http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-74960

O “realismo inocente” de Susan Haack: exposição e crítica de alguns conceitos fundamentais

Fábio Nascimento[*]

Resumo: Este trabalho é sobre o “realismo inocente” desenvolvido por Susan Haack, que ela própria atribui a Scotus e Peirce. Em primeiro lugar, foram feitas algumas considerações sobre a possibilidade da metafísica e foi desenvolvida uma oposição entre uma “metafísica do necessário” (Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel) e uma “metafísica do plausível” (Reid, Peirce, Popper, Haack). Também se procurou articular a visão mais geral de “ciência” de Susan Haack à ideia de uma metafísica do plausível. Depois, foi exposto seu “realismo inocente” e foram feitas algumas críticas e reformulações: a) refinou-se o conceito de fictício de modo a esclarecer como ele se diferencia de “real”, “natural” e “existente”; b) reformulou-se o conceito de objeto em termos funderentistas, de tal maneira que foi possível conciliar o melhor do “relativismo conceitual” e do “funderentismo” sem descambar para o mero relativismo.

Palavras-chave: Realismo; Metafísica; Funderentismo; Relativismo; Senso Comum.

[*] Doutor em Filosofia pela Università del Salento (UniSalento). Professor na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: fabiobaltazar@ufu.br. Latttes: http://lattes.cnpq.br/8482022086920207. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6398-6394.

Susan Haack’s “Innocent Realism”: exposition and Critique of Some Fundamental Concepts

Abstract: This study is about the “innocent realism” developed by Susan Haack, that she herself attributes to Scotus and Peirce. Firstly, we made some considerations about the possibility of metaphysics and developed an opposition between a “metaphysics of the necessary” (Aristotle, Descartes, Kant, Hegel) and a “metaphysics of the plausible” (Reid, Peirce, Popper, Haack). We also sought to articulate Susan Haack's broader view of “science” with the idea of a metaphysics of the plausible. Next, we presented her “innocent realism” and made some criticisms and reformulations: a) we refined the concept of fictitious in order to clarify how it differs from “real”, “natural’, and “existent”; b) we reformulated the concept of object in foundherentist terms, in such a way that we could reconcile the best of “conceptual relativism” and “foundherentism” without falling, as we believe, into a relativism.

Keywords: Realism; Metaphysics; Founderentism; Relativism; Common Sense.

Il realismo innocente di Susan Haack: un'esposizione ed una critica di alcuni concetti fondamentali

Riassunto: Questo lavoro riguarda il “realismo innocente” sviluppato da Susan Haack, che lei stessa attribuisce a Scoto e Peirce. In primo luogo, abbiamo fatto alcune considerazioni sulla possibilità della metafisica e sviluppato un’opposizione tra una “metafisica del necessario” (Aristotele, Descartes, Kant, Hegel) e una “metafisica del plausibile” (Reid, Peirce, Popper, Haack). Cerchiamo anche di articolare la visione più generale della “scienza” di Susan Haack con l'idea di una metafisica del plausibile. Successivamente, abbiamo delineato il suo “realismo innocente” e apportato alcune critiche e riformulazioni: a) abbiamo affinato il concetto di fittizio per chiarire come si differisce da “reale”, “naturale” ed “esistente”; b) abbiamo riformulato il concetto di oggetto in termini funderentisti, in modo tale da poter conciliare il meglio del “relativismo concettuale” e del “funderentismo”, senza finire nel mero relativismo, come crediamo.

Parole chiave: Realismo; Metafisica; Fonderentismo; Relativismo; Senso Comune.

Algumas considerações preliminares sobre o problema da possibilidade da Metafísica

No início do livro *Γ*, da *Metafísica*, Aristóteles parece balbuciar, quando diz que "há uma ciência do ser enquanto ser" (1003a 20), como se vislumbrasse um domínio de investigação pouco explorado, como se quisesse se convencer de que, para além das ciências particulares, haveria uma ciência mais fundamental, capaz de conhecer inclusive os axiomas que, nas ciências particulares, funcionam como princípios. Aristóteles procura ensinar aos seus alunos que haveria uma ciência dos princípios, dos *primeiros princípios*, e não apenas das conclusões remetidas aos princípios relativos às ciências particulares.

Sempre foi difícil, contudo, conformar a Metafísica à caracterização de ciência dos *Analíticos Posteriores*. Em primeiro lugar, havia dubiedade quanto ao seu objeto, sobretudo quando os estudiosos cotejavam a "ciência do ser enquanto ser" do livro *Γ* e a teologia do livro *E*. Se a ciência do ser enquanto ser expunha as propriedades de todo ente, fosse físico, matemático ou suprassensível, a ciência do que é separado de toda a matéria e é primeiro em sentido forte parecia uma entre as ciências particulares. "Ser enquanto ser" acabaria sendo uma expressão ambígua: a) poderíamos pensá-la como denotação do ser em seu sentido mais abstrato, ou seja, aplicável a qualquer ente; b) poderíamos tratá-la, também, como se significasse o ser em sentido mais fundamental, primordial, hierarquicamente superior. Em segundo lugar, do fato de que a Metafísica seja sobre princípios primeiros, segue-se que o ente a ser "explicado" não admite explicação, porque é causa primeira – e *explicar* é mostrar a causa de um efeito. Em terceiro lugar, pelo menos em seu sentido teológico, seu objeto não é dado; ao contrário, torna-se ele mesmo um problema a ser resolvido pela própria Metafísica (se há ou não objetos suprassensíveis).

Do segundo problema de conformação da Metafísica à teoria clássica da ciência, desdobra-se um quarto problema, que é o de lidar com a exigência de que ciência em sentido próprio é o resultado de uma demonstração. Grosso modo, em sentido clássico e estrito, demonstrar uma

proposição é mostrar que ela pode ser deduzida de outras proposições cuja verdade é necessária. Antes de tudo, é fácil ver que, dado que a Metafísica exibe primeiros princípios, eles próprios só podem ser indemonstráveis, quando tomamos “demonstração” nesse sentido estrito. Se houvesse demonstração possível para os princípios, essa “demonstração” teria um sentido impróprio, porque seria uma argumentação *a posteriori*, isto é, partiria das conclusões como estabelecidas para tentar “demonstrar” as premissas, no sentido de que aquelas conclusões de algum modo não poderiam ocorrer sem aquelas premissas em específico. Em outras palavras, tais “efeitos” – o mundo físico (Aquino), tal ideia (Descartes) – não poderiam ocorrer se não fossem tais “causas” – o suprafísico. Por outro lado, se pensarmos em “demonstrações” *a priori*, como a de Anselmo ou a da *Meditação V*, de Descartes, sempre pareceu aos estudiosos que elas fossem meras tautologias, ou desdobramentos lógicos de uma ideia pressuposta, não demonstrada.

De qualquer modo, permanecia a exigência de que a Metafísica, como qualquer outra ciência (em sentido clássico), apresentasse demonstrações que, no fim das contas, resultasse em conhecimento de proposições cuja verdade era necessária. Os esforços de Hume e Kant, embora diversos, pareciam mostrar que essa pretensão de necessidade era vã, pelo menos para a Metafísica que procurasse lidar com objetos “transcendentes”, no sentido de Kant. Ainda assim, no caso de Kant, permaneceria possível uma metafísica mais próxima de uma ciência do ser enquanto ser abstrato, o que se concretiza em sua “Lógica transcendental”.

A partir do final do século XIX e início do século XX, a própria ideia de que a Matemática e a Física produziriam demonstrações no sentido clássico e estrito – isto é, que dessem prova de proposições cuja verdade seria necessária – tornar-se-ia pouco defensável. Mas o juízo sobre a Metafísica viria a ser ainda mais negativo: o positivismo lógico – Wittgenstein e Carnap, principalmente – passa a defender que o problema da Metafísica não é só de cientificidade, mas de semântica. Se, por um lado, sentenças empíricas poderiam significar propriedades aplicáveis a

objetos sensíveis, termos utilizados na metafísica – seja transcendente ou transcendental – simplesmente *nada significariam*.

Não obstante, vários pensadores pós-positivistas resolveram erigir propostas do que chamaremos de "metafísica do plausível" (Popper, Davidson, Kripke, Putnam, Quine e muitos outros – sem contar debates *internos* ao positivismo lógico, que acabam os forçando a assumir posições metafísicas variadas). Embora remonte sua proposta a Duns Escoto e a C. S. Peirce, o "realismo inocente" de Susan Haack pertence a esse contexto de uma metafísica do plausível, pós-positivista. Não parece ser o caso de propor demonstrações ou desdobramentos lógicos da noção de *ser* como tal, mas de sugerir uma série de teses e de clarificações que possam fundamentar a plausibilidade (ou, pelo menos, da consistência) de uma noção de *real* mais próxima do senso comum.

Metafísica do plausível *versus* metafísica do necessário

Para que fique clara a especificidade da metafísica do plausível, podemos contrastá-la com as *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641), de René Descartes, que seria um representante do que eu chamarei de "metafísica do necessário". Nas *Meditações*, Descartes não distribui na mesa as várias posições sobre o que é real e defende uma delas, a que ele julgue ser mais coerente. Em outros termos, no modo de filosofar do pensador francês, não se trata de apresentar uma teoria que pareça consistente sobre a noção de *mundo* ou sobre a noção de *realidade*.

As *Meditações* começam, como é trivial, pela dúvida. Descartes acredita que, caso haja algo de indubitável, a dúvida levada às últimas consequências será capaz de exibir essa coisa indubitável. Assim, não haveria entes pressupostos: se houver *algum ente*, ele precisa se mostrar como indubitavelmente real. Em outros termos, para Descartes, a tarefa da metafísica é exibir o necessariamente real e, quando não for o caso de imediato, mostrar qual o fundamento de crença nessa realidade que não se apresenta imediatamente como necessária. A metafísica tem, portanto, uma

tarefa fundacional: essa fundação precisa ser sólida, no sentido de ser indubitável e apresentar o que há *necessariamente*.

Em 1764, foi publicada uma crítica a Hume, que também se estendia a grande parte do projeto metafísico da modernidade, detalhada em *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de Thomas Reid (1710-1796). Reid defende a propensão de crença na existência das coisas presenciadas por meio dos dados sensórios, isto é, sustenta que não há por que questionar a realidade da lareira de Descartes, enquanto a natureza nos impele à crença na existência da lareira. É claro que o próprio Descartes reconhece a propensão de crença evidenciada por Reid, mas entende que essa certeza “natural” é questionável e, portanto, insuficiente para os padrões da metafísica.

Reid é invocado frequentemente por defensores da metafísica do plausível. Peirce reconhece contribuições de Reid para seu pensamento (p.ex., *CP* 5.444). Popper se diz seguidor de Reid ao sustentar o “realismo de senso comum” contra filósofos como Descartes, Berkeley e Hume (*Objective Knowledge*, 1972, 2.2). Haack também se refere a Reid quando introduz seu *Critical Common-Sensism* (2006, c. 1, nota 1). O que parece central na argumentação de Reid é a tentativa de evitar as consequências céticas mais profundas, decorrentes da dúvida quanto à realidade das entidades às quais nos referimos com os termos da linguagem do dia a dia – “este computador”, “aquela mesa”, “esta caneta”, “aquele personagem de Oscar Wilde”. Não raro, filósofos modernos são tachados de céticos, apesar de seus esforços pela fundação de um conhecimento seguro: o pressuposto de crença na verdade de algumas teorias ou sentenças parece orientar defesas da metafísica do plausível; ou seja, a rejeição do ceticismo figuraria como um princípio, não como conclusão de uma investigação filosófica.

Popper, por exemplo, diz ser necessário reafirmar o realismo, porque, embora haja várias filosofias (isto é, várias metafísicas que, segundo sua própria visão, são irrefutáveis), elas têm impacto em nossas ações e em nossas vidas. Em outros termos, exigências morais – e consequências teóricas – devem orientar nossa crítica às metafísicas

disponíveis. Elas não podem ser provadas ou refutadas, mas podem ser cotejadas entre si e avaliadas segundo suas consequências.

A ideia de que a investigação metafísica possa ser um empreendimento genuíno após Kant ou mesmo após o positivismo lógico supõe, portanto, a rejeição do projeto da metafísica da necessidade, por entender que ele não é realizável: Popper diz que a metafísica se caracteriza pela irrefutabilidade, mas não porque as teorias metafísicas sejam necessariamente verdadeiras, e sim porque as teorias metafísicas contraditórias entre si não poderiam ser excluídas por razões forçosas. Para ele, o idealismo (que ele opõe esquematicamente ao realismo) não é refutável; tampouco o é o realismo. Caberia à filosofia testar qual deles seria mais plausível e mais coerente com as crenças que já temos.

