico, a percepção interna era tida

como imediata e independente da percepção externa. Vemos agora que tal doutrina é, no mínimo, questionável, e que ela pressupõe certos dogmas epistemológicos e ontológicos.

Em segundo lugar, a descrição do nosso modo de conhecimento dos objetos externos também se altera. Para o realista representativo, nosso acesso ao objeto externo era irremediavelmente indireto, o que, como vimos, conduzia ao idealismo cético. Vimos também como o realista empírico melhorou tal doutrina, ao propor um acesso direto e imediato ao objeto externo, mas ao custo de transformar o objeto externo, em algum nível pelo menos, em um objeto interno; isto é, o realismo empírico dependia de alguma forma de idealismo para estabelecer-se. Ora, vemos agora uma formulação mais forte e vigorosa do modelo realista da percepção direta. Ao se refutar o idealismo cético não se invocou a nenhum momento a tese de que só é imediatamente percebido aquilo que está em nós. Ao contrário, somente se pressupôs a certeza subjetiva aceita pelo idealista, para fazer essa certeza levar à refutação mesma do idealismo cético. Nessa auto-refutação do idealismo cético, a tese de que só é imediatamente percebido aquilo que está em nós foi também refutada. Concluiu-se que aquilo que está em nós não é imediatamente percebido e que o imediatamente percebido é aquilo que está fora de nós. Os sentidos externos nos dão um acesso direto às coisas, e essas coisas a que eles nos dão acesso não precisam, na verdade, nem mesmo podem ser concebidas como internas em qualquer sentido. Com a dissociação entre o modelo da percepção direta do objeto real e a tese filosófica de que só percebemos imediatamente o que está em nós, o realismo ganha um novo impulso e solta as amarras que o prendiam a alguma forma de idealismo. Sem o dogma da presença na mente do que é imediatamente percebido, pode-se sustentar que temos acesso direto a coisas externas a nós em sentido pleno (Kant 11, B, Pref., xli e 275).

Resta, pois, passar brevemente em revista as novas características do objeto externo que é imediatamente percebido. Ele é público, pois é percebido por diferentes pessoas; ele existe mesmo quando não é percebido, pois sua existência não depende do seu ser percebido; ele é o objeto mesmo que é percebido por nós. Todas essas características já estavam presentes na con-

cepção do realista empírico. No entanto, para o realista empírico, havia um sentido em que esses objetos externos não eram externos, mas internos; em que eles não eram totalmente independentes da consciência, mas dela dependentes; que sua exterioridade não era mais do que uma maneira imprecisa e mesmo equivocada de falar. Afinal, a prova mesma de sua realidade empírica pressupunha sua existência na mente ou na consciência. Ora, esse não é o caso aqui; como já se observou, a prova de sua existência mostra que ele é externo à consciência. De outro lado, não se atribui um estatuto metafísico a esse objeto externo, como faz o realista representativo, que postulava a existência de um outro tipo de objeto diferente daquele que é percebido imediatamente por nós. Esse objeto externo, diferente do objeto percebido, é uma criação do filósofo e recebeu diversas descrições metafísicas. Aqui, o objeto externo é precisamente aquele que é por nós percebido, e não há a postulação de nenhuma entidade a mais, além daquela que sempre supusemos existir, quando falamos ordinariamente de objetos, como dessa mesa em que escrevo ou dessa cadeira em que sento. Não há, rigorosamente falando, nenhuma teoria metafísica quando se afirma a realidade do objeto externo a toda e qualquer consciência, pois ainda assim se trata sempre do objeto percebido. Entre o realismo metafísico e o realismo empírico, existe ainda uma terceira forma de realismo, que parece fazer jus àquelas teses triviais com as quais iniciamos nossa discussão, sem no entanto incidir numa posição absolutista (como o realismo metafísico) ou demasiado frágil (como o realismo empírico).

