

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO-UFMT
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS-ICHS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

*A refutação do ceticismo em Agostinho, Descartes e
Putnam*

Sávio Laet de Barros Campos
Cuiabá, 2011.

Sávio Laet de Barros Campos

***A refutação do ceticismo em Agostinho, Descartes e
Putnam***

*Trabalho da disciplina Questões
Filosóficas VII, do Prof. Dr. Gabriel Mograbi
do Curso de Especialização em Filosofia da
Universidade Federal de Mato Grosso*

Cuiabá, 2011

1. Introdução

Este trabalho versa acerca de três autores da filosofia: Agostinho, Descartes e Putnam. Nele tencionamos estabelecer um paralelo, frisando as semelhanças e dessemelhanças, entre o argumento do *cogito* de Agostinho, do sonho e do gênio maligno de Descartes e do “cérebro numa cuba” de Hillary Putnam. O *argumento agostiniano* é trifásico; Descartes desenvolve o seu nas *Meditações*; Putnam apresenta-o em *Razão, Verdade e História*.

Em Agostinho, tentaremos estabelecer, antes de tudo, como ele chega à certeza da existência do seu “eu” através do pensamento. Em seguida, mostraremos como o mesmo Agostinho levanta, tacitamente, uma objeção contra a sua própria tese e como ele se encarrega de respondê-la. A citada objeção é esta: como a dúvida e o engano fazem parte do pensamento, pode-se duvidar, inclusive, do próprio pensamento, se não que ele exista, ao menos que ele nos possa conferir alguma certeza. Por fim, esforçar-nos-emos por salientar como Agostinho tira da própria condição da dúvida o fundamento da certeza.

No que concerne ao argumento de Descartes, pretendemos ressaltar os seguintes pontos: qual o seu contexto, como *Cartesius* chegou a ele e qual foi o seu objetivo. Quanto ao gênio maligno, destacaremos: a razão pela qual Descartes teve que inseri-lo no argumento, e como, a partir dele, Descartes chega à certeza do *cogito*. No que tange ao *cogito*, acentuaremos: como ele surgiu e qual o seu papel. Posteriormente, verificaremos como Descartes se desfaz da hipótese do gênio maligno e chega à certeza da existência das coisas exteriores (*res extensa*) a partir de Deus. De fato, a prova da existência de Deus, bem como os seus atributos de suma verdade e suma bondade acabam desempenhando, no sistema cartesiano, o papel de fundamento de toda a ciência possível. Na conclusão, arrolaremos alguns corolários acerca de Descartes, quais sejam: o recurso metafísico do gênio maligno e de Deus para fundamentar a certeza sobre a existência do eu e das coisas exteriores, respectivamente; o dualismo alma e corpo e a função puramente representativa da mente.

No que diz respeito a Putnam, esperamos salientar os seguintes aspectos: a descrição do pensamento de um cérebro numa cuba; a questão preponderante que ele mesmo coloca, qual seja, se podemos ou não saber, no caso de a hipótese ser verdadeira, se somos cérebros numa cuba; a resposta negativa de Putnam a esta indagação e a razão desta negativa; como ele chega, destarte, a defesa de um realismo não metafísico, mas internista, que não se opõe, de resto, a um relativismo conceitual. Em seguida, tentaremos mostrar como Putnam substitui, na

formação dos nossos conceitos, as categorias absolutas de Kant pela linguagem, moldada, por sua vez, pela biologia e pela cultura. Na conclusão, apontaremos para os seguintes corolários inferidos da argumentação de Putnam: não recorre ao expediente metafísico de Deus ou ao recurso do gênio maligno, mas sim a um cérebro numa cuba, que tem os seus terminais nervosos plugados a um supercomputador, que é veiculado, por seu turno, por um cientista perverso. Não defende, ademais, um realismo metafísico e dogmático.