Haack não parece compartilhar com Popper a tese de que a metafísica seja irrefutável. Ao contrário, ela fala sem problemas e pudores em "verdade" na metafísica. Vejamos o que ela mesma escreve:

> *Unlike the old Positivists, I believe metaphysics is a legitimate enterprise. (Granted, it has all too often entangled itself in unanswerable questions. But what makes these questions unanswerable is that they rest on false presuppositions; and the way to resolve this problem, obviously, is not to abandon metaphysics, but to do better metaphysics – specifically, to trace our steps back until we identify those false assumptions, and then start again without them.) Moreover, I take metaphysics to be about the world, not just about our concepts, conceptual schemes, or languages; and to depend on experience – not, however, on the kind of specialized, recherché experience on which the empirical sciences call, but on close attention to familiar, everyday experience. This is the approach to metaphysics you will see at work in what follows. It is scientific metaphysics, in Peirce's sense of the phrase* (Haack, 2016, p. 40-41).

Basta que nos lembremos de qualquer panorama da história da filosofia e da metafísica para que as palavras de Haack pareçam estranhas.

Mas a estranheza não está na afirmação de que a metafísica seja um “empreendimento legítimo”. Como já evidenciamos, há esforços do que chamamos de “metafísica do plausível”, mesmo após Hume, Kant e o positivismo lógico. Diferentemente de Popper, porém, Haack acredita que o aparecimento de “questões irrespondíveis” na metafísica ocorre devido a “falsas pressuposições”. O remédio para o irrespondível não seria abandonar a metafísica, mas identificar falsas pressuposições, eliminá-las e refazer o edifício. Também diferentemente de Popper, Haack alega que a metafísica fala *sobre o mundo* e *depende da experiência cotidiana*.

O que parece fundamental para qualificar precisamente a ideia haackiana de “metafísica” ocorre, contudo, no final da citação, em que ela remete sua concepção a Peirce. Para esclarecer esta concepção, será preciso retomar um artigo de 2008: “*The Legitimacy of Metaphysics: Kant’s Legacy to Peirce, and Peirce’s to Philosophy Today*”. O artigo divide-se em três seções: a primeira, dedicada a Kant; a segunda, à exposição da metafísica de Peirce; e a terceira, em que se avalia como a filosofia de Peirce pode ajudar em debates atuais.

O fio de Ariadne é, no caso, a reabilitação da metafísica por Kant e o desenvolvimento peirceano da “metafísica científica”. Mas o labirinto é mais intrincado. Ao lado de Hume, Kant recusa a possibilidade de uma ciência do transcendente, isto é, uma metafísica que procure demonstrar os primeiros princípios e causas. Contra Hume, Kant admite uma ciência metafísica enquanto conhecimento de conteúdos *a priori*, de modo a evidenciar, por exemplo, as conformações intelectuais e sensórias a partir das quais os fenômenos se constituem como objetos para nós. Evidentemente ecoam, no caso, os dois aspectos da velha dubiedade da “ciência do ser enquanto ser”. Ao lado de Kant, Peirce admite a legitimidade de certo empreendimento metafísico. Contra Kant, a metafísica de Peirce será feita de conteúdos *a posteriori*.

A visão de Haack sobre a metafísica é, se não idêntica, muito influenciada pelo modo como ela própria concebe e expõe a metafísica de Peirce. Antes de apresentar essa metafísica – e a de Haack – convém dizer algo sobre a *cientificidade* da metafísica segundo essa concepção que,

como se sabe, é pragmatista. Afinal, como a metafísica pode ser "científica"? Mais ainda: como a metafísica pode ser científica no sentido de ser "sobre o mundo" e "dependente da experiência", como afirma Haack? Em outros termos, para esclarecer a diferença em relação a Kant, como é possível que a metafísica seja científica e, ao mesmo tempo, não seja um desdobramento de conhecimentos *a priori*?

Parece possível integrar a metafísica à visão mais geral de Haack sobre a ciência. Isso quer dizer que, no sentido de Haack, a metafísica será uma ciência como as outras, pelo modo de investigar; mas também será uma ciência diversa das outras, porque é de caráter mais geral. Vejamos alguns detalhes sobre essa tese.

Em *The Legitimacy of Metaphysics*, podemos encontrar algumas indicações sobre o conceito de *ciência*, a ser desenvolvido com mais detalhes a partir de outros escritos, e que podemos aplicar à metafísica. Em primeiro lugar, desse escrito conseguimos extrair pistas acerca do sentido de "metafísica científica", segundo Peirce. Em segundo lugar, nesse escrito também podemos enxergar sumários de posições da própria autora, desenvolvidas em *Defending Science – Within Reason*, de 2003, ou em *Evidence and Inquiry*, de 1995.

Antes de tudo, evidenciamos um aparente contrassenso. Dado que a "máxima pragmática" para clarificação de um conceito vincula o significado deste às consequências prático-experimentais, *prima facie* haverá certa proximidade entre Hume, Peirce e o positivismo lógico, no tocante ao juízo sobre a metafísica. O próprio Peirce dirá que a máxima pragmática:

> […] *serve to show that almost every proposition of ontological metaphysics is either meaningless gibberish – one word being defined by other words, and they by still others, without any real conception ever being reached – or else is downright absurd* (Peirce *apud* Haack, 2008, p. 99-100).

Não deve ser muito difícil encontrar adjetivações como "jargão sem sentido" ou "completo absurdo", aplicadas à metafísica em textos da

revista *Erkenntnis*, nos anos 20 do século passado. Não obstante, ao contrário de Hume e dos positivistas lógicos, Peirce procurará reabilitar a metafísica: para ele, a máxima pragmática apenas limparia o entulho (*rubbish*) e deixaria os “problemas passíveis de investigação pelos métodos observacionais das verdadeiras ciências” (Peirce *apud* Haack, 2008, p. 99-100).

Para o nosso propósito, é importante explicar um pouco da “cientificidade” da metafísica *a posteriori* de Peirce, com o objetivo de chegar à concepção de Haack. No caso de Peirce, vejamos as palavras de Haack:

> *And since scientific metaphysics is an empirical kind of investigation, it must use, not the traditional metaphysical method of “What Is Agreeable to Reason,” but the “scientific method,” i.e., the method of experience and reasoning. In scientific metaphysics as in the special sciences, the reasoning needed will be abduction (to arrive at an explanatory hypothesis), deduction (to derive its consequences), and induction (to check how well those consequences stand up to evidence). But since metaphysics investigates reality in its most general aspects, it will require, not specialized instruments of observation, but close attentiveness to the most familiar and ordinary observable fact* (Haack, 2008, p. 101).

O método de investigação da metafísica segundo Peirce não difere substancialmente do modo como ele acredita que procedem as ciências naturais. O objeto da metafísica é, porém, mais geral e, por ser menos especializado, a experiência comum, familiar, é o “laboratório” em que as hipóteses metafísicas são testadas.

A generalidade da metafísica é a razão pela qual ela está imbricada nas ciências especiais. Por exemplo, não se faz Física sem concepções abstratas de *extensão*, de *impenetrabilidade*, de *massa* etc. Mas o significado desses conceitos – que são metafísicos – é dado pela máxima pragmática, isto é, pelos efeitos esperados e observáveis. Um conceito como *impenetrabilidade* tem sentido porque podemos tomar dois objetos e

tentar posicioná-los no mesmo lugar. Por isso, conceitos metafísicos aplicáveis à mais ampla realidade estão tão sujeitos à revisão quanto os conceitos de outras ciências, embora eles sejam gerais a ponto de perpassar várias delas. Além disso, é evidente que a metafísica, por ser empírica, muitas vezes pode se misturar com ciências empíricas também muito gerais, como a cosmologia.

Não é nossa intenção desenvolver em detalhes a concepção de Peirce aqui, porque precisamos passar à cientificidade da metafísica segundo Haack. Mas podemos exemplificar como ele aborda a querela entre nominalismo e realismo, com relação às leis e aos tipos gerais. Não se trata de pressupor o realismo, mas de o abduzir, isto é, de defender que ele é o melhor modo de *explicar a explicação*. Isso quer dizer que o melhor modo de explicar o fato de que somos capazes de produzir explicações e previsões, mesmo nas experiências cotidianas, é pela realidade – isto é, *independência*, mas isso detalharemos depois – das leis e dos tipos gerais. Fica ainda mais evidente a continuidade entre ciência natural, metafísica científica e senso comum: a simples possibilidade das explicações cotidianas e das explicações científicas mais sofisticadas depende de algum tipo de realismo.

Essa ideia de *continuidade* tem caráter regulatório em toda a filosofia de Peirce, vale observar. É o que ele chama de "sinequismo", termo formado a partir de *συνεχής*, isto é, "contínuo". O sinequismo implicaria o monismo, ou seja, a negação de metafísicas dualistas. Nos termos de Peirce, o sinequismo nega metafísicas que, no fim das contas, deixam "*unrelated chunks of being*" (*CP* 7.570). No sentido de Espinosa (e de Descartes, diga-se, apesar de ser conhecido por seu "dualismo"), Peirce argumenta que a dualidade levaria à inexplicabilidade mútua das substâncias – dos "pedaços de ser". É claro que não seria coerente culminar numa metafísica que, entre as demais ciências, terminasse por desarticulá-las, ao introduzir o inexplicável em vez da melhor explicação; em outros termos, seria um erro de abdução.

Essa mentalidade sinequista também orienta Haack, o que fica claro quando, por exemplo, começamos a explorar o seu conceito de

ciência. Como ela argumenta, a filosofia e a metafísica são, tanto quanto as ocupações que não são entendidas como “científicas”, como o trabalho de um detetive, tipos de investigação, isto é, pertencem a um *continuum* de investigações mais ou menos providas de ferramentas metodológicas. E a finalidade das investigações é, contra relativistas da moda e em prol de uma concepção mais clássica da filosofia, descobrir a *verdade* sobre as questões em disputa.

O que dissemos até agora indica que Peirce – o que será verdade também para Haack – procura, com sua filosofia regulada por seu sinequismo, uma visão de mundo coerente, capaz de integrar as ciências – incluída a própria metafísica, integrada às ciências. Na filosofia de Haack, essa integração se comunica com a sua teoria da justificação, que ela chama de “funderentismo”, exposta principalmente em *Evidence and Inquiry*.

Para Haack, “fundacionalismo” refere-se a qualquer teoria da justificação que requeira uma distinção, no interior das crenças justificadas, entre aquelas que são *básicas* e aquelas que são *derivadas*, num sentido unidirecional, isto é, as derivadas nunca sustentam as básicas.

Já o coerentismo é, em linhas gerais, a tese de que uma crença é justificada se e só se pertence a um conjunto coerente de crenças. Mas “coerente” não significa, no caso, apenas “consistente”. Para a justificação de um sistema de crenças, exige-se também certo grau de *abrangência*. Além disso, também é possível requerer uma “coerência explanatória”, isto é, uma articulação feita de tal modo que as crenças sejam explicativas, e não meramente justapostas sem contradição.

Haack pondera que certa forma de coerentismo, o “coerentismo sopesado”, em que as crenças têm pesos diversos, pode se parecer com uma das formas de fundacionalismo, que é o fundacionalismo impuro, auto-justificante. Mas ela argumenta que essas formas ainda não são funderentistas, porque permanece a diferença fundamental: fundacionalismos continuam comprometidos com a ideia de que há

crenças irremediavelmente derivadas; enquanto coerentismos defendem a sustentação mútua das crenças[1].

O seu funderentismo será definido assim (Haack, 1993, p. 19):

> *A subject's experience is relevant to the justification of his empirical beliefs, but there need be no privileged class of empirical beliefs justified exclusively by the support of experience, independently of the support of other beliefs*.

E, também, "*Justification is not exclusively one-directional, but involves pervasive relations of mutual support*" (Haack, 1993, p. 19). Em outras palavras, o "funderentismo" admite certa "fundação" na experiência, mas recusa a tese de que há sentenças "básicas", que sejam suficientemente justificáveis apenas pela experiência, e que sirvam de base para sentenças derivadas ou "puramente teóricas". A justificação de uma sentença mais ou menos amparada diretamente pela experiência é sempre dependente também de sentenças que não se refiram diretamente à experiência em questão. Em outros termos, Haack aceita a tese de que uma sentença cuja verdade pareça plenamente justificada pela interação sensória é sempre impregnada de teoria. Por isso, a justificação não é "exclusivamente unidirecional" (como crê o fundacionalismo), mas é sempre relacional, de suporte mútuo entre sentenças "teóricas" e sentenças "experimentais". Porém, a mera sustentação mútua, sem relação com qualquer experiência, será insuficiente – por isso, a posição de Haack também não será entendida por ela como coerentista.