Chegamos assim, de maneira surpreendente, ao ponto em que partimos. Nosso realista, que criticou duramente o idealista (cético ou não), acaba por tomar, com base em uma argumentação bastante cuidadosa e em análises bastante sofisticadas, aquelas duas teses triviais tais como interpretadas pelos filósofos. Com efeito, para o nosso realista as coisas reais são inteiramente independentes de nossa percepção, mas nem por isso constituem um domínio de objetos para além dos objetos percebidos. Além disso, ele admite que nós percebemos diretamente as coisas reais, que são externas a nós. Ao contrário do realista empírico, cuja defesa do realismo de senso comum saiu como um tiro pela culatra, vemos agora o nosso realista dar

um claro e pleno endosso àquelas duas teses triviais. Contudo, é preciso notar, há algumas diferenças entre esta forma de realismo e aquilo que o homem comum aceita, pois o primeiro julga que essas duas teses, em sua estrita interpretação filosófica, são verdadeiras, e pretende tê-las estabelecido em definitivo, a partir de uma refutação cabal do idealismo. A maioria de nós sustenta aquelas duas teses sem essa interpretação e sem essa pretensão filosófica, não só porque normalmente nem sequer as explicitamos em nossas vidas, mas também porque não se vê a necessidade de comentar, defender e justificar essas banalidades.

Mas é preciso notar que essa estratégia, a de fazer o idealismo voltar-se contra si mesmo e, dessa maneira, nos reconduzir ao realismo, não está isenta de dificuldades. Em primeiro lugar, é preciso explicar claramente a noção de “permanente” e o uso que se faz dela. Não pouca tinta já foi gasta com esse assunto, e as propostas, em vez de esclarecerem o ponto em questão, acabaram por multiplicar as dificuldades. A intenção geral do argumento é bastante evidente, mas as etapas da argumentação são obscuras e só convencem plenamente aqueles que se recusam a admitir que mesmo os pensamentos mais profundos, originais e sutis são passíveis de uma exposição inteligível. De resto, que tipo de realismo é provado com essa prova é assunto bastante controverso entre os filósofos, e as dificuldades de acomodá-la no contexto em que foi proposta são por todos reconhecidas.

Tampouco é muito evidente por que não é possível haver um critério interno para identificar nossos estados subjetivos. Sempre que se chega no ponto preciso de se mostrar essa impossibilidade, as análises tornam-se obscuras ou vagas. Por essa mesma razão, nem todos se deixaram convencer por esse argumento. Em particular, não se entende muito bem por que não pode haver um critério interno se tomarmos como correto tudo o que nos parecer correto. Alega-se que um critério tem de permitir a distinção entre o que é correto e o que só parece correto e que um critério interno não permite essa distinção, pois tudo o que parece correto será tido como correto. Entretanto, será isso verdade? Não vejo por que não se poderia dizer que, segundo um critério interno, algo que parece correto pode não ser correto. Também aqui a intenção que se tem é evidente, mas o meio de realizá-la deixa a de-



sejar. Naturalmente, não quero dizer que a argumentação é puramente ilusória ou falaciosa, pois certamente isso seria exagerar na sua crítica. No entanto, seria ainda necessário esmiuçar mais os detalhes e alguns aspectos da questão para que um consenso a seu respeito possa emergir.

5. Um olhar retrospectivo mostra-nos o caminho que percorremos. O debate filosófico que investigamos parte da identificação de duas teses bastante triviais, que todos aceitamos ordinariamente, mas que pareceram problemáticas à luz da reflexão filosófica. Na medida em que as duas teses (tais como interpretadas pelos filósofos) pareciam contradizer-se, impunha-se a escolha de uma delas. A filosofia optou inicialmente por manter a tese de que as coisas existem independentemente de sua percepção, e adotou, no lugar da segunda, a tese de que só percebemos o objeto externo indiretamente, isto é, por meio de sua representação que está em nós. O realismo representativo, entretanto, nos conduziu ao idealismo cético. Para evitar essa conclusão indesejável (aos olhos da maioria dos filósofos), a filosofia teve que rever a sua escolha inicial, optando por voltar à tese da percepção direta do objeto e reformulando a tese de que os objetos são inteiramente independentes do sujeito percipiente. Embora se defendesse aqui uma forma de realismo, essa defesa pressupunha a adoção de outra forma de idealismo (segundo esses mesmos filósofos). Como essa conclusão não era inteiramente satisfatória (novamente: aos olhos da maioria dos filósofos), a filosofia tentou identificar mais precisamente o erro que conduzia inevitavelmente essas formas de realismo a alguma forma de idealismo. Nessa crítica ao idealismo, retornamos (de maneira bastante sofisticada) às duas teses triviais das quais partimos. A filosofia percorreu, assim, um círculo completo. Mas, ao retornar ao seu ponto de partida, os problemas iniciais parecem se repor, pondo novamente em marcha todas as reflexões já examinadas: a contradição entre aquelas duas teses, os problemas do realismo representativo, a insuficiência do realismo empírico, os pressupostos questionáveis do idealismo etc. A julgar pelo que os filósofos dizem, não há uma posição final com a qual possamos ficar felizes: uma parece levar à outra interminavelmente.