Relativamente à bibliografia, concernente às fontes, frequentaremos: os *Solilóquios*, *A Trindade* e *a Cidade de Deus* de Agostinho, cujas edições faremos menção no corpo do texto, as *Meditações* de Descartes, na sua edição brasileira pela *Nova Cultural* (Coleção os Pensadores), com tradução de Enrico Corvisieri, e *Razão, Verdade e História* de Putnam, pela edição portuguesa *Dom Quixote*.¹ No que tange à bibliografia tocante aos comentadores, lançaremos mão de *Storia della filosofia – Volume III: Dal Romanticismo ai giorni nostri*, dos historiadores Giovanni Reale e Dario Antiseri, com tradução brasileira por Ivo Storniolo, lançada pela *Paulus* em 2003: *História da Filosofia: De Freud à atualidade*.

Passemos ao argumento de Agostinho.

2. Agostinho, Descartes e Putnam

2.1. O cogito em Agostinho

Com respeito ao *cogito* em Agostinho, Gilson e Boehner, em *Christliche Philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues*², remetem-nos a três passagens. A primeira delas, no diálogo *Solilóquios*:

Razão: Tu que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?
 Agostinho: Sei.
 Razão: De onde sabes?

¹ Por vezes, lançaremos mão de períodos desta obra traduzidos por Reale e Antiseri.

² BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000. p. 150.

Agostinho: Não sei.
 Razão: Sabes que te moves?
 Agostinho: Não sei.
 Razão: Sabes que te pensas?
 Agostinho: Sim
 Razão: Portanto, é verdade que pensas?
 Agostinho: Sim.
 Razão: Tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes.³

Contemplemos o texto. O que ele nos diz? Antes de tudo, coloca-nos um questionamento: sabemos que existimos? Ao que ele próprio responde: sim, sabemos. Volta a indagar-nos: sabemos que existimos por que nos movemos? Diz que não. Novamente interpela-nos: sabemos que existimos por que vivemos? Deparamo-nos com mais uma negativa. Conclui, interrogando: então, como sabemos que existimos? Sabemos que existimos porque pensamos, melhor: sabemos que existimos porque *sabemos que pensamos*. Logo, segundo a perícope, o pensamento é o fundamento da certeza da nossa existência, porque, se penso, vivo. Com efeito, ninguém poderia pensar se não vivesse. Iguamente, se penso, existo. De fato, ninguém poderia pensar se não existisse. Por conseguinte, se penso, posso concluir: sou *eu* quem pensa, sou *eu* quem vive, sou *eu* quem existe.

Assim, o que diferencia os homens dos animais não é somente o conhecimento; na verdade, os animais também possuem algum grau de conhecimento. Não basta, tampouco, notar, pura e simplesmente, que o homem conhece os inteligíveis. É preciso acrescentar que o que distingue o homem dos animais irracionais está no fato de ele conhecer os inteligíveis e saber que os conhece. Destarte, eu conheço e sei que conheço; existo e sei que existo; vivo e sei que vivo, isto é, estou em posse de mim mesmo: “[...] tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei”⁴.

Isto posto, Agostinho dá um passo a mais, numa passagem clássica do *De Trinitate*. Ei-la:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se

³ AGOSTINHO. *Solilóquios*. Trad. Adauri Fiorotti. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998. II, 1, 1.

⁴ AGOSTINHO. *A Trindade*. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair Assis Oliveira e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. X, 11, 18.

duvida, julga que não deve consentir temerariamente. *Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.*⁵

O que salta aos olhos aqui é a *dúvida*. Com efeito, pode-se duvidar de tudo, mas não se pode duvidar de que se esteja duvidando! Quem duvida? Pergunta Agostinho. Eu, responde também Agostinho. Logo, pode-se duvidar de tudo, mas toda dúvida pressupõe ao menos uma certeza: a existência do “eu” que duvida. A existência do “eu” é, assim, a condição de possibilidade de toda e qualquer dúvida. Se o “eu” não existisse, dúvida alguma seria possível. Mas Agostinho só arremata o argumento no *De Civitate Dei*. Nesta obra, torna-se claro que se trata de uma refutação ao ceticismo dos Acadêmicos, minando-o nos seus pontos fortes: a dúvida e o engano. Senão, vejamos:

*Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço.*⁶

O *Si fallor, sum*, mostra que Agostinho deduz a certeza da própria dúvida, pois não podemos duvidar que estejamos duvidando.⁷ Logo, é pelo menos certo que duvidamos. De fato, se me engano, sou eu que me engano, pois se não fosse eu a me enganar, o engano não seria sequer possível. Donde, se me engano, existo. O engano não existiria se eu não existisse antes para me enganar. Não existiria dúvida se “eu” não existisse para duvidar. Não haveria engano, se não existisse o “sujeito” do engano. É certo, portanto, que eu existo. A dúvida, o engano – alicerces do argumento cético – voltam-se, pois, contra os próprios céticos, visto que, enquanto fundados no pensamento, evidenciam ao menos uma coisa: a existência do “eu pensante” em estado de dúvida:

[...] Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por conseguinte, quem quer que

⁵ *Idem. Ibidem.* X, 10, 14. [O itálico é nosso].

⁶ AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. Parte II. XI, XXVI. (Os itálicos são nossos).

⁷ AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002. 39, 73: “Se não percebes bem o que digo, e duvidas que isso seja a verdade, toma consciência, pelo menos, de que não duvidas que tenhas duvidado.”

duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo de verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. [...] Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou de outro chegou à dúvida.⁸

Assim sendo, a descoberta deste “sujeito” dá-se pela racionalidade, pois a razão se distingue das outras faculdades de conhecer, porque não é simplesmente uma faculdade de conhecer, mas uma faculdade de conhecer que se conhece, ou seja, de reconhecer-se. A razão especifica-se pela sua capacidade de conhecer-se.

Passemos ao argumento de Descartes.

2. 1. Descartes: o argumento do gênio maligno

Pondo-se a meditar acerca das suas convicções intelectuais, que herdara desde a infância, Descartes constata que muitas delas eram falsas e se fundamentavam também em princípios equivocados. Há muito havia feito tal constatação e sempre sentiu a necessidade de corrigir estas opiniões, passando-as pelo crivo de fundamentos mais sólidos. No entanto, achava tal empresa desproporcional à vida errante que vivia na juventude, mas eis que enfim se via maduro o suficiente para este empreendimento, e a solidão da sua vida presente permitia-lhe o lazer necessário para pensar em tais coisas. Descartes não julgou necessário revisar todas as opiniões nas quais estava arraigado desde a sua infância. Para ele, bastava volver os olhos para os princípios nos quais estas opiniões estavam assentadas, a fim de provar-lhes a inconsistência:

[...] visto que a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício, no início irei me aplicar nos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas.⁹

Tendo por certo que todos os seus conhecimentos, sejam eles verdadeiros ou falsos, tiveram sua origem nos sentidos ou por meio dos sentidos, o primeiro princípio que Descartes passa a considerar é exatamente os sentidos, porque, ao mesmo tempo em que eles podem nos

⁸ *Idem. Ibidem.*

⁹ DESCARTES. **Meditações**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural: 2000. I p. 250.

enganar acerca de certas coisas, eles nos colocam de posse de conhecimentos aparentemente tão evidentes, que não seria sensato negar que fossem verdadeiros. Recorda Descartes que, não sendo ele um demente, não tem porque duvidar, a princípio, de que esteja próximo a uma lareira, trajando um robe e portando um papel onde escreve estas coisas. Com efeito, afirma: “E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus?”¹⁰

Contudo, se não há lugar para a dúvida, como colocar em suspenso aquelas opiniões que há pouco questionava? Para tanto, Descartes lança mão do famoso argumento do sonho. É fato que todos nós sonhamos e que há sonhos tão reais, que se nos afiguram ser verdadeiros e incontestáveis. Assim, pode-se muito bem em sonho, alguém imaginar que esteja junto a uma lareira, com o seu traje de dormir e escrevendo num papel, quando, na verdade, esteja em sua cama, nu e dormindo: “Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama?”¹¹ Sendo assim, torna-se ao menos plausível a questão: como distinguir quando estou dormindo de quando estou acordado? Como saber se o que constato é realmente o que se passa ou, antes, se trata de um sonho? Eis, pois, o fundamento da dúvida que se tem que dissipar:

[...] persistindo nesta meditação, percebo tão claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence de que estou dormindo?¹²

Entretanto, ainda o sonho, não nos pode colocar numa dúvida universal, visto que, embora ele nos possa enganar, compondo, de forma indevida, os membros do nosso corpo, ele trabalha, inobstante isto, com figuras ou semelhanças de coisas reais: olhos, cabeça, mãos e demais membros do corpo. Por isto, mesmo o sonho mais absurdo, não poderá jamais ser totalmente falso, haja vista que:

[...] se por acaso sua imaginação for suficientemente extravagante para criar algo tão novo, que nunca tenhamos visto, e que desta forma sua obra nos represente uma coisa puramente falsa, com certeza ao menos as cores com que eles a executam devem ser verdadeiras.¹³

¹⁰ *Idem. Op. Cit.*

¹¹ *Idem. Op. Cit.* p. 251.

¹² *Idem. Op. Cit.*

Em razão disto, sequer o argumento do sonho pode nos colocar ante uma dúvida universal, isto é, que recaia sobre todas as coisas, sem que com isso nos faça cair no absurdo. De fato, a ilusão do sonho só é possível, quando se presume a existência de um mundo real, que ele só falseia parcialmente. Assim sendo, Descartes terá que lançar mão de um argumento mais forte, que o faça, ainda que por hipótese, cair numa dúvida universal. Este argumento terá, necessariamente, que apelar para Deus ou para algum ente metafísico. Só o Deus criador, no qual o nosso filósofo diz crer desde a sua infância, pode ajudá-lo a levar a cabo o seu argumento. É o que ele formula nos seguintes termos:

[...] quem me poderá garantir que esse Deus não haja feito com que não exista terra alguma, céu algum, corpo extenso algum, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e que, apesar disso, eu possua os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de forma distinta daquela que eu vejo?¹⁴

Estaria, pois, a dúvida universal instalada sobre esta pressuposição, se não houvesse nela um vício de pensamento, que Descartes logo constata. De fato, Deus não poderia ser tal artífice enganador, posto que, segundo sugere a teologia, “Ele deve ser considerado sumamente bom”¹⁵. Pelo que, em resguardo da sua fé, Descartes propõe outra formulação para o mesmo argumento. Em vez de Deus, fonte de toda verdade, um gênio maligno dedica-se de forma intermitente a enganá-lo acerca de tudo. De tal modo não pestaneja em fraudar todas as suas sensações, que não lhe é possível outra atitude senão o de suspender o juízo, para evitar que seja ludibriado por este gênio enganador. Conclui o nosso filósofo:

Eis porque cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem o meu espírito contra todas as artimanhas desse grande enganador que, por poderoso e enganador que seja, jamais poderá impor-me alguma coisa.¹⁶

Todavia, de nem tudo Descartes pode duvidar. Decerto o gênio maligno pode usar dos seus ardis acerca de toda *res extensa*, o que faz com que o nosso filósofo passe a duvidar de tudo quanto o cerca a ponto de dizer: “Então o que poderá ser verdadeiro? Talvez nenhuma

¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 252.

¹⁴ *Idem. Op. Cit.* p. 253.

¹⁵ *Idem. Op. Cit.*

¹⁶ *Idem. Op. Cit.* I. p. 255.

outra coisa, exceto que nada de certo existe no mundo”¹⁷. Contudo, o gênio enganador não pode comprometer a evidência inabalável da *res cogitans*. Em outras palavras: pode-se duvidar da existência do céu e da terra, mas não se pode negar a própria existência, fundamento da própria dúvida.