[1] Essa discussão aprofunda-se no debate com L. BonJour e P. Tramel, que sustentam que o "funderentismo" de Haack não é mais do que um fundacionalismo. Cf. BonJour (1997) e Tramel (2008); e respostas em Haack (1997, 2016-2). Embora eu tenha sentido a necessidade de mencioná-lo, não estou certo de que esse debate seja tão importante para nós, ou mesmo substancial, porque ele parece ser muito mais sobre a originalidade da proposta de Haack e sobre a adequação do nome "funderentismo". Interessa-nos aqui a caracterização correta das intuições de Haack acerca da possibilidade de justificação de um sistema de crenças, com o objetivo já evidenciado de posicionar a metafísica dentro da sua concepção de *ciência*.

Mais tarde, Haack fará uma distinção entre *justification* e *warrant*, o que ainda não ocorre em *Evidence and Inquiry*. Em *Defending Science* (c. 3, p. 93), *justification* será um conceito ligado ao grau de crença atribuído a uma sentença, enquanto *warrant* relaciona-se com o grau de evidência geral (ramificada, abrangente etc.). Assim, alguém pode acreditar numa tese apenas porque soube que algum par a defende: a tese pode estar muito bem garantida (*warranted*), por ser coerente com o restante do corpo da ciência, por ser defendida por alguém importante etc; mas ninguém está bem justificado (*justified*) a dar alto grau de credibilidade para alguma tese sem que tenha qualquer evidência pessoal, só porque soube que alguém a defende.

O título do capítulo referido no parágrafo anterior, em que Haack desenvolve a distinção entre *justification* e *warrant*, é *Clues to the Puzzle of Scientific Evidence – a More So Story*. Uma “*More-So Story*” parece ser uma paródia das *Just So Stories*, de Rudyard Kipling. A ideia que Haack pretende transmitir ao longo do capítulo é a de que a evidência científica não é de natureza tão distinta da evidência cotidiana; ao contrário, é contínua (sinequismo) com as evidências banais, ou seja, é como essas, porém com algo mais (não *just so*, mas *more-so*). Esse “algo mais” é próprio da produção de evidência típica das ciências naturais, o que parece nos levar para longe da experiência requerida para a metafísica, que é a experiência cotidiana – mas ainda falaremos sobre isso. Por ora, é apropriado identificar elementos do conceito geral de *warrant* desenvolvido no referido capítulo de *Defending Science*, elementos que podem nos ajudar a delimitar com mais precisão o significado da metafísica científica de Haack.

Contra Popper e a sua “epistemologia sem sujeito cognoscente”, Haack argumenta que há evidências sensoriais e razões melhores ou piores e que, portanto, a justificação de alegações é, em parte, pessoal. Haack sustenta, em primeiro lugar, que há uma *assimetria* entre a evidência sensorial e as razões, assim como há assimetria entre as dicas e as entradas de uma palavra-cruzada. Isso quer dizer que uma evidência sensorial não requer outra evidência sensorial, enquanto razões são garantidas por

outras. Como nas palavras-cruzadas, as dicas são tomadas como inquestionadas e independentes (evidência sensória), mas o preenchimento de uma entrada pode sustentar o preenchimento de outras (razões)[2]. Essa assimetria reforça o sentido do funderentismo de Haack: evidências sensórias têm independência e são o meio de interação com o mundo, ainda que as sentenças que, em parte, são garantidas por evidências sensórias também recebam apoio de outras razões.

A evidência pessoal será a *interação* perceptual com o percebido. Na observação científica, interagimos com as coisas por meio dos sentidos. Mas essa interação – isto é, a evidência sensória em sentido próprio – pode ser *melhor ou pior*: por exemplo, ver uma cultura de células a olho nu é pior do que a ver por meio de um microscópio. Assim, há evidências que garantam *mais* ou *menos* as alegações que fazemos.

No cotidiano, por exemplo, se alguém faz uma alegação como aquelas de reconhecimento numa delegacia, é claro que ela deveria pensar bem se está segura daquela alegação a partir da interação real que ela teve com o objeto (se viu bem o rosto, se estava claro no lugar, p.ex.). Quando se trata de ciência, é mais comum falar em observação (não tanto em percepção), porque, no termo "observação", aplicado à ciência, há uma conotação de ato deliberado. Isso porque, assim como no cotidiano, há interações melhores ou piores com o objeto, a tal ponto que o cientista precisa cuidar do modo de interagir: a observação científica será ativa, seletiva, exigirá talento, habilidade, treinamento (às vezes), conhecimento de fundo, paciência. Muitas vezes será mediada por instrumentos. Esse preparo e essa instrumentação dão, grosso modo, o sentido daquele *more-*

[2] A metáfora da palavra-cruzada é tomada de A. Einstein, que a utiliza em "*Physik und Reatlität*" (1936). A metáfora já estava em *Evidence and Inquiry*: as dicas da palavra-cruzada são independentes, mas as entradas já preenchidas se sustentam mutuamente (ver. p. 82). O capítulo 4 de *Evidence and Inquiry* pode ajudar a esclarecer a alegada assimetria. No caso, Haack diferencia *S-beliefs* e *C-beliefs* – estado de crença (sobre estados mentais) e conteúdo de crença (sobre sentenças). Haveria uma assimetria entre *S-reason* e *S-evidence*: esta se iria referir às evidências últimas. Quanto às *C-reason* e *C-evidence*, a assimetria é sobre valores-verdade: enquanto *C-reasons* podem ser verdadeiras ou falsas, *C-evidence* são todas verdadeiras.

so da evidência científica. Por conseguinte, o funderentismo haackiano ancora toda construção teórica na evidência sensória (cotidiana ou treinada), entendida como interação entre sentidos e objetos; mas também entende que sentenças são *parcialmente* garantidas por essas interações – e que essas interações podem ser melhores ou piores.

Quanto às razões, em sentido impreciso, elas são as crenças da pessoa. Mas Haack alega (como outros filósofos) que a fé religiosa não tem lugar na ciência. O cientista – também um filósofo, no caso – aceita alegações como verdadeiras, mas não dá o passo de as considerar definitivamente verdadeiras: a aceitação é provisória (*tentative*). Desse modo, podemos reforçar o sentido da “metafísica do plausível”: não se trata de um rol de verdades necessárias que possam funcionar como se fossem “raízes” de uma árvore do saber, mas de um conjunto de razões entrelaçadas, que se sustentem mutuamente e, também, estejam ancoradas na experiência cotidiana, tão passíveis de revisão quanto o restante do corpo do saber.

As razões não são, no caso, o mesmo que meras alegações com algum “grau de credibilidade”, porque existem crenças arraigadas e crenças frágeis: como as palavras-cruzadas, algumas entradas são preenchidas a lápis, outras a caneta. As crenças “preenchidas a caneta” contribuem mais para o preenchimento de entradas futuras a partir de outras dicas. Em outros termos, embora as crenças aceitas estejam, do ponto de vista lógico, em pé de igualdade, crenças mais frágeis têm menor poder de sustentação de outras que se relacionam com elas.

Essa última observação indica que, embora estejamos falando de sentenças quando falamos de razões, ainda assim, esse elemento do conceito de *garantia* não dependerá apenas de lógica. Haack dedica-se a separar os conceitos de *sustentação/conclusividade*, *independência* e *abrangência*, que são três dimensões da evidência por razões[3].

[3] Em *Evidence and Inquiry* (p. 82), temos três cláusulas para saber o quanto a evidência de uma pessoa A é boa em relação a uma alegação *p*: a) o quão *favorável* é a evidência-C direta de A em relação a *p*; b) o quão *seguras* são as razões-C em relação a *p*,

Para esclarecer o conceito de *sustentação* – e a diferença entre isso e a dedutibilidade –, Haack recorre ao exemplo da trivialização, com uma referência irônica a E. Gettier e seu famoso artigo sobre justificação e crença. Os nomes "Smith" e "Jones", que ocorrem no exemplo de Haack, são os mesmos nomes dos personagens de Gettier, em seu exemplo da moeda[4]. Ninguém está justificado a alegar qualquer coisa *porque* caiu em contradição[5]. Se, por exemplo, a evidência for "o assassino é Smith ou Jones", que "a pessoa que cometeu o assassinato é canhota" e que "tanto Smith quanto Jones são destros", por silogismo disjuntivo derivamos uma contradição e, portanto, por trivialização, que alienígenas são os culpados. Haack não nega que a dedutibilidade tenha importância, apenas nega que ela seja sempre suficiente para justificar uma alegação.

A autora considera que a inconsistência pode ser informativa, no sentido de que há um problema a resolver: tentar identificar as "crenças de fundo" responsáveis, avaliar se são bem garantidas, como um jurado tentando identificar que testemunha está mentindo. No caso da descoberta do DNA, por exemplo, a hipótese do tetranucleotídeo, de Phoebus Levene, e a virulência bacteriana com sede no DNA, mostrada por Avery, seriam evidências inconsistentes, porque a primeira contrariaria a tese de que o DNA seria o material genético, enquanto a segunda a sustentaria. Nem por isso, o biólogo molecular está autorizado a concluir ambas as sentenças, isto é, que "o DNA é o material genético" e que "o DNA não é o material genético". Ele provavelmente concluirá que a virulência tem mais peso, porque o tetranucleotídeo é só uma hipótese, de modo a solucionar a inconsistência.

Quanto à *conclusividade*, ela é o caso-limite da sustentação: uma alegação que esteja tão bem sustentada por outras que possamos dizer que temos razões conclusivas para a alegação. Vale reiterar, porém, que conclusividade também não é dedutibilidade.

---

independentemente da crença-C que *p*; c) o quão *abrangentes* são as evidências-C de A em relação a *p*.

[4] Ver Gettier (1966).

[5] Esse argumento aparece em *Contra o Método* (2011), de Feyerabend (ver nota de rodapé, na p. 38).

Uma alegação pode ser sustentada por outras, mas estas conferem garantia àquela também na medida em que elas também são bem garantidas de modo *independente* em relação à alegação a ser sustentada, o que nos leva à segunda dimensão da evidência por razões. Como dissemos, a sustentação refere-se à relação entre as sentenças (ainda que elas não sejam garantidas). Mas pode ser que as sentenças articuladas não tenham alguma garantia independente da articulação. Para dar um exemplo exagerado, que a lua fosse de queijo sustentaria muito bem as alegações de que ela poderia ser derretida e posta no pão, mas a alegação de que “a lua é feita de queijo” não tem garantia independente. O grau de garantia atribuído às sentenças dependerá, portanto, em parte da sustentação mútua, mas também da independência da garantia atribuída a cada uma delas.

A terceira dimensão (e também não redutível à lógica) é a *abrangência*, que se refere a “quanto da evidência relevante está incluída” (Haack, 2003, p. 84). Isso quer dizer que a quantidade de razões articuladas entre si também contribui para formar a evidência da pessoa.

Em suma, do ponto de vista funderentista, as alegações e teorias reforçam-se mutuamente, mas não redundam num círculo vicioso, porque elas formam uma malha de evidências com pesos e abrangência diversas, não meramente relações lógicas dedutivas. Além disso, não há o perigo de regresso ao infinito, porque há uma âncora, que é a evidência sensória.

Há, ainda, as concepções social e impessoal do conceito de *warrant*, das quais não tratarei aqui.

Afinal, como a metafísica pode ser integrada a essa visão mais geral da evidência científica? É claro que a evidência científica, entendida como evidência produzida pelas ciências naturais experimentais, é *more-so* e, portanto, não necessariamente adequada à metafísica, que requer a experiência cotidiana. Nem por isso a metafísica deixa de estar *integrada* numa malha de evidências que contenha a evidência *more-so* das ciências naturais. Vários são os exemplos de integração entre a metafísica e evidências das ciências naturais: se há coisas como cadeiras ou pessoas, mesmo que saibamos que, em última análise, esses objetos do cotidiano são átomos, partículas, entes que se comportam de modo estranho; se há um

mundo integrado, mesmo diante da hipótese do multiverso; se os fatos do passado são necessários, se há entes necessários ou impossíveis – e outras questões. Para todas elas, a evidência *more-so* cumprirá papel relevante.

Tomemos o exemplo de Popper, usado por Haack, de uma sentença banal: "eis aqui um copo d'água". A garantia de que estamos diante de um copo com água pode ter vários graus: cotidianamente, pode nos bastar olhar para o líquido, ter visto que saiu de um filtro ou de uma torneira que normalmente fornecem água – e razões do tipo; cientificamente, pode ser necessário analisar a composição química do líquido em um laboratório, por exemplo. Filosófica e metafisicamente, porém, podemos ainda fazer outra pergunta, que opõe Descartes e Hume a Reid: a propensão natural a crer que estou diante de um objeto exterior a mim – um copo com água – basta para que eu tenha certeza dessa realidade exterior?

É claro que podemos refletir e perceber que a *mera* experiência sensória não prova que há um objeto "por trás" da aparência, uma coisa – a coisa em si. A rigor, porém, na filosofia haackiana, a experiência sensória solitária é sempre um aspecto, um elemento da garantia de uma alegação. Nenhuma alegação se sustenta *só* pela experiência sensória pessoal; e nenhuma se sustenta *sem* experiência sensória, porque esta é, no fim das contas, a ancoragem do sistema de crenças (em sentido fuderentista).