Se isso é verdade, então estamos condenados a andar em círculo, sem jamais chegar a lugar nenhum.

Além da mobilidade constante entre essas doutrinas, que parecem percorrer incansavelmente um círculo fechado, há um paradoxo da filosofia digno de nota. Curiosamente, cada uma dessas doutrinas parece engendrar sua doutrina contrária. O realismo representativo parece engendrar, ainda que contra sua vontade, o idealismo cético; o realismo empírico parece engendrar, não totalmente contra a sua vontade, mas ainda assim de algum modo sem realizar plenamente seus desejos, o idealismo (transcendental ou divino); o idealismo, finalmente, parece engendrar, certamente contra suas intenções, o realismo. Ora, o estudo da filosofia, em vez de nos dar a tão prometida verdade, oferece-nos tão-somente doutrinas que, tal como a discussão levada a cabo pelos filósofos parece indicar, se autodestroem. Esse resultado paradoxal é certamente desapontador para quem espera da filosofia a verdade sobre as coisas.

Uma terceira observação ainda se faz necessária. As críticas que uma doutrina dirige a outra parecem convincentes, mas as posições a que essas críticas conduzem parecem igualmente criticáveis. Assim, a contradição apontada entre as duas teses triviais parece de fato impor a escolha de uma delas. Entretanto, o abandono de uma delas não conduz (ao menos assim se julgou) a uma doutrina satisfatória. Se abandonarmos a tese da percepção direta dos objetos reais, adotaremos o realismo representativo. Mas essa doutrina parece igualmente questionável, uma vez que conduz ao idealismo cético, não explicando o que se propunha explicar. Se abandonarmos a tese de que as coisas reais são independentes de nós, estaremos abraçando o realismo empírico, que pressupõe o idealismo transcendental, de alguma maneira enfraquecendo a posição realista e tornando-a insatisfatória. Todas essas três doutrinas são ainda criticáveis por pressuporem a tese (que, alega-se, se auto-refuta) de que só é imediatamente percebido aquilo que se passa em nós. Essa crítica conduz a uma nova forma de realismo. Essa nova forma de realismo, contudo, incorpora aquelas duas teses triviais das quais partimos e, portanto, parece estar sujeita às mesmas críticas que o realista representativo dirigiu a elas no começo de seu questionamento filosófico

(para não mencionar algumas dificuldades peculiares dos argumentos empregados na auto-refutação do idealismo). A impressão que se tem é que um filósofo adota uma determinada perspectiva porque as outras alternativas lhe parecem questionáveis, mas não porque aquela por ele adotada resiste às críticas e explica o que se propõe a explicar. O que se observa, portanto, é que, enquanto os filósofos estão no ataque, criticando as doutrinas de seus adversários, eles parecem triunfar, mas quando tentam defender suas próprias doutrinas, o fracasso parece igualmente retumbante. Se assim é, a vitória final só pode ser daquele que exclusivamente ataca, sem jamais defender posição filosófica nenhuma (Bayle 2, p. 362; Hume 10, p. 74).

Por fim, cabe notar que o número crescente de livros e artigos sobre o tema, em vez de trazer um acordo cada vez mais amplo entre os filósofos, tende somente a disseminar ainda mais a discórdia. Quanto mais se esmiúçam os detalhes envolvidos em cada questão, em cada proposta, em cada argumento, tanto mais as dificuldades aumentam e as vozes díspares se multiplicam. Pode-se talvez dizer que ganhamos em profundidade, sutileza, refinamento, mas dificilmente se poderá dizer que avançamos em direção à verdade ou, pelo menos, que está mais fácil reconhecer de modo consensual onde está a verdade. Se se contempla, com isenção crítica e sem tomar um partido prévio, o debate travado entre os filósofos, é fácil observar que sobre tudo eles se põem em desacordo e que sobre tudo eles se põem cada vez mais em desacordo. Eu apenas tentei descrever, em linhas gerais e na medida das minhas forças, esse profundo desacordo que reina entre os filósofos (Porchat Pereira 15, p. 166-70).