De fato, sem a existência da substância pensante, a quem o gênio maligno enganaria? Por isso, independentemente da existência das coisas exteriores, existe o “eu”, sujeito de toda dúvida, mas que, inobstante possa duvidar de tudo o que o cerca, não pode duvidar de que está duvidando, portanto, que existe. Assim, o nosso filósofo separa a *res extensa* e a *res cogitans* como ninguém fizera antes dele. Afirma que somente o pensamento lhe pertence de modo inolvidável, constituindo-lhe o próprio “eu”: “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim”¹⁸. Desta feita, define-se como uma “coisa que pensa”: “Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa”¹⁹. Assim, leva a termo o seu dualismo, pelo qual escapa da dúvida universal, pois de veras ele existe:

Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele [o gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.²⁰

Depois de obtida a evidência do *cogito*, Descartes tem ainda que verificar a existência de Deus e da sua natureza, pois sem a prova da existência de Deus e dos seus atributos não há como descartar de forma conclusiva a existência de um gênio maligno e, desta sorte, a dúvida no que concerne à existência de uma *res extensa* permanece sempre uma possibilidade. Não é o caso de retomarmos a prova da existência de Deus elaborada pelo nosso pensador. O que importa constatar é que o termo destas provas concluirá pela existência de um Deus sumamente bom e perfeito, incapaz de ser um embusteiro ou de criar sentidos fadados a nos levar de engano em engano. Com outras palavras, a existência do Deus cartesiano acaba sendo a “condição de possibilidade” de toda ciência possível em seu sistema. Sem Ele, seria impossível se livrar da hipótese do gênio maligno e, por conseguinte, obter-se uma ciência baseada em ideias claras e distintas acerca das coisas sensíveis:

¹⁷ *Idem. Op. Cit.* III p. 258.

¹⁸ *Idem. Op. Cit.* III. pp. 260 e 261.

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* III. p. 262.

²⁰ *Idem. Op. Cit.* [Os colchetes são nossos].

E, portanto, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência, dependem apenas do conhecimento do verdadeiro Deus: de maneira que, antes que eu O conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que O conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no que diz respeito a uma infinidade de coisas, não apenas das que existem nele, mas das que pertencem à natureza corpórea [...].²¹

Passemos ao argumento de Hillary Putnam, que responde por pressupostos distintos dos de Descartes.

2.2. *Hillary Putnam: o argumento dos cérebros numa cuba*²²

Hillary Putnam, em *Reason, Truth and History* [1981], apresenta como que uma versão contemporânea do argumento cartesiano, mas não sem nuances bastante diversas. Imaginemos que um cientista perverso, num experimento não menos engenhoso, retire o cérebro de uma pessoa e o coloque numa espécie de cuba, onde existam nutrientes e sais capazes de mantê-lo vivo. Ao mesmo tempo, ligue os terminais nervosos deste cérebro a um computador supercientífico, capaz de provocar na pessoa da qual é o cérebro, a nítida sensação de que tudo está normal. Há objetos, céu e homens, e toda a realidade parece apresentar-se a esta pessoa tal como é. O computador tem total controle sobre o cérebro, apaga-lhe a memória e provoca-lhe as mais variadas sensações. Entretanto, todas estas coisas não são senão uma ilusão, pois todo este estado de coisa é produzido, na pessoa, mediante os impulsos eletrônicos que emanam do supercomputador até os terminais do seu cérebro.

Em seguida, Putnam amplia significativamente a sua hipótese: imaginemos que não apenas o cérebro de uma pessoa, mas o cérebro de todas as pessoas do mundo e mesmo de todos os seres sensíveis tenham os seus terminais nervosos ligados a este supercomputador. Suponhamos que nem mesmo exista um cientista perverso, mas que todo o universo não seja senão um mecanismo automático, que consista em governar, com o mesmo tino que descrevemos acima, cérebros numa cuba.

²¹ *Idem. Op. Cit.* V. p. 312.

²² PUTNAM, Hillary. **Razão, Verdade e História**. Lisboa: Dom Quixote, 1992. pp. 28-29.

Putnam vai ainda mais longe. Supõe que este mega computador comece a produzir alucinações coletivas, em vez de individuais. Desta feita, enquanto falo, ou pareço falar, você escuta, ou melhor, parece escutar o que lhe falo. Na verdade, trata-se apenas de estímulos eletrônicos provindos do computador a provocar em nós a sensação de estarmos em comunicação; todavia, para os atores deste experimento, persiste a nítida sensação de que realmente se estão comunicando.