O que pode dizer sobre essa questão, afinal, uma metafísica do plausível? Podemos aceitar que *ver um copo* não é prova de que *há um copo*, mas podemos também avançar e conceder que perceber a impenetrabilidade do copo, experimentar detalhes novos sobre o copo, conferir se seu amigo ao lado vê um copo, fazer previsões com base em propriedades do copo, contorná-lo, sintetizar vários desses elementos recolhidos pelos sentidos com o objetivo de determinar se esse conjunto corresponde ao que chamamos normalmente de "copo" – todos esses passos investigativos tornam gradativamente menos plausível a ideia de uma "coisa em si por trás da aparência", bem como a alegação de que não há um copo ali.

Uma metafísica do plausível não produz demonstrações *more geometrico* para a metafísica; mas tampouco a ciência natural é demonstrável desse modo, pois as evidências se ramificam e se entrelaçam, sem que tenhamos determinações cabais de axiomas e teoremas. Em outros termos, a metafísica será, tanto quanto a ciência natural, contínua em relação a outras investigações, como a de um mecânico de automóveis, a de um historiador ou a de um cozinheiro. O que haveria, então, de específico, no modo de investigar da metafísica? Os problemas de ordem metafísica são, tradicionalmente, aqueles ligados à determinação de conceitos gerais (*realidade*, *existência*, *ente*, *essência*, *matéria*, *mundo*, *unidade*), comumente infiltrados nas demais ciências (p.ex., um químico costuma se preocupar com as propriedades gerais da matéria; e a determinação dessas propriedades é uma tarefa da metafísica). A metafísica, em sentido haackiano, seria o esforço funderentista máximo, no sentido de buscar pelas concepções metafísicas mais consistentes com o falar e as práticas cotidianas, bem como com as ciências naturais, sem cristalizar alegações em nome de um dogmatismo reidiano. Apesar dessa recusa do dogmatismo, contudo, a metafísica do plausível nunca pode ser confundida com uma metafísica do necessário, na medida em que o corpo de crenças com o qual a metafísica se põe de acordo é alterável e, portanto, a metafísica também não precisará se concretizar num rol de verdades definitivas. Essa visão propõe para a filosofia uma investigação permanente, muito diversa do positivismo, que mortifica a metafísica.

Diferentemente das investigações cotidianas, banais, a metafísica persegue uma visão teórica consistente e integrada, não apenas a solução de um problema pontual, como a correção de um defeito de um aparelho de som. Diversamente das investigações das ciências naturais, a metafísica não procura por experimentos capazes de determinar fatos, ou mesmo por soluções teóricas capazes de explicar um conjunto restrito de fatos, mas reflete sobre as condições teóricas mais consistentes com a própria existência de fatos, leis e explicações. Além disso, a metafísica também precisa dar conta, p.ex., de um conceito geral de *realidade*, acomodável tanto aos entes e jargões propostos para solucionar problemas específicos

das ciências naturais (p.ex., as macromoléculas, as partículas subatômicas, a matéria escura), quanto dos entes dos quais se fala no cotidiano (cavalos, copos, frutas, instituições etc.).

Feito esse longo preâmbulo, agora podemos expor o realismo inocente de Haack.

O realismo inocente

Haack não esconde que seu realismo não é – e não pretende ser – novo: remonta a Duns Escoto, *via* Peirce. Como ela própria afirma, "*I can only hope it will suffice if – even if they aren't all new – the ideas I develop here are true*" (Haack, 2016, p. 33).

A proposta de seu realismo inocente nasce de discussões que ela trava com P. Strawson, W. v. Quine e R. Carnap. Embora haja mais alguns detalhes, o cerne do que defende Haack é: a) que a metafísica é uma empreitada substancial; b) que a velha questão nominalismo *versus* realismo permanece crucial.

É possível estabelecer uma cronologia dos escritos de Haack, especificamente concentrados sobre o tema do realismo inocente: *Reflections on Relativism* (1996); *Realism and Their Rivals* (2002); *Defending Science* (2003, c. 5-6); *Innocent Realism in a Pluralistic Universe: Response to Carlos Caorsi* (2007); por fim, o artigo de 2016, intitulado "*The World According to Innocent Realism: the One and the Many, the Real and the Imaginary, the Natural and the Social*", sobre o qual nos concentraremos, com o objetivo de expor o realismo inocente. Na verdade, as posições de Haack não se alteram significativamente ao longo desses artigos todos. O foco da discussão pode variar em cada escrito, mas a essência do "realismo inocente" já aparece no artigo de 1996. Há um refinamento das posições, principalmente em *Realism and Their Rivals*. A concepção gradualista – isto é, que é possível intensificar ou reduzir a independência constituinte do real (da qual ainda falaremos mais), de modo que a realidade possa ter graus – aparece apenas no artigo de 2016.

Antes de expor seu realismo inocente, podemos dizer Haack distingue várias formas de realismo, usando as teses opostas a cada uma delas:

(a) Realismo perceptual *versus* teoria representativa da percepção;
(b) Fisicalismo, dualismo, pluralismo, monismo neutro *versus* idealismo subjetivo;
(c) Tese da existência de verdades desconhecidas *versus* teorias da verificação ou da condição de asseribilidade;
(d) Realismo sobre universais *versus* nominalismo/conceptualismo;
(e) Realismo científico (que as sentenças teóricas são genuínas – verdadeiras ou falsas) *versus* instrumentalismo: e.1. meta da ciência é a verdade *versus* empirismo construtivo; e.2. entes das teorias científicas são reais *versus* formas radicais de construtivismo social;
(f) Realismo metafísico *versus* várias formas de relativismo metafísico (p.ex., relatividade conceitual de Putnam).

Em linhas gerais, o realismo inocente de Haack tem um alvo recorrente, que é o relativismo. Este teria duas formas básicas: a) relativismo antropológico, que é descritivo (recenseamento das várias formas de saber e de práticas em várias culturas); b) relativismo filosófico, que alega relatividade conceitual, isto é, que “x só faz sentido em relação a y”. Sobre o relativismo filosófico, Haack monta a Tabela 1 abaixo (2016, p. 38), aqui reproduzida, e que já aparece em *Reflections on Relativism*, de 1996. O que está na coluna da esquerda pode ser *relativo ao* que está na coluna da direita:

(1) Significado	(a) Linguagem
(2) Referência	(b) Esquema conceitual
(3) Verdade	(c) Teoria
(4) Comprometimento metafísico	(d) Paradigma científico
(5) Ontologia	(e) Versão, representação, descrição
(6) Realidade	(f) Cultura
(7) Valores epistêmicos	(g) Comunidade
(8) Valores morais	(h) Indivíduos
(9) Valores estéticos	

Fonte: Haack, 2016, p. 38.

As várias permutações da tabela (1a, 3e etc) resultariam em posições filosóficas, das quais Haack fornece alguns exemplos: 3a (verdade relativa à linguagem) seria a posição de Tarski; 3g (verdade é o que permanece após todas as objeções) seria o relativismo de Richard Rorty; 2c seria defendido por Quine (na teoria, estão as variáveis ligadas, que se referem ao que há); 4c seria a tese de B. Lee Whorf; 5b/5a seria a relatividade conceitual de Putnam; 6e seria o irrealismo pluralístico de Goodman; 7g seria defendido por David Annis e o já mencionado Rorty; 7d seria a tese de Kuhn.

A intenção de Haack com a tabela não é a mera catalogação, mas a) a avaliação da veracidade das teses e b) peneirar intuições realistas genuínas para separá-las dos exageros e das teses desnecessárias. Em *Evidence and Inquiry* (c. 5), ela desenvolve seu "realismo perceptual", por exemplo, que se opõe aos relativismos epistemológicos. Seu foco será, no artigo de 2016, no desenvolvimento do "realismo inocente", uma proposta que se contrapõe à relatividade conceitual de Putnam e ao irrealismo pluralístico de Goodman.

O realismo inocente alega, primeiramente, que *há um mundo* povoado. Nas palavras de L. Carroll, um mundo cheio de "sapatos e navios; e cera para selar; e repolhos e reis" (Carroll *apud* Haack, 2016, p. 33); ou, nos termos de Quine, "cada coisa (*everything*)" (Quine *apud* Haack, 2016, p. 41). Além dessa heterogeneidade, o mundo também seria

integrado. Ele é um *universo pluralístico*: um sintagma que Haack (2016, p. 41) chama de *Janus-faced*, isto é, “com o rosto de Jano”. A palavra “universo” tem a “face” voltada para a unidade, enquanto o termo “pluralístico” tem a “face” voltada para a multiplicidade. Pelo menos desde Platão, não é simples harmonizar o um e o múltiplo. Não basta dizer que são integrados, que a multiplicidade é integrada numa unidade – a tarefa da ciência natural é, de certo modo, explicar os caminhos dessa integração. Por outro lado, também não é uma ideia absurda, porque todos já experimentamos totalidades de partes integradas, como relógios ou organismos; ou seja, a experiência cotidiana não refuta essa possibilidade.

Em todo caso, Haack (2016, p. 41) reconhece que o esboço teórico acima ainda se parece com “cartões-postais de brincadeira como ‘a visão a partir de Nova Iorque’ – em que Manhattan aparece grande, regiões centrais estão esboçadamente marcadas como ‘partes ignoradas’ e a Califórnia é só uma fatiazinha na ponta esquerda”. Será preciso desenvolver essas intuições iniciais.

Esse desenvolvimento começa pelos significados de *um* e de *real*. Quanto ao *um*, Haack afirma que “não há mais de um” quer dizer que não há um mundo do ser e um mundo do devir, por exemplo, ou um mundo físico e outro espiritual. Ela aproveita para criticar a teoria dos três mundos de Popper (1972) (físico, mental e objetos abstratos): embora tolerável como uma “maneira chique” (*fancy way*) de dizer que o mundo real inclui todas essas coisas, a proposta não ajudaria nas questões mais difíceis sobre heterogeneidade e integração. Também a pletora de mundos possíveis dos metafísicos modais só vale se for um modo figurativo de dizer que o mundo real poderia ser diferente, mas é rejeitada se tomada ao pé da letra. Em outros termos, a postulação de *um só mundo* atua contra todo tipo de dualismo e ecoa Peirce e a sua rejeição de toda metafísica que deixe “pedaços de ser sem relação” – e, portanto, uma não-explicabilidade inultrapassável.

Dizer que o mundo é *um* consiste, portanto, em insistir que o mundo é integrado, unificado, contínuo. Mas não se trata de *reducionismo*. No caso, a integração é o resultado de reconhecer: a) que os artefatos são, ao menos

em parte, constrangidos pelas propriedades físicas (não dá para para fazer uma máquina de escrever funcional com manteiga, nem um travesseiro confortável de latão); b) que nossas crenças, esperanças, desejos e medos são *realizados em* estados fisiológicos de nosso sistema nervoso – ainda que não *redutíveis* a eles. A unidade é, portanto, um semi-postulado: por um lado, ela é a opção última pela explicabilidade; por outro, ela se relaciona com a experiência cotidiana, com os fatos sobre os artefatos.

Quanto ao conceito de *real*, Haack argumenta que não basta dizer que é algo "independente de nós", pois há artefatos; também não é algo "independente da mente", porque há coisas mentais. Antes de tudo, o "real" opõe-se ao "fictício, inventado, imaginário". Ela toma a definição para "real" de Peirce: "*The real is that which is not whatever we happen to think it, but is unaffected by what we may think of it*" (*CP* 8.12, *W* 2.467)[6].

Haack informa que, todavia, mais para o fim da vida, Peirce faz uma "virada pragmática" nesse conceito, dizendo que o real é o objeto da *opinião final* a partir da qual ele define "verdade". Mas ela não segue esse passo (cf. nota 59, p. 43). Em suma, o "real" é o que é independente do que "você ou eu ou qualquer um pensa sobre aquilo" (Haack, 2016, p. 43).

Depois, ela escreve um parágrafo para explicar por que dizer que realmente há reais personagens de ficção (nas obras em que estão descritos) não é o mesmo que dizer que os personagens de ficção são reais (uma contradição em termos). De certo modo, Haack concorda com Meinong (alvo de Russell e Quine), que teria dito: "há objetos sobre os quais é verdadeiro [dizer] que não há tais objetos" (1904). Ela interpreta isto como objetos *do pensamento* que não são coisas reais.

Mas a ficcionalidade vem em graus, não é categórica, para Haack – e aqui é introduzido um *gradualismo* entre real e fictício. Alguns romances incluem lugares reais, pessoas reais (às vezes, sem precisão histórica). A ficção deve nascer justamente da prática de narrar eventos e da tendência de floreá-los (*embroidering*), aliás, as histórias de pescador (*fish stories*). O problema é que, nesse caso, também a realidade vem em

[6] Ver também *CP* 5.405, *W* 3: 271.

graus. Isso representaria uma *reductio ad absurdum* da concepção de realidade, isto é, haveria um ponto em que a coisa seria real e irreal ao mesmo tempo? Vejamos.