Diante desse quadro lamentável que a filosofia nos apresenta, eu gostaria de esclarecer a minha própria posição. Antes de mais nada, deve-se ter sempre em mente que não cabe adotar nenhuma doutrina filosófica como a verdadeira. Se adotarmos qualquer uma delas como a verdadeira, alguém logo se adiantará e proporá objeções insuperáveis; e se pretendermos justificar a nossa escolha, cairemos em dificuldades não menores. Na medida em que uma doutrina parece implicar a doutrina oposta, como poderíamos adotar uma doutrina sem, ao mesmo tempo, rejeitá-la? Além do mais, como parece haver uma espécie de circularidade entre as doutrinas filosóficas, ne-

nhum resultado fixo e definitivo pode ser alcançado. Ora, diante desse quadro, seria demasiado esperar da filosofia a enunciação da verdade final sobre a percepção das coisas e sobre seu tipo de existência. Se se quiser julgar a respeito da verdade dessas doutrinas, não consigo ver outra alternativa se não a suspensão do juízo (Sexto Empírico 17, I, 12, 30). Embora eu não possa pronunciar-me contra elas e dizer que são falsas, pois há boas razões que as tornam plausíveis, também não posso pronunciar-me a seu favor, como se alguma fosse verdadeira, pois todas estão envolvidas em dificuldades, obscuridades e paradoxos. A única solução racional, parece-me, é não aceitar nenhuma doutrina filosófica; ou, pelo menos, posso dizer que o pleno exercício de minha racionalidade não me fez adotar nenhuma doutrina filosófica.

Tendo suspenso meu juízo e não me pronunciando sobre a verdade ou falsidade das doutrinas filosóficas, resta que, em minha vida, não permaneço mudo ou inativo (*id.*, *ibid.*, 21-4). Para além das doutrinas filosóficas, muita coisa pode ser dita e sustentada, mas talvez não segundo o modo filosófico. Se me perguntam se estou vendo a caneta sobre a mesa, respondo que sim (não direi, por exemplo, que estou vendo a sua imagem – no espelho ou holográfica –, nem que estou vendo a sensação da caneta – linguajar que me parece bastante estranho); se me perguntam se a existência dessa caneta e dessa mesa é independente de minha existência, também responderei que sim (não me ocorrerá, por exemplo, que a pergunta queria saber se eu fabriquei a mesa; se for este o sentido da questão, caso eu tenha fabricado a mesa, eu deverei dizer que a existência da mesa depende de mim) (Cícero 5, II, 98-104). Não é porque suspendi o juízo acerca da verdade de certas doutrinas filosóficas que me torno incapaz de, na vida prática, distinguir entre coisas reais que percebo na vigília (como essa mesa) e meras imaginações produzidas por mim (como Pégaso). Continuo a distingui-las como sempre as distingui e oriento minhas ações em função do que concebo como real; e continuo a falar como sempre falei. A suspensão do juízo não afeta nosso esquema ordinário de pensamento, nem nosso linguajar comum (Sexto Empírico 18, I, 41-320).

Não se pode confundir essas banalidades com o realismo proposto pelos filósofos em qualquer uma de suas formas. O conteúdo mesmo daquilo que se aceita é muito diferente. No caso do realismo representativo, aquilo que é considerado real é algo diferente do que é percebido; no caso do realismo empírico, aquilo que é real é considerado dependente da consciência; e no caso do realismo direto afirma-se uma existência absoluta daquilo que é percebido. Também a aceitação da tese trivial de que percebemos as coisas difere das teses filosóficas de que ou bem percebemos imediatamente as próprias coisas ou bem só percebemos as próprias coisas mediante sua representação. Ao aceitar as teses triviais, não tomo partido nessa disputa filosófica e posso reconhecer tranquilamente a problematicidade em explicar com mais detalhes a percepção que temos das coisas, bem como o que significa dizer que elas existem. Nenhum conteúdo filosófico está sendo afirmado (ou negado) quando se sustenta, como sustento, aquelas duas teses triviais. O "realismo" das trivialidades é neutro em relação a essas opções filosóficas (Wittgenstein 23, p. 48). Também a atitude com que aceito as duas teses triviais é bem diferente daquela adotada pelos filósofos quando propõem suas doutrinas, pois se dá de maneira despretensiosa, isto é, sem pretender que elas sejam verdadeiras, no sentido de descrever uma suposta realidade última das coisas, ou que possamos justificá-las racionalmente.