Após estas sugestivas considerações, Putnam lança a não menos instigante questão: “Suponha-se que toda esta história era de facto verdadeira. Poderíamos nós, se fôssemos assim cérebros numa cuba, *dizer* ou *pensar* que o éramos?”²³ A resposta de Putnam é negativa. Segundo ele, se fôssemos realmente “cérebros numa cuba”, isto implicaria que nenhuma de nossas palavras ou pensamentos teriam referência direta com o objeto que eles significam, mas se reportariam apenas aos impulsos eletrônicos provindos do computador ou do universo mecânico, conforme foi ressaltado.

Destarte, se fôssemos “cérebros numa cuba”, a proposição “somos cérebros numa cuba” não refletiria a realidade, mas somente uma alucinação provocada pelo mesmo processo relativo ao próprio experimento. Por quê? Porque, sendo, de fato, “cérebros numa cuba”, teríamos, inobstante isto, a ilusão de sê-lo. Por conseguinte, se viéssemos a saber, realmente, que somos “cérebros em uma cuba”, aconteceria que uma ilusão seria ao mesmo tempo verdadeira, o que é um absurdo. De fato, equivaleria a dizer: “[...] se somos cérebros em uma tina, então ‘somos cérebros em uma tina’ é falso”²⁴.

Com efeito, se conseguíssemos, mesmo sendo “cérebros numa cuba”, pensar ou dizer que somos “cérebros numa cuba”, anularíamos da mesma forma o experimento, pois neste momento teríamos saído do estado de ilusão, pois tomaríamos ciência de algo verdadeiro, a saber, que somos cérebros numa cuba. Ora, desfeita a ilusão, que é a razão de ser do experimento, ele perderia justamente a sua razão de ser. Logo, de qualquer forma que se registre, “[...] a hipótese de que somos cérebros na tina se auto-refuta, no sentido de que sua verdade comporta sua falsidade”²⁵. Com outras palavras ainda, se fôssemos verdadeiramente “cérebros numa cuba”, decerto que não poderíamos saber, pensar ou dizer que somos “cérebros numa cuba”.

²³ *Idem. Ibidem.*

²⁴ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006. p. 213.

²⁵ *Idem. Op. Cit.* p. 212.

Ao refutar assim o ceticismo, Putnam não retorna ao *realismo metafísico*. A perspectiva que adota, como ele mesmo denomina, é a de um *realismo interno*. Diversamente do *realismo metafísico*, no qual a mente desempenha uma função apenas *representativa* dos fatos externos, no *realismo interno*, ela desempenha uma função organizadora dos dados fornecidos pela sensibilidade.

O traço *kantiano* é nítido, porém, Putnam distingue-se de Kant nisto: o que organiza os dados da sensibilidade não é o absoluto das categorias kantianas, mas a linguagem: “(...) o papel de instrumento organizador da experiência é desempenhado pelo elemento de natureza intrinsecamente social que é a linguagem”²⁶. Agora bem, em Putnam, a linguagem é modelada por nossas escolhas conceituais, sendo estas, por sua vez, determinadas por fatores biológicos e culturais. Acerca dos aspectos da linguagem, diz Putnam: “[...] estão profundamente ligados à nossa psicologia: dependem de nossa biologia e da nossa cultura e não são de fato ‘livres de valores’”²⁷. Não se nega, portanto, a existência de fatos externos. O próprio Putnam afirma a objetividade destes fatos, quando assevera que as coisas que conhecemos, “[...] são efetivamente nossas concepções e são concepções de alguma coisa real; elas definem um gênero de objetividade [...]”²⁸. O que Hillary não aceita é que este conhecimento tenha a mesma objetividade pretendida pelo *realismo metafísico*, no qual a mente desempenha uma função meramente representativa. Destarte, querendo unir, a um só tempo, o aspecto objetivo e subjetivo do conhecimento, Putnam chama esta nova objetividade de *objetividade para nós*. Das coisas que conhecemos, afirma ele: “[...] elas definem um gênero de objetividade, a objetividade para nós, mesmo que esta não seja a objetividade metafísica da visão do ‘Olho de Deus’”²⁹. Resumindo: os “fatos externos” só chegam a ser descritos por nós mediante uma linguagem que os formata e que está, ela própria, condicionada pela nossa biologia e pelo ambiente em que nos encontramos:

O internismo não nega que *ingredientes* que derivam da experiência concorram para o conhecimento, que não é considerado como uma história cujo único vínculo seja a coerência *interna*, mas nega que haja *ingredientes que não sejam eles próprios modelados de algum modo por nossos conceitos*, pelo vocábulo de que nos servimos para narrá-los e descrevê-los [...].³⁰

²⁶ M. Dell’Ultri. **Le vie del realismo**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006. p. 211.

²⁷ PUTNAM, Hillary. **Razão, verdade e história**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006. p. 228.

²⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 228.

²⁹ *Idem. Op. Cit.*

Isto significa que, dependendo da nossa biologia, que pode sofrer alterações acidentais, e da cultura, os mesmos “fatos externos” podem ser interpretados ou expressos de diferentes formas. Segue-se disto que nada impede que alguém adote o *realismo interno* e, ao mesmo tempo, o *relativismo conceitual*, pois um não se opõe ao outro, bem ao contrário, já que o *realismo interno* visa justamente mostrar que o *realismo* não se contrapõe ao *relativismo*:

O realismo interno, afirma Putnam em um processo de aprofundamento contínuo, “consiste, no fundo, apenas na insistência de que o realismo *não* é incompatível com a relatividade conceitual. Podemos ser *tanto* realistas *como* relativistas conceituais.³¹

Passemos às considerações finais deste texto, tentando notar o que diferencia Agostinho, Descartes e Putnam.

3. Conclusão

Notamos que Agostinho, diferentemente do que fará Descartes, não recorre ao sonho, nem ao gênio maligno e nem mesmo a Deus para refutar o ceticismo. Ele se atém ao *cogito*: “*Si fallor, sum*”. Não recorre a Deus porque não sente a necessidade de, uma vez tendo demonstrado a existência do *cogito*, ter que garantir, ademais, a certeza da existência das coisas externas. Para ele, basta acentuar que a dúvida cética, em sua própria raiz, não tem razão de ser, para daí também se inferir que o argumento segundo o qual se deve duvidar de tudo não tem nenhuma consistência. Basta descobrir que a certeza tem um fundamento sólido, a saber, a impossibilidade da negação do *cogito*, para daí se deduzir também que uma dúvida universal é infundada.

No que diz respeito a Descartes, não há como negar que, colocando Deus como fundamento de toda ciência possível, perdura nele um dualismo metafísico, que só atesta o quanto ainda deve ao teocentrismo medieval. Além disso, tal corolário manifesta ainda que o *realismo metafísico* cartesiano também nasce de uma refutação ao *ceticismo*. Com efeito, o

³⁰ *Idem. Op. Cit.*

³¹ REALE, ANTISERI. *Op. Cit.* p. 210.

que nega o ceticismo senão que existam coisas exteriores, independentes das nossas escolhas conceituais? Ora, diante disto, a reação natural do realismo metafísico não é outra senão o de demonstrar que as coisas exteriores existem independentemente das nossas teorias e que a nossa mente tem uma função tão somente representativa delas. E Descartes refaz este percurso, estabelecendo o dualismo de duas substâncias: a *res extensa* e a *res cogitans*.

Putnam, diversamente de Descartes, não usa o recurso metafísico de um *malin génie* para formular o seu argumento. Fala, antes, de um *cientista perverso*. Tampouco recorre ao sonho, mas sim a um *supercomputador* que, ligado aos terminais nervosos do nosso cérebro, comunica-lhe estímulos, que fazem com que ele pense o que o referido computador deseje. Refutando o ceticismo, Hillary não apela, pois, para Deus, mas fundamenta a veracidade do mundo externo numa renovação da *teoria causal da referência*. De mais a mais, o seu realismo não desemboca num dogmatismo, pois mostra que é possível ser *realista e relativista* com coerência. Na sua concepção, a mente não é meramente representativa, mas atua na produção do conhecimento. Não que Putnam negue o “fato externo”, mas este não pode ser por nós descrito, se antes não for modelado pela nossa linguagem e escolhas conceituais, que são, por sua vez, determinadas pelo ambiente e pela cultura em que vivemos:

Putnam aduz a metáfora da “fôrma para tortas”: “As coisas independentes de toda escolha conceitual é a forma da fôrma”. Pois bem, diante de tortas desenhadas por fôrmas diferentes, não é correto dizer que apenas certa torta – dividida em certas partes – é real. [...]. E não se pode aprender que tudo isso *deva* ser redutível a uma única versão. Uma pretensão desse tipo equivaleria “a cometer o erro de crer que a pergunta “Quais são os objetos reais” tenha sentido *independentemente de nossas escolhas conceituais*.³²

Hillary, portanto, admite a existência de “fatos externos”, defende ainda que estes “fatos externos” podem ser pensados e expressos por meio da linguagem, mas acentua que a linguagem é um fator preponderantemente social; não somente, mas predominantemente proveniente da cultura. Desta feita, o mesmo “fato externo” pode ser dito ou pensado de diferentes formas, dependendo dos fatores biológicos e da cultura que influenciaram a linguagem do sujeito que conhece. Assim, ao mesmo tempo em que defende um realismo, pois defende a existência dos “fatos externos”, Putnam é um relativista, pois admite que estes mesmos “fatos externos” podem ser expressos de formas distintas, de acordo com o biótipo e a cultura nos quais está inserido o seu intérprete.

³² *Idem. Op. Cit.*

Em tudo isto, percebemos que a mente não tem uma função somente passiva ou representativa na formação do conhecimento, mas exerce um papel importante na construção do saber. Putnam, como Kant, realiza uma síntese entre o aspecto objetivo do conhecimento e as suas condições subjetivas. Contudo, diferentemente de Kant, que se prende às *formas puras da sensibilidade* e às *categorias do entendimento*, todas dadas *a priori*, Putnam dá uma maior abertura à produção do conhecimento, já que para ele o que organiza o dado sensorial não são estas categorias absolutas, mas sim a linguagem, que é determinada pela biologia e pela cultura. Ora, a cultura é um dado contingente, que varia de acordo com a disposição de cada ambiente. Logo, pode haver diferentes perspectivas na abordagem de um mesmo fato.

Por fim, afirmamos que Putnam está mais próximo de Agostinho do que de Descartes no que concerne à refutação do ceticismo. Como Agostinho, também ele não recorre ao sonho, ao gênio maligno ou a Deus para refutá-lo. Arriscaríamos, inclusive, a dizer que, sob certo aspecto, Agostinho foi, neste quesito, mais realista do que o próprio Putnam. De fato, não encontramos em Agostinho nenhuma hipótese estonteante como a de um cientista perverso ou a de um supercomputador, ou mesmo a de um universo que funcione como um supercomputador. Agostinho recorre somente ao *cogito*, sem se valer de nenhum outro expediente para refutar a dúvida cética.

Entretanto, sob outro aspecto, os corolários agostinianos o comprometem com a dogmática cristã e, neste sentido, o argumento de Putnam tem uma maior abertura e atualidade, pois, ao mesmo tempo em que defende o realismo contra o ceticismo, não opõe o seu realismo interno ao relativismo conceitual que defende, pelas razões aduzidas acima. A grande novidade que Putnam inaugura parece ser esta: a convivência harmoniosa entre *realismo e relativismo*. A falar com maior exatidão, talvez seja justamente esta convivência que torna o seu realismo distinto dos demais realismos de caráter metafísico.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. *Parte II*.

_____. **A Verdadeira Religião**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair Assis Oliveira e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Solilóquios**. Trad. Aduary Fiorotti. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

DESCARTES. **Meditações**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural: 2000.

PUTNAM, Hillary. **Razão, Verdade e História**. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

_____. **Razão, verdade e história**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006.

Bibliografia:

M. Dell'Ultri. **Le vie del realismo**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: De Freud à atualidade**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2006.