Em nota, ela alega que essa “concepção gradualista da realidade” é nova, mas prefigurada no seu endosso do princípio regulatório do *sinequismo*, de Peirce, o que ela faz explicitamente em *Not Cynicism but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism* (2005). O exemplo de gradualismo é o da lenda do Rei Arthur e os Cavaleiros da Távola Redonda. Até onde se sabe, houve um chefe britânico que, após a saída dos romanos da Bretanha para expulsar os bárbaros, juntou tribos para repelir invasores do norte da Germânia. Mas, como nas histórias de pescador, acrescentaram-se cavaleiros lendários, uma espada mágica e coisas do tipo. Então, Haack reformula a definição anterior de “real”: “*X is* more fully *real, the more independent it is of what you or I or anyone believes about it*” (Haack, 2016, p. 45, grifo da autora).

O problema mencionado acima, da *reductio ad absurdum*, que parece permanecer, no caso, é que o fictício parece poder mesclar-se ao real e, portanto, a própria separação entre real e fictício ficaria embaçada no seio do pensamento – e o conceito de *real* se tornaria, ao menos em parte, *dependente* do pensamento. Mas isso seria a introdução de uma confusão: embora a investigação resulte em pensamentos capazes de separar o real e o fictício, não é a mera operação do pensamento que, arbitrariamente, faz a separação. A captação do real e a determinação da linha entre o real e o fictício numa história de pescador é o resultado de investigação, de um esforço de se deixar constranger pelo independente (real), em vez de fabular. O gradualismo não postula a impossibilidade *em princípio* de descontinuar real e fictício, mas apenas a dificuldade de fato, de tal modo que é possível reconhecer, sem contradição, que a nossa capacidade de fabular não se restringe à concepção de entes totalmente fictícios, mas também atua ao conceber descrições fantasiosas para entes reais que, por isso, podem ser conceitualizados em termos semifictícios.

Haack procura distinguir entre seu realismo e o de Putnam (“realismo metafísico”). Nos termos de Putnam, o real é “totalidade fixa de objetos

independentes da mente [*mind-independent]*"; Haack descartou essa ideia de *mind-independent* quando incluiu os estados mentais. Outro elemento distintivo é o fato de que ela não propõe um vocabulário determinado de *Verdadeiras Descrições de Tudo*, que seria capaz de descrever a tal totalidade real. Para ela, é possível fazer várias descrições verdadeiras do mundo, em muitos vocabulários (nem sempre mutuamente traduzíveis).

Um resultado importante do realismo inocente é que ele rejeita o que Haack chama de "idealismo linguístico mágico", pelo qual a Ursa Maior ou o Oceano Pacífico só vêm a existir quando os nomeamos (ou quando os conceitualizamos). Para Haack, a massa de água do Pacífico estaria lá, quer nomeássemos só uma parte dela ("Grande Água Cinza"), quer não houvesse humanos ou linguagem para dar-lhe nome. Como ela explica, antes de existir o inglês, não existia a sentença "há muitas ilhas no Pacífico" – logo, não fazia sentido dizer que ela era verdadeira; ainda assim, *havia* muitas ilhas no Pacífico.

Qual o cerne do "realismo inocente"? Em suma, é um *realismo gradualista monista*, que acomoda os objetos admitidos pelo senso comum (daí a "inocência"), nos termos seguintes: a) que há um só mundo, constituído de uma pluralidade integrada (monismo); b) que um objeto é *real* quando independe do que *qualquer um* pense sobre ele (realismo); c) que um objeto pode ser *mais ou menos* real, a depender do quanto do que sabemos dele seja independente do que qualquer um de nós pense dele (gradualismo).

Esse conceito mais geral pode ser aplicado, por exemplo, à filosofia das ciências naturais. Embora o desenvolvimento dessas aplicações não seja nosso objetivo agora, podemos observar que o *realismo científico* se opõe a várias formas de antirrealismo, como o instrumentalismo (Mach, p.ex.), o empirismo construtivo (Bas C. van Fraassen, p.ex.) ou formas radicalmente irrealistas de construtivismo social (Bloor, p.ex.). Na verdade, Haack argumenta que as teorias científicas seriam *normalmente* verdadeiras ou falsas – isto é, nem sempre temos de decidir por um dos valores de verdade. Em nota, Haack explica que uma teoria sobre o flogisto, que não existe, pode ser razoavelmente defendida como nem verdadeira, nem falsa. Ciência é, para ela (como fica claro em

Defending Science), um tipo de investigação, não um conjunto de teses. A investigação teria uma finalidade: encontrar *a resposta – a verdadeira* – para uma questão. Isso se opõe ao velho instrumentalismo (Mach), para o qual teorias são apenas ferramentas, tão “verdadeiras” quanto um computador ou um ábaco. Também se opõe ao empirismo construtivo, para o qual as teorias *podem ser* verdadeiras, mas que o objetivo da ciência não seria a verdade, mas a adequação empírica (Van Fraassen, 1980). Ela argumenta contra essas teorias em *Defending Science* (2003, p. 137-139).

Ela se concentra, em seguida, justamente no “explanatório”. Ela argumenta que o *explanans* deve conter generalidades (para explicar o possível, “não só o que *vai* acontecer, mas o que *aconteceria* se...”, [p. 48]). Isso a leva à necessidade de identificar *tipos reais* – e isso nos traz de volta à discussão metafísica. Esses tipos não implicam, para ela, a existência de tipos abstratos, no sentido que ela chama – junto de Peirce – de “nominalismo platônico” (‘nominalismo’ porque, para o platonismo, as ideias são indivíduos). Quer dizer apenas que cavalos *realmente* se parecem, independentemente de como pensamos que eles sejam; daí o realismo. E ela não quer dizer que eles se pareçam *em tudo*. Haack (2016, p. 48, grifos meus) finaliza o parágrafo sobre essa questão dos tipos assim:

> *In short, my claim is not that scientific explanation is possible only* if nature is uniform – *whatever exactly that might mean; but that it is possible only if there are* uniformities in nature.

A diferença explicitada acima é sutil, mas metafisicamente relevante: alegar que *há uniformidades na natureza* é falar de padrões detectáveis; mas *a natureza é uniforme* é uma sentença com compromissos metafísicos muito mais ambiciosos, porque pode querer dizer, por exemplo, que a própria natureza não deixa espaço para o caótico, que ela é em si mesma toda ordenada, governada por leis etc. Para exemplificar, podemos imaginar um espaço abstrato cheio de partículas em movimento aparentemente caótico. Em seguida, detectamos que uma delas se movimenta regularmente e descrevemos matematicamente esse

movimento. Com isso, podemos afirmar que *há uniformidade* ali, em meio ao aparente caos; mas não estamos autorizados a inferir (ou a pressupor) que *todas as demais partículas* também têm um movimento regular a ser conhecido (nem que haja mais alguma com movimento regular). Nem por isso precisamos desistir da busca pelo algoritmo. Diferentemente do que Kant afirma, não é necessário *pressupor* que há leis antes de as encontrar.

A tese de Haack remonta à oposição entre *agapismo* e *tychismo*, de Peirce, que ela própria explica no já referido artigo de 2008, sobre Kant, Peirce e a metafísica. O agapismo (relativo a *αγάπη*, que pode ser traduzido por "amor" ou "afinidade") refere-se aos padrões que, gradativamente, formam-se do caos primordial. Mas esses padrões não eliminam inteiramente o acaso, de modo que há resquícios de *τύχη* ("acaso"), daí o termo *tychismo*. Portanto, Peirce não elimina a possibilidade do acaso apenas porque ele não é acomodável à razão, mas entende que ele pode existir, como resquício de uma cosmologia evolutiva. Haack não vai tão longe a ponto de determinar um princípio evolutivo governando um processo cosmológico, mas afirma a existência de uniformidades sem negar a possibilidade do caos.

Observe-se, ainda, que o *vocabulário* sobre os tipos *não necessariamente* capta tipos reais; o vocabulário mais preciso é uma conquista investigativa, não um *dado*. Ela não entende as variações de significado como um problema para a racionalidade da ciência, porém: ao contrário, as variações contribuem para a racionalidade.

Haack procura se afastar também do que chama de "estilo imperialista de realismo científico", que nega realidade para o que não seja uma entidade física fundamental (como átomos). Ela pergunta: "há *realmente* peças de mobília, livros, árvores etc? Ou só moléculas, átomos e tal?" (Haack, 2016, p. 49). Para ela, isso é uma falsa dicotomia. A mobília é constituída de sofá, cadeiras; um baralho consiste em 52 cartas; árvores consistem em átomos etc. Mas, se o senso comum diz que a mesa é sólida, a física não diria o inverso (que é cheio de espaços)? Não, porque as moléculas constituem uma superfície sólida, sem buracos *visíveis*. É interessante enxergar essa redução aos constituintes fundamentais da

matéria como uma maneira de chocar o senso comum, mas sem fazer uma crítica substancial às realidades admitidas pelo senso comum. Dizer que uma mesa não é nada mais que átomos cheios de vazios – e que, *portanto*, não há mesas – é como dizer que bolos nada mais são que ovos e farinha – e que, *portanto*, não há bolos. Do fato de que coisas são constituídas de outras não se segue que as coisas constituídas não existam – uma sinfonia não é só um monte de notas.

Haack ainda faz observações sobre a relação entre o realismo inocente e objetos das ciências sociais. O desafio inicial, no caso das instituições, papéis ou regras, é que elas dependem em parte do que as pessoas na sociedade pensam sobre elas. Uma moeda é viável se as pessoas *acreditam* que ela é viável. Isso ameaça a realidade do social, segundo as definições de *real* dadas acima? Para ela, não: essas realidades não são inteiramente independentes das crenças de *todos* nelas, mas são independentes das crenças de cada indivíduo. Não podemos fazer dinheiro no quintal, ainda que acreditemos que aqueles pedaços de papel sejam moeda. Instituições não são reais *como rochas* (que existem sem humanos); mas são independentes do que *qualquer um* pensa sobre elas – o que é coerente com a definição de *real*.

Assim, Haack pode distinguir entre o *brutalmente* real – o que é independente de crença – e o que é real-mas-socialmente-construído, que depende da crença de um grupo de pessoas (e não de indivíduos isolados)[7]. Nesse caso, diferentemente do gradualismo entre real e fictício, institui-se um gradualismo *interno* à concepção do próprio real: haveria uma realidade totalmente independente de crença e uma realidade parcialmente independente de crença, porque independente apenas da crença de cada indivíduo, mas dependente da crença de um grupo deles.

[7] Ela toma o adjetivo “bruto” de Searle, como fica evidente em *Realism and Their Rivals*: as instituições sociais seriam, para Searle, “menos brutas que os objetos naturais” (Haack, 2002, p. 81).

Algumas questões para o realismo inocente – e algumas soluções

Nesta seção, pretendo explorar, a partir das premissas adotadas por Haack, nuances do conceito de *fictício*, mostrando: a) que ele não se opõe completamente ao conceito de *real*; b) como ele se opõe aos conceitos de *natural* e *existente*. Depois, procurarei fornecer uma teoria do objeto que é, segundo creio, funderentista no sentido haackiano, embora implique alguma revisão do realismo inocente.

Sobre a distinção entre real e fictício

Se há "*phenomena within our own minds, dependent on our thought, which are at the same time real*", para Peirce e, presume-se, também para Haack, por que artefatos mentais não são reais? Um personagem como Dorian Gray é um artefato mental e, aparentemente, completamente irreal para o "realismo inocente". É provável que Haack concordaria que *o Dorian Gray* seja algo totalmente fictício, ao contrário de *o Rei Arthur*, que ela julga ser fictício apenas em parte. Agora, vamos tentar estabelecer algumas distinções que não estão explícitas no realismo de Haack, em busca de um conceito mais claro de *personagem fictício*[8].

No realismo gradualista monista de Haack, a essência do real é dada por um conceito modulável de *independência*[9]. Por que "modulável"? Porque pode sofrer variações de intensidade, o que resulta no fato de que

[8] Que haja algo de incompleto e mal delimitado no conceito haackiano de *real* enquanto oposto ao *fictício* é um juízo que também fizeram Göhner *et al*., em *How Innocent Is Innocent Realism?* (2016). Haack procura responder aos autores, mas nem eles nem Haack tocam nas distinções que faremos aqui. Como as críticas de Göhner *et al*. e a resposta de Haack vão para caminhos que não nos parecem relevantes aqui, limitamo-nos a mencioná-las apenas quando for importante e conveniente.