Mas, nesse ponto, alguém poderia levantar a seguinte objeção. Não será uma posição inconsistente ou irracional aceitar simultaneamente teses que a razão mostra serem contraditórias? Com efeito, poder-se-ia dizer, com base em argumentos que já vimos, que as duas teses triviais se contradizem. Toda a nossa discussão começou justamente porque essas duas teses não pareceram conciliáveis aos olhos de muitos filósofos. Se se quiser sustentar as duas teses, é preciso debelar aquela contradição inicialmente apontada. A sua suposta contradição parece ser, com efeito, o principal obstáculo para a sua aceitação simultânea.

Antes de mais nada, cabe observar que essa contradição não é algo que a filosofia tenha estabelecido como uma verdade incontestável. Nosso último realista, pelo menos, nega essa contradição e elabora uma posição bastante sofisticada em que, de sua perspectiva, as duas teses co-existem

pacificamente. Talvez também a respeito da existência de uma contradição entre as duas teses se deva suspender o juízo, pois há bons argumentos que mostram a sua contradição e bons argumentos que mostram que não há tal contradição. E os filósofos parecem não se pôr de acordo quanto à existência ou não dessa contradição.

Além disso, a contradição só parece existir (se existir) na medida em que interpretamos filosoficamente as teses triviais e não parece surgir se nos limitarmos a sua formulação mais trivial. Com efeito, se tomarmos a tese da existência das coisas como a existência de coisas absolutas e independentes da mente e a tese da percepção do objeto como a tese da percepção imediata do objeto, então parece que essas duas teses se contradizem. Mas não é assim que eu as aceito aqui, nem é assim (parece-me) que as pessoas costumam aceitá-las (se é que não-filósofos preocupam-se com elas). Se as entendermos trivialmente, portanto, há ainda menos razão para suspeitar de que a contradição existe e é inevitável.

Suponha, finalmente, que há alguma espécie de contradição entre essas duas teses triviais. Consistirá essa alegada contradição numa boa razão para rejeitar uma delas? Talvez. Qual, então, rejeitar? A mais fraca. Mas qual seria a mais fraca? Aparentemente a segunda, que diz respeito à percepção das coisas. Mas vimos como seu abandono não levou a melhores resultados. De outro lado, a tese da existência das coisas não pareceu menos questionável. Também aqui a revisão da tese trivial não culminou numa posição satisfatória. Ambas parecem impor-se igualmente e é difícil, se não impossível, recusar qualquer uma delas. Tantas coisas estão envolvidas em torno delas, que não é possível abandoná-las na vida sem abandonarmos muitas de nossas práticas, entre elas práticas lingüísticas. Mesmo se houver contradição, ela não impede o bom funcionamento da vida; ao contrário, a supressão da contradição, tal como tentada pela filosofia, é que implicaria uma série de mudanças em nossas vidas e traria somente mais dificuldades teóricas. Na medida em que não conseguimos resolver a (suposta) contradição, nem abandonar uma das teses, não restaria senão confessar essa minha incapacidade (apesar de meus esforços) e a necessidade de conviver com a (suposta) contradição.

Outra solução, para evitar a suposta contradição, seria não mais dizer, em qualquer sentido, que essas teses são verdadeiras, visto que duas sentenças contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo. Se não mais dizemos que elas são verdadeiras, então a contradição desaparece, sem que precisemos abandoná-las. Elas seriam vistas, assim, como instrumentos úteis para organizar nossa experiência. Cabe lembrar aqui a convivência das teorias da luz como onda e como partícula; se teoricamente deveríamos optar por uma única teoria, na prática usamos aquela que nos convém mais. Cabe lembrar igualmente que a teoria da relatividade e a mecânica quântica não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo; e isso não impede que as aceitemos simultaneamente. O fato de que há contradição entre elas pode fazer com que nos perguntemos sobre qual aceitar, sobre o papel meramente organizador das teorias científicas e da linguagem ou se elas espelham mais ou menos fielmente a realidade, se devemos aperfeiçoar as teorias a fim de dissipar a suposta contradição. Em nenhum desses casos se segue, da mera contradição, a rejeição imediata das teorias contraditórias. Em suma, mesmo se houver alguma espécie de contradição (o que está longe de ser um ponto estabelecido) entre as duas teses entendidas trivialmente, ainda assim não cabe rejeitar qualquer uma delas imediatamente, sem maiores considerações.

Em vista disso, e sem jamais abandonar a minha suspensão do juízo, continuarei a dizer que as coisas existem e que percebemos as coisas. A contradição não está estabelecida entre as duas teses tais como entendidas e discutidas pelos filósofos; mais do que isso, nem sequer se percebe a contradição entre as formulações triviais das duas teses; e, mesmo se houvesse alguma espécie de contradição, não haveria como, nem por que abandoná-las de imediato, sem maiores considerações; poder-se-ia, em último caso, aceitá-las como meros expedientes práticos para a nossa vida (mas esse recurso extremo não é, nem de longe, necessário).

Uma outra objeção seria mais ou menos a seguinte. Se, por um lado, é razoável aceitar que o cético mostre a igualdade de forças entre as doutrinas filosóficas e o conflito permanente e crescente das filosofias, por outro, há certas reflexões e observações que lhe estão vedadas. Um cético não pode

dizer tudo o que eu disse. Em particular, um cético não pode comprometer-se com uma espécie de circularidade necessária e inevitável das doutrinas filosóficas, nem com a tese de uma doutrina oposta. Ao reconstruir racionalmente uma pequena história da filosofia (moderna), eu teria incluído nela elementos incompatíveis com o ceticismo. E se poderia mesmo objetar, não sem certa dose de ironia, que minha versão da filosofia apresenta alguns aspectos hegelianos: um desenvolvimento circular das filosofias e a doutrina segundo a qual uma tese engendra, a partir de si mesma, sua antítese. A única diferença seria que eu não concluiria com um saber absoluto; a moral tirada por mim seria a da completa ignorância, pois a história não teria nenhum fim e permaneceria estritamente contraditória (uma espécie de dialética negativa). Em suma, ao assumir pessoalmente a trajetória circular e contraditória da filosofia, eu teria abandonado uma postura cética.

Ora, é preciso esclarecer um ponto delicado a respeito da descrição que esbocei ao longo destas páginas, bem como das quatro observações que fiz. O que deve ser esclarecido, creio, é o estatuto do meu discurso e de minhas reflexões. Em nenhum momento afirmei taxativamente que o resultado inevitável do realismo (representativo ou empírico) era o idealismo (cético, transcendental ou divino) ou que o idealismo pressupunha o idealismo, mas sempre tomei o cuidado de dizer que uma coisa *parecia* se seguir da outra. E isso por pelo menos três motivos. Em primeiro lugar, porque não posso (e creio que nenhum filósofo pode) dizer que uma coisa efetivamente se segue da outra, como se houvesse uma dedução lógica ou mesmo como se todos os filósofos estivessem de acordo com a implicação. O máximo que se pode dizer é que os exames repetidos e cuidadosos de boa parte dos filósofos tendem a convergir na direção apontada; quando eu disse que de uma postura se seguia a outra, não quis afirmar uma implicação necessária, mas somente que a maioria dos filósofos admitiu tal conexão.

Em segundo lugar, porque, dado o que pude ler e fui capaz de pensar, tal *me* parecia ser a evolução e o estado da filosofia; evidentemente, cuidei de expor como *eu* vejo a questão e, nesse sentido, toda a organização e concatenação lógica cabe a mim. Obviamente, outras pessoas escreveriam um texto diferente, e eu mesmo, em outras circunstâncias, teria escrito um tex-



to bem diferente. Todo texto leva uma marca pessoal, e somente expresso como as coisas me aparecem. E como poderia ser diferente? Entretanto, todas as inferências, todos os argumentos, todas as posições filosóficas e todos os complexos movimentos desse xadrez filosófico são estritamente tirados da filosofia, sem jamais distorcê-los ou deformá-los (assim o espero, pois empenhei-me seriamente nesse sentido), e não são criações do meu espírito. Confesso que há uma dose inevitável de elementos subjetivos nas páginas precedentes, mas entendo que o que a mim se pode imputar não consiste em nenhum momento na invenção arbitrária de uma suposta realidade filosófica.

Em terceiro lugar, para além dessa dimensão pessoal partilhada por toda e qualquer reconstrução da filosofia, há (no meu caso, pelo menos) um esforço de *descrição* de uma situação *objetiva*, que visa refletir aquilo mesmo que os filósofos dizem. São, parece-me, os próprios filósofos (pelo menos parte significativa deles) que entendem que o realismo representativo leva ao idealismo cético, o realismo empírico ao idealismo transcendental ou divino e o idealismo ao realismo. Nessa medida, são eles mesmos que tiram de uma doutrina a sua doutrina oposta. E a seqüência que leva de volta ao ponto de partida coincide com “a ordem do tempo” (pelo menos em certo recorte). Além disso, são eles mesmos que não se deixam persuadir por seus colegas e, aprofundando cada vez mais a discussão, ampliam cada vez mais a discórdia. De minha parte, trato de somente descrever toda a trama filosófica. Os problemas cruciais aqui apontados devem ser imputados somente aos filósofos, e não a uma invenção arbitrária de minha parte. Tentei resolvê-los e não consegui; cabe àqueles que inventaram esses problemas resolvê-los. Os filósofos que se entendam.