[9] Embora não venhamos a fazer uma tabela como a de *relative to*, este desenvolvimento vai ao encontro da seguinte observação de Haack (2016, p. 54): "*complicated as this has been, many details remain to be worked out: e.g., whether the 'independent' in my characterization of realism, like the 'relative to' in my characterization of relativism, has more than one sense* […]".

há coisas dependentes e, ao mesmo tempo, reais, bem como coisas independentes e, não obstante, tratadas como fictícias. Um artefato material, como um pregador de roupa, depende de ter sido projetado e fabricado por alguém, ainda assim, é real. Já um personagem como Dorian Gray é, de certo modo, independente do que se pensa sobre ele. Oscar Wilde institui Dorian Gray – um personagem fictício, como sabemos. Mas, embora Wilde pudesse o ter criado com o atributo “feio”, não está no poder de mais ninguém negar que Dorian seja bonito. Uma sentença como “Dorian Gray é belo” aplica-se ao personagem fictício de um modo independente do que eu ou qualquer um possa pensar dele – isto é, quem pensa que Dorian Gray não é belo está errado, pois não conhece o personagem.

Talvez pudéssemos dizer que a instituição por O. Wilde seja a chave da ficcionalidade de Gray; mas não se vê por que essa dependência de uma instituição não seja análoga ao caso do papel-moeda, que também é instituído – e aceito. É verdade que não temos o poder de dizer que uma folha sulfite numerada valha como dólar, mas Dorian Gray poderia ser alterado por mim? Sim, Dorian Gray pode ser alterado por mim, mas tanto quanto pode ser alterado o Rei Arthur – que é, como diz Haack, em parte real, em parte ficcional. É verdade que a realidade do Rei Arthur é dada por acontecimentos históricos que, muitas vezes, ignoramos; e esses acontecimentos são independentes em sentido forte. Personagens fictícios têm, contudo, características que funcionam como uma essência, um núcleo de propriedades cuja alteração implica descaracterização – em outros termos, posso recriar Dorian Gray, mas, se meu personagem alterado fosse feio, talvez fosse o caso de começar a tratá-lo apenas como um homônimo, não mais *o Dorian*.

É claro que podemos insistir que *não há um Dorian Gray*. Que *Dorian Gray não é real* – o que é, a depender do sentido que atribuirmos ao termo “real”, óbvio. Mas, segundo a definição de Haack, ele é, ao menos em parte, real, porque tem características que ninguém entre nós controla. Voltemos, então, à definição gradualista de *real*, citada anteriormente: “*X is*

more fully *real, the more independent it is of what you or I or anyone believes about it*" (Haack, 2016, p. 45, grifos da autora).

A primeira pergunta que poderíamos fazer sobre essa definição é qual o conjunto adequado de substituendos para *x*. Dado que a) não há uma delimitação de um conjunto *universo* (a não ser delimitações vagas como "tudo o que é" ou "os objetos que povoam o mundo"), e b) até mesmo coisas mentais são aceitáveis como substituendos, então c) não podemos rejeitar Dorian Gray como argumento dessa função "x é mais completamente real etc.". Afinal, Haack mesmo admite que *há personagens ficcionais* – e Dorian Gray é um deles.

A segunda questão – que se relaciona com a primeira, mas não é idêntica a ela – é: ainda que possamos pôr Dorian Gray como sujeito, há alguma ordem para avaliar o quanto ele é independente do que acreditamos, no sentido de haver certo primado da existência em relação à essência – ou, em termos mais contemporâneos, certo primado da independência do objeto em relação à independência de suas propriedades? Nesse sentido, poderíamos pensar que, antes de avaliar a independência das propriedades, deveríamos avaliar a independência do objeto: por exemplo, que o Rei Arthur só seria parcialmente real porque, antes de avaliarmos o que é verdade sobre ele, determinamos se *ele próprio* é algo, independente de instituição ou do que acreditamos sobre ele. Mas o modo como Haack argumenta dá a entender que não há esse tipo de precedência da existência: o dinheiro, por exemplo, não é anterior à instituição de suas propriedades, mas é considerado real, porque suas propriedades são independentes do que "você, eu ou qualquer um acredita". O *objeto* independente é, no caso da moeda, um *pedaço de papel*; não a moeda. Torna-se moeda porque é instituído como tal – e todos acreditam nisso. De modo semelhante, um ser humano pode ser, independentemente do que eu, você ou qualquer um acredite, um organismo, com tais e tais propriedades biológicas – mas ele só se torna um *homem honrado*, por exemplo, porque um grupo passa a acreditar nisso. Há homens e mulheres honrados, mas a coisa independente de crença não é um *homem honrado* – e, a rigor, nem mesmo um *homem*, já que podemos pensar em transgeneridade e, portanto,

na realidade *social* da coisa “homem”. Em suma, no caso do dinheiro, a realidade é dada pela impossibilidade de que *indivíduos* instituam novas propriedades à coisa, ainda que as propriedades sejam dadas pelo *grupo*. De qualquer modo, o caso do dinheiro mostra que não há precedência alguma do objeto, porque a realidade pode se restringir às propriedades, sem que a coisa tenha naturalmente aquelas propriedades (o dinheiro poderia ser sal ou ouro, em vez de papel).

Todo esse desenvolvimento sobre a moeda quer dizer que o “você, eu ou qualquer um” se refere a indivíduos, não a grupos, que podem convencionar novas realidades. Isso nos leva à terceira pergunta possível: o que conta como indivíduo relevante? Por exemplo, é claro que Dorian Gray e suas propriedades *dependeram*, em última análise, do que Oscar Wilde determinou sobre ele. Mas há certas características do personagem que não dependem *mais* do que “você, eu ou qualquer um” pensa sobre ele. De modo análogo, é claro que a instituição da moeda é resultado da decisão de um grupo restrito, que se espalha para o restante da sociedade. Mas, uma vez instituída a coisa, por que seria relevante, para o conceito de *real*, se ela foi instituída por um indivíduo ou por uma assembleia?

No caso do Rei Arthur, os elementos ficcionais são instituídos *por alguém*; por não corresponderem à realidade, isto é, ao que o rei era, independentemente do que disseram sobre ele, esses elementos são chamados de “fictícios”. No caso, poderíamos dizer que há o que é real para o Rei Arthur que foi, e o que é fictício para o Rei Arthur que foi; mas também poderíamos dizer que há um Rei Arthur fictício (ou até vários deles, como sugerem Göhner *et al*., 2016) que tem tais propriedades reais, porque, independentemente do que “você, eu ou qualquer um pense”, pelo menos em algumas histórias, o personagem realmente foi um rei e liderou os cavaleiros da Távola Redonda. Em outras palavras, separamos dois (ou mais) reis: o real, com propriedades fictícias; o fictício, com propriedades reais. Em ambos os casos, o que governa o *real* é a independência em relação ao que cada um pensa da coisa. A diferença em relação a Dorian Gray é que, nesse caso, não haveria dois, mas apenas um, fictício, mas com propriedades reais.

Mas isso nos leva a uma quarta pergunta possível sobre a definição, que, embora não pareça em si mesma ambígua, não é impossível que estejamos raciocinando, de fato, a partir de uma dubiedade. Poderíamos entender "o que é independente" como "o que é independentemente"? Se usamos o adjetivo *independente*, qualificamos a coisa: pensar que ela é independente do que qualquer um pensa é, como temos interpretado, excluí-la do arbítrio, da livre instituição. Se usarmos o advérbio *independentemente*, ele se conecta ao verbo "ser", falamos do modo de ser da coisa: que ela é, não importa *se alguma vez* alguém tenha chegado a pensar nela ou *o que* qualquer um venha a pensar sobre ela. O que Haack chama de *brutally real* é próximo do que é, *independentemente*; o que ela chama de *real-but-socially-constructed* é *independente* da crença de algum indivíduo; mas não é, independentemente. E o real gradual quer dizer que houve um Rei Arthur, independentemente *do fato de que* alguém pensou nele ou *do que* qualquer um pensa dele, apesar de haver também elementos ficcionais atribuídos ao Rei. Mas, como tais, essas características ficcionais também são independentes do que qualquer um pensa delas, já que estão instituídas; mas não são, independentemente do que qualquer um alguma vez pensou delas, porque têm origem na imaginação.

Em um artigo de resposta a críticos (aqueles já mencionados, Göhner *et al*., 2016), Haack (2016, p. 170) chega a dizer que o fictício se define pela *origem*, não pelo *conteúdo*. Essa tentativa de esclarecimento é consistente com a nossa intuição de que o conteúdo de algo fictício – isto é, certas propriedades de entes fictícios – pode ser considerado real. Mas, se o fictício se define mais pela origem do que pelo conteúdo (Haack quer dizer que o fictício é *inventado* por alguém), o fictício não se opõe ao real entendido de qualquer modo que seja. O fictício será uma forma de artificialidade (e, nesse sentido, opõe-se ao *natural*) que pertence ao universo das coisas mentais (quando imaginado). Pensado assim, o fictício seria tão real quanto um cortador de grama ou como a instituição do casamento, já que estas coisas também são inventadas. Ou, poderíamos dizer, nos termos de Haack, que o fictício tem certa oposição ao *brutalmente real*, que é, independentemente *do que* qualquer um alguma

vez tenha pensado sobre ele ou *se* alguma vez alguém tenha pensado nele; mas não a *qualquer real*, porque o conceito de *real* como independente do que qualquer indivíduo pensa admite fictícios com propriedades reais (Dorian Gray). E, se o fictício se define mais pela origem do que pelo conteúdo, instituições como o dinheiro ou o casamento são *ficta*, porque são invenções humanas, mas, ao mesmo tempo, são realidades sociais, porque suas propriedades são independentes do que qualquer indivíduo acredite que elas sejam.

Esse resultado parece contrariar a afirmação de Haack, que alega haver personagens fictícios, mas não que personagens fictícios sejam reais. Mas isso é verdade apenas se considerarmos o sentido mais forte de “real”, ou seja, o que é *brutalmente real*. Se algo pode ser inventado, mas ter propriedades reais, então os personagens fictícios também têm propriedades reais. Certo, as propriedades “reais” também são inventadas, mas elas se tornam, ao mesmo tempo, independentes do que qualquer indivíduo possa acreditar – p.ex., Dorian Gray não é feio. Em outras palavras, ser independente do que qualquer indivíduo acredita *não contradiz* a possibilidade de ser inventado, de ter origem na imaginação. Portanto, é verdade que *há personagens fictícios* e é verdade, também, que *personagens fictícios são reais*, no sentido de que têm propriedades reais.

Mas como distinguir, do ponto de vista ontológico, uma realidade social, como o casamento, e um personagem fictício, como Dorian Gray? Se pudermos retomar as intuições de Peirce (talvez mais que as de Haack, neste ponto) e distinguirmos *realidade* e *existência* como, respectivamente, “*A certain kind of non-dependence upon thought, and so is a cognitionary character*” e “*Reaction with the environment, and so is a dynamic character*” (CP 5.503), então parece correto dizer que Dorian Gray não existe, embora possa ter propriedades reais, e o casamento existe e tem propriedades reais, ainda que possa ter origem que o caracterize como fictício, de certo modo. Pois, se existir envolve *reação com o ambiente* e ter *caráter dinâmico*, então certas realidades sociais reagem e são dinâmicas, enquanto Dorian Gray não, ainda que suas propriedades tenham *certa independência do pensamento* e tenham *caráter cognitivo*. Se, por

um lado, o dinheiro altera o seu valor de acordo com as ações das pessoas, nada pode acontecer com Dorian Gray, ninguém pode machucá-lo ou comprá-lo – Dorian não *reage com o ambiente*. De modo análogo, um artefato como um cortador de grama é constrangido pelo ambiente, reage com ele, tem propriedades físicas e efeitos práticos, ao contrário de Dorian Gray ou Aquiles. O que não quer dizer, claro, que a literatura não possa ter impacto na vida das pessoas, ainda que seus personagens não reajam a qualquer força física ou ação social.

O que temos dito acerca dos personagens fictícios – o fato de que podem ter propriedades reais – é o motivo pelo qual há investigações sobre literatura, aliás. Se há cadeiras de literatura em universidades, se há literatos, se há mitos a descrever, tudo isso só é possível porque esses indivíduos – os beletristas, os críticos etc. – não são livres para instituir novas propriedades para cada personagem, para cada cenário, para cada enredo e assim por diante. A realidade da literatura evidentemente não está na simples materialidade dos livros, mas no universo imaginário criado pelos autores, que é independente do que qualquer um possa acreditar que ele é. Qualquer teorização sobre esse universo terá de se ancorar na sua realidade, o que pode até ser interpretado nos termos do funderentismo haackiano.

Para sumarizar, podemos listar em que sentidos um personagem fictício pode se opor a outros conceitos, como real, natural ou existente.