Dessas três considerações sobre o meu discurso, parece seguir-se que aquela objeção não tem força, vale dizer, creio que posso sustentar o estatuto cético de tudo o que eu disse. Um cético pode descrever a situação filosófica tal como lhe aparece e indicar aqueles caminhos trilhados pelos filósofos. Não lhe está vedado falar sobre o que os outros disseram, nem lamentar sobre as indecisões, conflitos, paradoxos, voltas e reviravoltas, desde que ele não se comprometa com um raciocínio concludente, com uma lição de-

finitiva tirada da história ou com uma conclusão final sobre o assunto. É bem verdade que, em certos momentos de arroubo, em que me deixei levar pela retórica, empreguei expressões mais fortes ou mesmo empreguei um estilo mais vivaz. Mas isso não deve atrapalhar a boa compreensão do texto, e espero ter desfeito aqui os possíveis mal-entendidos (Hume 8, p. 273-4).

Entendo, portanto, que a posição cética não se segue logicamente de toda a discussão anterior, nem sequer dessas observações finais. Apenas exponho qual foi minha experiência filosófica e o que dela resultou. Um novo e mais profundo exame poderia conduzir-me a outra conclusão. Na realidade, para ser franco (e por que não o ser?), devo confessar que hesitei várias vezes em minhas reflexões, sem saber exatamente que conclusão extrair, ou sem saber avaliar precisamente a força de um argumento, ou sem enxergar a conexão entre as idéias examinadas, ou mesmo sem conseguir posicionar-me claramente diante de uma doutrina. Na discussão com amigos, fui levado a alterar, não somente alguns detalhes da exposição, mas mesmo alguns aspectos importantes da posição final que ora relato aqui. Tudo isso é natural, e não vejo como poderia ser diferente, dado que nossa razão (pelo menos a minha) é precária, lenta e extremamente falível. Mesmo quando nossas idéias parecem tomar forma fixa, tornando-se claras e articuladas, um argumento novo ou uma consideração a partir de uma perspectiva diferente podem embaralhá-las novamente, como um sopro de vento pode derrubar um castelo de cartas. Mas, cabe notar, há um ganho moral ao percorrer os caminhos da filosofia. Mesmo se não avançamos em direção à verdade, progredimos moralmente. Esse é, no meu entender, o significado da filosofia, que infelizmente se perdeu entre nós. Calar-se (filosoficamente) por boas razões nos torna melhores<sup>(8)</sup>. Isso talvez não fosse possível se não tivéssemos trilhado esses caminhos filosóficos e, em sincero e árduo esforço na busca da verdade, não reconhecêssemos nossas fraquezas e limitações (Smith 19, p. 89-94). Percebo que, em minhas conclusões ou análises, o prazer em conceber uma determinada idéia, um sentimento mais forte em relação a um argumento, o impacto da novidade ou o gosto por repisar uma velha opinião interferem em minhas reflexões e, por mais que me esforce por eliminá-las, creio que jamais me livrarei inteiramente dessas influências.

Talvez elas atuem ainda mais decisivamente se eu não reconhecer explicitamente seus efeitos sobre mim. Creio que admitir da maneira como estou admitindo aqui nossas duas teses triviais é uma marca de ceticismo (não no sentido do idealismo cético, bem entendido), assim como é uma marca de ceticismo reconhecer que não fiz senão relatar (à maneira de um cronista) minha experiência intelectual (Sexto Empírico 17, I, 4), sem pretender que a argumentação exibida deva ser necessariamente aceita por qualquer leitor que exercite plenamente sua razão, na medida em que isso nos é possível.