Com relação ao conceito de *real*, personagens fictícios opõem-se radicalmente apenas ao que é, independentemente *do que* qualquer um alguma vez tenha pensado sobre aquilo ou *se* alguém jamais pensou naquilo. Em outros termos, opõem-se ao que Haack chama de *brutalmente real*, mas não ao conceito estendido de *real*. É por isso que o Rei Arthur pode ser *parcialmente real*: porque há um Rei Arthur *brutalmente real*, que recebe propriedades fictícias que, como tais, têm realidade própria, embora não correspondentes ao rei brutalmente real.

Com relação ao conceito de *natural*, o personagem fictício opõe-se como um tipo de artificialidade, porque ele é inventado por homens; é algo, além de fictício, *factício* (lembremos das ideias *factícias*, de Descartes). E o personagem fictício é um *tipo* de artificialidade, porque ele

tem uma artificialidade diversa daquela de um artefato material, como um livro de literatura, ou daquela de um artefato social, como o papel-moeda.

Com relação ao conceito de *existente* (em sentido peirceano), o personagem fictício não pode reagir a nada dinâmico, isto é, não reage com o meio, nos termos de Peirce – logo, não é *existente*.

Sobre o debate entre Haack e o que ela chama de “idealismo linguístico mágico”

Num artigo de 1996, chamado “*Reflections on Relativism*”, já mencionado quando apresentamos a tabela com as relações relativistas, Haack combate uma tese que ela atribui a Putnam (ela prefere chamar de “tese de Putnam*”, já que o próprio Putnam teria mudado de ideia algumas vezes) e chama de “relatividade conceitual”. Basicamente, contra o realismo metafísico, o relativismo cultural e o irrealismo de Goodman, Putnam* sustentaria que: a) há um mundo real (contra Goodman); b) esse mundo *não consiste* numa totalidade fixa de objetos (contra o realismo metafísico); c) só faz sentido falar em objetos relativamente ao vocabulário, aos esquemas conceituais; d) as verdades são as descrições que justificadamente aceitamos, em circunstâncias epistêmicas ideais (contra o relativismo cultural, embora esta oposição seja mais discutível) (Haack, 1996, p. 301).

Haack (1996, p. 301) questiona o significado dessa tese de Putnam*. Afinal, se só faz sentido falar em objetos relativamente a esquemas conceituais e vocabulários, então, relativamente ao esquema C_1, há rochas, mas relativamente ao esquema C_2, não há rochas? Para Haack, a proposta de Putnam* parece oscilar (daí o título do artigo) entre uma “tautologia momentosa” – que ninguém pode descrever o mundo sem o descrever – e uma “contradição sedutora” – que descrições incompatíveis para o mundo podem ser ambas verdadeiras.

Contra o que Haack chama de “idealismo linguístico mágico”, isto é, a tese de que “*We brought the Big Dipper, or the Pacific Ocean, into*

being when we named them" (Haack, 2016, p. 45)[10], mas também contra Putnam*, ela afirma que o realismo inocente sustenta que *há objetos*, independentemente de descrição ou conceitualização. Para que as nossas observações, que virão em seguida, sejam mais precisamente direcionadas, citemos um trecho da própria Susan:

> *To be sure, we could have named that collection of stars differently, or collected a different bunch of stars together, and we could have called the Pacific Ocean by another name, or named that part of the ocean in which our tribe fishes the "Great Grey Water", etc., etc.; but those stars, and that body of water, were there anyway, and would have been there even if there had never been human beings or human languages. And, to be sure, before there was such a thing as the English language, the sentence "there are many islands in the Pacific Ocean" didn't exist, and so wasn't true; nonetheless, long before there was an English language as we know it, there were many islands in the Pacific Ocean* (Haack, 2016, p. 45).

É óbvio que o mero ato de nomear não é criador, a menos que estejamos falando do Deus do *Gênesis* e seu *fiat lux*. Também é claro que podemos dar nomes diferentes às mesmas coisas. Mas a nomeação criadora é o que Haack chama de "idealismo linguístico mágico". O "relativismo conceitual" de Putnam* parece mais respeitável, mas, em última análise, os argumentos de Haack contra Putnam* são os mesmos da citação acima: há estrelas e rochas, independentemente de descrição ou conceituação. Em suma, o realismo inocente insiste que há objetos, não importa se eles têm nomes, se são descritos ou se são conceitualizados.

Mas há questionamentos plausíveis a fazer para essa reafirmação do senso comum feita pelo realismo inocente. É possível que nossos questionamentos puxem o cabo de guerra para o lado do "relativismo conceitual" de algum Putnam*, pois Haack alega que uma das teses desse

[10] Em nota, ela atribui essa tese – ou algo semelhante – a Goodman e à dupla Bruno Latour e Steve Woolgar.

relativismo conceitual seria a de que só faz sentido falar em objetos a partir de descrições ou esquemas conceituais. Em todo caso, o que não parece filosoficamente satisfatória é a afirmação comum-sensista de Haack, de que há estrelas ou ilhas, sejam quais forem os conceitos que tenhamos das coisas. Por outro lado, pode ser que não seja necessário sustentar um *relativismo* conceitual (isto é, que objetos são *totalmente* relativos a conceitos e que *não há meios* de julgar se os conceitos são melhores ou piores), ainda que aceitemos *certa relatividade* conceitual, em termos que, espero, ficarão claros adiante.

Se tomarmos as ilhas do Pacífico, alguém, de alguma tribo ancestral, poderia dar ao *conjunto* um nome qualquer, sem distinguir as ilhas. A propósito, suponhamos que esse alguém nunca tenha feito distinções claras entre uma ilha, um continente ou uma península. Ao mesmo tempo, suponhamos que esse indivíduo só conheça uma parte do oceano e nomeie aquela parte. É claro que essa pessoa não tem os conceitos de *ilha* ou de *Oceano Pacífico*. Mas ela faz uma descrição verdadeira do que sabe: essa coisa (o conjunto de ilhas, o arquipélago entendido como bloco indiferenciado) está naquela outra (a parte conhecida do Pacífico). O realismo defendido por Haack alega que a coisa correspondente ao nome “ilha” existe independentemente do conceito; a posição oposta e mais radical (“idealismo linguístico mágico”) diz que a coisa correspondente ao nome – as ilhas, no caso – não está dada independentemente do ato de nomear.

Se revisássemos esse idealismo meramente linguístico do *fiat lux* com base num idealismo conceitual, talvez encontrássemos uma posição mais plausível: o nome “ilha” pode ou não ser dado para uma coisa, mas essa coisa se torna mais ou menos concreta na medida da riqueza do conceito que temos dela. Afinal, o que é essa coisa sem qualquer conceito? A coisa sem qualquer conceito seria um ponto indiferenciado, uma indeterminação – *não* uma ilha; *não* uma estrela. Que são estrelas? Aqueles objetos lá, vistos no céu à noite, podemos responder. Mas sem o conceito de *estrela*, em que aqueles objetos se diferenciam de lamparinas? Sem o conceito de *lamparina* ou sem qualquer outro conceito, em que

aqueles objetos se diferenciam *simpliciter*? É preciso pelo menos dizer que eles são, por exemplo, pontos luminosos, pelo que se diferenciariam do fundo escuro do espaço; mas, sem qualquer conceito (como os de *ponto, luz* ou *luminoso*, no caso), os objetos seriam todos indiferenciados: indeterminações, nada mais que o *ápeiron*.

Quem sabe possamos responder a esse regresso ao infinito, em sentido próprio, dizendo que a interação sensória com a coisa é um *rudimento de determinação*, um rudimento que não é conceitual, mas distinto pelo modo como se apresenta, pelo fato de que sensações diferentes estimulam nossos corpos diferentemente. Podemos acatar essa tese do rudimento de determinação pelo sensório, mas, sem qualquer conceitualização capaz de explicitar essas determinações, de nomeá-las, de separá-las, de dar sentido a elas, objetos não serão mais do que um caleidoscópio quase indistinto. Nesse sentido, podemos resgatar aquela parte da caracterização do "relativismo conceitual" de Putnam*, que dizia só fazer "sentido falar em objetos relativamente ao vocabulário, aos esquemas conceituais". Se interpretarmos essa frase a partir do pano de fundo da oposição indeterminação-determinação, é verdade que *objetos*, no plural, só se tornam verdadeiramente diferenciados entre si pelo esforço conceitual. Mas não é necessário interpretar isso em sentido *relativista*, isto é, como se esquemas conceituais diversos não pudessem ser julgados por quaisquer parâmetros que avaliassem a adequação de cada um deles à realidade bruta. A questão aqui é que *os objetos* nesse mundo real podem ser pensados como marcos lógicos que instituímos, para que eles nos orientem bem ou mal em nossas interações com o que experimentamos. Como metáfora, podemos pensar num plano de infinitos pontos possíveis, indiferenciados entre si (ou abstratamente determináveis apenas por parâmetros espaciais), de tal maneira que aqueles que apontamos e nomeamos instituem marcos que dão sentido à nossa experiência do plano.

Pelo modo como argumenta, Haack parece solucionar o problema da indeterminação do objeto tomando-o como determinado pela linguagem usual, cotidiana, do senso comum. Em outros termos, partiríamos de certos objetos como dados e inquestionados, que são resultado de relações

humanas ancestrais, não reproduzidas senão abstratamente, como em descrições idealizadas de processos de aprendizagem da língua. Haack faz uma dessas descrições, tentando formular uma teoria de *como* o senso comum formaria seus conceitos (uma teoria a ser refinada, como ela diz), no capítulo 3 de *Defending Science* (Haack, 20036, p. 81-82). Ali, ela relaciona a formação de conceitos ao aprendizado da língua, em parte por definições ostensivas, em parte por definições nominais. Ela alega que seria preciso suavizar o corte entre definições ostensivas e nominais, porque o processo de aprendizado de uma língua exigiria mais do que associações repetidas entre palavras como “cão” e percepções de cães, já que sabemos o que é um “cão de brinquedo”, por exemplo. Além disso, sabemos que a verdade de uma sentença como “isto é um cão” requer alguma teorização, não só os dados sensíveis.

A necessidade que Haack sente de esboçar uma teoria sobre como a experiência contribui para a formação dos nossos conceitos, materializados pelo uso que fazemos da linguagem, indica que partir da linguagem comum (isto é, responder apenas que “há ilhas”) não é senão adiar – ou evitar – o confronto com o “idealismo linguístico mágico” ou com o “relativismo conceitual”. Creio poder desenvolver uma teoria que acolha o melhor do que Haack chama de “relativismo conceitual” e o melhor do “funderentismo”.

Tomemos a “tautologia momentosa” que Haack explicita em 1996: só é possível descrever o mundo descrevendo-o. Partamos de outra (quase) tautologia, talvez ainda mais momentosa, porque tem consequências para o modo como Haack argumenta: um *objeto só se torna plenamente determinado* após um esforço para determiná-lo. Isso significa que só os conceitos forjam os objetos, só os conceitos *aperfeiçoam* os objetos – antes dos conceitos, eles são, no máximo, um conjunto de borrões sensórios, quase-determinados, confusos, praticamente ininteligíveis. Não obstante, creio ser coerente com o funderentismo haackiano dizer que, apesar de haver esse aperfeiçoamento conceitual *do objeto*, aqueles borrões sensórios ancoram essas determinações conceituais, de modo que o objeto seja o resultado de um jogo entre interações sensórias mal determinadas e

esforços de nomeação, descrição e conceitualização. Nos termos de Haack (tomados de L. Carroll), o mundo tem "repolhos e reis", mas esse mundo é uma interseção entre o que poderíamos chamar de *sensível* e *inteligível*, para usar termos clássicos – embora haja um só mundo, convém deixar claro. Como sugere Haack com a sua metáfora das palavras-cruzadas (tomada de Einstein), as interações sensórias funcionam como "dicas", com as quais preenchemos gradativamente o nosso conjunto de conceitos, que conferem inteligibilidade para essas dicas. Nos termos de Einstein, como nas palavras-cruzadas, podemos preencher de várias maneiras, mas há uma maneira correta. O mundo não se restringe às dicas ou às entradas – se há um mundo real cheio de objetos, ele é um quebra-cabeças resolvido (embora a atividade teórica admita *novos* quebra-cabeças a partir dos objetos admitidos).