**Abstract:** It is usually attributed to common sense two theses: that we perceive things and that these things really exist. Philosophers thought that there was a kind of contradiction between them, as they understood these theses. Thus, to avoid this contradiction, they substituted the thesis that we immediately perceive things by the thesis that we perceive things by means of its representation. However, some new problems arised and a new attempt had to be made, by substituting the thesis that things exist independently of our perception of them by the thesis that they are somehow dependent on us. Once again, the attempt failed, and for a similar reason. In both cases, we end up in some form of idealism. Finally, some philosophers denied the thesis, that seems to underlie any form of idealism, that we perceive immediately only what goes on in us. The outcome of this last attempt is a form of realism which seems to involve that initial contradiction, since both theses are accepted with their philosophical interpretation. At last, I propose my own reflections and opinion about this issue: to accept those two thesis, but rejecting the philosophical interpretation which led to the initial contradiction. This position does not attempt to justify them, nor to say that they are true in any metaphysical sense. As such, it seems to be a sceptical solution.

**Key-words:** perception – immediate – mediate – realism – idealism – scepticism

## Notas

- (1) *Eu gostaria de agradecer a Eduardo Barrio, Guillermo Hurtado, Oswaldo Porchat, Bento Prado Jr. e Luiz Roberto Monzani, cujas observações críticas me ajudaram a reformular minhas idéias.*
- (2) *O objetivo das notas e das remissões bibliográficas que se seguem é fornecer ao leitor algumas das referências históricas mais óbvias que subsidiam as minhas próprias reflexões.*
- (3) *Malebranche diz que “todo o mundo está de acordo em que nós não percebemos os objetos que estão fora de nós por eles mesmos”. Segundo Malebranche, não está em questão o caráter representativo do conhecimento, mas somente o estatuto dessas entidades intermediárias que são as “idéias” (Malebranche 12, p. 234).*
- (4) *Como é bem sabido, a distinção entre qualidades primárias e secundárias aparece em Galileu, Locke, Descartes e Malebranche, entre outros. Bayle e Berkeley criticam essa distinção (Bayle 2, p. 364-6; Berkeley 3, I, 9, 14-5; idem 4, 188 e ss., p. 75 e ss.).*
- (5) *Berkeley e Kant retomam, com outro significado, a resposta de Descartes (Berkeley 3, I, 30; Kant 11, A, 376).*
- (6) *Ver a crítica de Arnauld e a resposta de Malebranche (Arnauld 1, p. 65; Malebranche 13, p. 95-6).*
- (7) *Veja-se a resposta de Malebranche (Malebranche 13, Cap. 5, p. 50-4; idem 12, p. 246-8).*
- (8) *A expressão é de Bento Prado Jr.*

## Referência Bibliográfica

1. ARNAULD, A. *Des vraies et des fausses idées*. Paris, Fayard, 1986.
2. BAYLE, P. *Historical and critical dictionary: selections*. Trad. de R. Popkin. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1991.
3. BERKELEY, G. *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Ed. por J. Dancy. Oxford/Nova York, Oxford University Press, 1998.
4. \_\_\_\_\_. *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Ed. por J. Dancy. Oxford/Nova York, Oxford University Press, 1998.
5. CÍCERO. *Academica*. Trad. de Rackham. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1994.
6. DESCARTES, R. *Œuvres et lettres*. Paris, La Pléiade, Gallimard, 1953.
7. HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: meaning and mind*. Oxford, Blackwell, 1990.
8. HUME, D. *A treatise of human nature*. Ed. por Selby-Bigge/Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1985.
9. \_\_\_\_\_. *Enquiry concerning human understanding*. Ed. por Selby-Bigge-Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1986.
10. \_\_\_\_\_. *Dialogues concerning natural religion*. Ed. por N. Pike. Indianapolis/Nova York, Bobbs-Merrill Company, 1970.
11. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe, Bände III e IV. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
12. MALEBRANCHE, N. *Recherche de la vérité*. 3 vols. Paris, Vrin, 1965, 1967, 1976.

13. \_\_\_\_\_. *Recueil de toutes les réponses a Monsieur Arnauld*. Œuvres complètes, tomes VI-VII. Paris, Vrin, 1978.
14. MOORE, G.E. *Selected writings*. Ed. por T. Baldwin. Londres/Nova York, Routledge, 1993.
15. PORCHAT PEREIRA, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
16. PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
17. SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. de Bury. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1993.
18. \_\_\_\_\_. *Against the professors*. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press/William Heinemann, 1977.
19. SMITH, P.J. "Terapia e vida comum". In: *Discurso*, nº 25, 1995.
20. STROUD, B. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
21. TUGENDHAT, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
22. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
23. \_\_\_\_\_. *The blue and brown books*. Oxford, Blackwell, 1984.