Em outros termos, não só "objeto", mas "mundo cheio de objetos" é um conceito (totalizante). Se nos esforçamos para conceber concretamente o mundo, percebemos que podemos formar – e já formamos – vários mundos que contêm objetos *irreais*, em que há flogisto, calórico e dragões, além de repolhos e reis. Não obstante, por haver uma maneira correta de articular o sensível e o inteligível (de resolver o quebra-cabeças), há objetos que chamaríamos reais, os quais povoam *o mundo real*. Mas, para entender em que consistem esses objetos reais, é preciso matizar, novamente, o sentido de *real*: esses objetos são reais enquanto conjunto de *potencialidades* conceituais, não necessariamente realizadas. Por quê? Porque objetos determinados são o resultado de um entrelaçamento entre as interações sensórias e os esforços conceituais, como já dissemos; logo, objeto algum é *completamente* independente do que "eu, você ou qualquer um acredita". Ainda assim, os objetos reais *são*, independentemente do que qualquer um alguma vez acreditou que eles fossem ou se alguém jamais pensou neles; porém, *são algo enquanto potencialidades*, que podem ser representadas como promessas incrustradas no borrão do sensível, a serem realizadas pelos nossos refinamentos conceituais, aqueles que servirão como os marcos mais adequados às interações sensórias que temos com o mundo. Esses objetos

como potencialidades reais são o motivo pelo qual não há, por exemplo, o flogisto; e também são o motivo pelo qual o fogo não é mais um elemento, mas o resultado de uma reação – em outros termos, o objeto *fogo* determinou-se de modo diverso, não é mais o mesmo objeto de antes e, ainda assim, acreditamos que o objeto de agora esteja mais adequado às nossas interações sensórias.

Em termos mais diretos e resumidos, o realismo de Haack fala em existência de indivíduos, de “repolhos e reis”. Mas não há repolhos sem conceitos, embora possa haver um ponto pouco determinado e borrado que, depois, conceitualizemos como *repolho*. Ir à feira, comprar repolho, cozinhá-lo, tudo isso é do cotidiano, mas não é fundamental: a coisa-repolho é só uma coisa antes de ser repolho; é só um *isto aí*, um *todé tí*, tão “isto” quanto um rei. O mundo cheio de coisas do senso comum pode até ser um ponto de partida para a ciência, que refinaria os conceitos do senso comum, nos termos de Einstein. Mas o mundo povoado de objetos do senso comum pode ser pensado como um ponto de partida metodológico apenas, uma proposta de começar olhando para *um mundo* dado, que pode ser, no entanto, revisto, alterado: o mundo do senso comum pode conter objetos irreais – tanto quanto o mundo da ciência.

Como sabemos, então, que *há um mundo real*? Se estamos falando de mera potencialidade, de uma promessa, de um direito que está no seio do sensível sem que esteja necessariamente entendido de fato, como podemos dar esse salto metafísico em direção à tese de que só há um mundo real? Na nossa proposta de uma metafísica do plausível, não podemos demonstrar a necessidade de algo assim; podemos apenas sustentar a coerência e a plausibilidade da tese. No fundo dessa questão, está a oposição entre arbítrio e constrangimento. Na medida em que, todos os dias, percebemos que há coisas que arbitramos e coisas que nos constrangem – que não podemos repensar o conceito de *parede* para escapar de dar de cara com ela; que pensar que uma nota de cem vale duzentos não nos faculta a comprar mais produtos no mercado da esquina – sabemos que é mais plausível que haja um mundo real do que uma plasticidade sujeita a qualquer arbítrio conceitual. Nossos conceitos podem

conter elementos irreais, sem qualquer entrelaçamento com o sensório, mas dificilmente negaríamos que há *realmente* paredes.

Além disso, o conceito de *mundo* contém mais do que a mera reunião de objetos. É a reunião *integrada* desses objetos, a ideia de *universo pluralístico*. Para além da multiplicidade de objetos, cuja realidade podemos disputar e cujo conceito admite variações, esses objetos interagem, articulam-se, reagem uns aos outros e se movimentam de modos variados, porém (mais ou menos) determinados, de tal maneira que há regularidades no mundo, independentemente de termos compreendido essas regularidades. O fato de experimentarmos regularidades que nos constrangem indica, novamente, a presença de uma realidade a ser captada.

Em resumo, estamos de acordo com Haack quando seu realismo inocente diz que *há um mundo real, povoado de objetos*. Não estamos de acordo quando ela nega o papel da conceituação para formar esses objetos. Os objetos reais só se tornam concretos e determinados na medida em que refinamos os nossos conceitos deles. É possível que a ideia de "brutalmente real" precise ser revista para os objetos, no sentido de que não haveria um objeto *completamente* independente do que qualquer um acredite sobre ele, ainda que possa ser verdade que um conceito seja mais ou menos adequado às quase determinações sensórias – e que, portanto, essas determinações mínimas, junto com as regularidades nas interações entre essas determinações mínimas, imponham restrições à adequação entre os conceitos e as interações sensórias.

O que dissemos ainda não explica como nasceria o *objeto individualizado*. É certo que podemos conceitualizar e determinar objetos, mas por que um copo de três cores seria *um copo*, e não três objetos diferentes justapostos? Em tom bem prosaico, poderíamos responder que investigamos o copo, tentamos separar sem sucesso as três cores e, então, entendemos que é *um* copo. Mas, nesse caso, estamos dando ao conceito de *objeto* a propriedade de ser uma unidade inseparável. Seria isto em princípio? Ou apenas de fato, simplesmente por termos tentado arrancar as partes?

Eu não diria que o conceito de *copo* é "problemático", porque sabemos manejar esse conceito e ele é útil para lidar com os copos que

interagem conosco. Mas eu sustentaria que a unidade do objeto não está pré-determinada (ainda que imperfeitamente) pelos próprios elementos da interação sensória, porque esses elementos podem ser reunidos ou separados por nós – aliás, podemos falar *do mundo inteiro*, de partículas subatômicas, do fundo do copo ou de sua borda. A unidade do objeto parece ser um ponto lógico, uma noção primitiva que aplicamos às interações sensórias, como arpões da mente, como flechas com as quais acertamos centros imaginários, por onde orbitam propriedades diversas, captáveis pelos sentidos. Esse arpão da mente é condição da inteligibilidade, ou seja, é o *sujeito lógico*. Pelo menos quando se trata de objetos sensíveis do cotidiano, como copos, assim que atribuímos o sujeito lógico a eles, cada um deles pode ganhar um contorno e ser imaginado como uma noção semiespacial, já que a órbita das propriedades pode ser delimitada pela figura da coisa, da qual forjaríamos um centro para o qual orientamos o foco. Aquele microcosmo – o repolho e o rei e suas complexidades – torna-se um *indivíduo*. Mas a própria figura acaba sendo diversa de cada elemento da interação sensória, das cores que compõem a coisa, porque ela é uma abstração, é um limite imaginário e inexato atribuído ao corpo. Conceitos como *extensão*, *densidade*, *palpabilidade*, *impenetrabilidade* etc., atribuíveis ou não a corpos específicos, são todos mediados e, muitas vezes, manejados implicitamente para que formemos um conceito de *corpo*.

Que é, então, *o objeto*? É um semiartefato intelectual, não uma consequência natural da interação sensória. Há mais no ato de nomear do que simplesmente a relação entre o nome “copo”, seu conceito e o bombardeio caleidoscópico do sensível. O ato de nomear exige a produção do lógico rudimentar, da noção elementar de indivíduo: *isto aqui* é um copo, não *aquilo ali*, nem essa miríade de cores, sons, cheiros e texturas que nos golpeiam.

E podemos até chegar a dizer que o nosso dedo aponta “para o copo”. Mas ele não aponta para *o copo*. Uma vez que tenhamos entendido que dedos servem para direcionar nosso foco, saberemos também que o dedo aponta para um lugar impreciso daquela pintura sensória, um lugar

que deve ser entendido como o centro de uma figura, o âmago de um limite pré-selecionado, para onde apontamos e pronunciamos com ênfase: *isto aqui, olha!* Supomos, então, que a pessoa para a qual estamos ensinando a palavra "copo" foi capaz de detectar uma identidade lógica, ainda que a interação sensória *dela* esteja deslocada em relação à minha (mais perto, mais longe, pela esquerda, pela direita, embaçada etc.). Esse ato de reconhecer a identidade da coisa é uma *faculdade lógica*. Se for uma forma de realismo a suposição de que essa unidade lógico-espacial – a que chamamos *sujeito* – é um ente extramental, independente da capacidade de cada indivíduo de formá-la (ou "enxergá-la" pela imaginação), então não precisamos a endossar. Temos argumentado que há objetos reais, mas também que o objeto é um ente intelectual. A crença de que essa unidade é produto *do intelecto* – e só existe ali, na inteligência, como base para formar sentenças – é o que se chama de "idealismo": a) objetivo, quando a identidade e suas propriedades são pensadas como necessidades do intelecto, o que, para Haack, é uma forma de realismo; b) subjetivo, quando se evita afirmar que a identidade e as propriedades sejam necessárias. Mas também não endossamos esse idealismo, na medida em que entendemos que a unidade lógica só adquire sentido e diferenciação aos poucos, enquanto é determinada a partir de um jogo entre interação sensória e esforço conceitual.

Nesse sentido, convém dizer que o *ápeiron* – ou mesmo o Ser indeterminado hegeliano, p.ex. – também é um produto intelectual, resultado de um retrorraciocínio, de *regressus ad infinitum*. Até onde podemos ser levados – de fato, não de direito – pelo esforço filosófico de deixar de pressupor os conceitos que nos fornecem nossos objetos? Até o limite da interação sensória, que, como dissemos, nos dá um borrão sensório, um caleidoscópio confuso, de baixa determinação, que não é, contudo, indeterminação pura – e é nesse sentido que podemos dizer que a nossa proposta é inspirada no funderentismo de Haack. E é esse o motivo pelo qual, afinal, podemos dizer que temos um mundo a ser conhecido pelos nossos conceitos. Os objetos não são "irremediavelmente derivados"

do sensível, portanto, não há fundacionalismo (empírico, no caso); mas os objetos não são meramente inteligíveis, logo, não há coerentismo.

Em suma, ao contrário do que sugerem as formas mais radicais de relativismo, não arbitramos se estrelas nascem, se bases nitrogenadas se encaixam, se registros fósseis apresentam ou não tal e tal configuração. Com esforço conceitual, nosso intelecto *se dobra* a certas sentenças, porque os objetos e suas descrições dependem em parte do sensível. Segue-se daí que o objeto é completamente independente de reconhecimento pelo intelecto? Não, porque objetos só se determinam pelo refinamento conceitual; e objetos reais nunca reconhecidos são potencialidades reais, carecem de inteligibilidade atual. É possível inclusive pensar em propriedades reais e carentes de reconhecimento, sem que o objeto esteja na mesma condição (por exemplo, podemos pensar que o racismo é uma propriedade de relações sociais à nossa volta, mas sem termos dado o passo de entendê-lo como propriedade de relações econômicas históricas). Objetos podem ser artificiais, inclusive – nem por isso a totalidade de suas propriedades é artificial (uma instituição política tem um funcionamento próprio, leva a novas conceituações, sofre influência de acontecimentos históricos etc.). Ainda que possamos reconhecer ou fabricar objetos, daí não se segue que eles tenham propriedades dependentes de sua instituição.

Havia gás antes do conceito *gás*, como pergunta Kuhn? É possível defender que não, se entendermos que é o conceito que determina o objeto sobre o qual falamos quando exploramos as propriedades dos gases. Haack defenderia que sim, porque haveria gases, repolhos, rochas e reis; e é por isso que poderíamos fazer descrições verdadeiras do mundo. O fato é que Haack imagina que pensar o objeto como resultado – não dado – implica relativismo. Mas suas intuições funderentistas podem ser usadas para impedir o deslize para o relativismo. “Gás” é uma entidade abstrata. Só um químico sabe, com maior precisão, o que é um gás. Enquanto temos diante de nós apenas o objeto *ar*, não temos uma boa ideia do que é um gás. Sequer diríamos que há uma coisa chamada “gás” – só haveria *ar*. Haack talvez redarguisse que “não o diríamos”, mas os gases estariam lá. Lá

onde? Não há ciência fora das linguagens. E objetos reais são meras potencialidades conceituais, como dissemos (ainda que sejam reais). Não há objetos incrustados em nossas interações sensórias; elas não são *os objetos*. Ainda assim, os objetos também não fazem sentido *sem quaisquer* interações sensórias. Um pouco como Kant (mas sem dar o passo para necessidades *a priori*), podemos dizer que os nossos esforços conceituais podem ser abstraídos das interações sensórias correspondentes, mas só fazem sentido, em última análise, porque os conceitos são preenchidos por essas interações sensórias.

Conclusão

Como conclusão, vamos apenas sumarizar alguns resultados.

Em primeiro lugar, caracterizamos a possibilidade de integrar a metafísica no corpo das investigações científicas e cotidianas, de tal modo que ela não seja demonstrativa como a matemática (metafísica do necessário), mas um esforço de teorizar sobre conceitos abstratos capazes de articular a rede intrincada de evidências cotidianas e científicas (*more-so*), o que chamamos de *metafísica do plausível*. Não se trata de uma metafísica *a priori*, como Kant queria, mas *a posteriori*, como pensava Peirce. Trata-se de uma metafísica corrigível, permanentemente sujeita à crítica, como ocorre, aliás, com as outras ciências – em outros termos, não precisa partir de um dogmatismo acrítico, como parece fazer T. Reid. De qualquer modo, a metafísica não será um discurso "sem sentido" (como defendia o positivismo) ou uma teoria "irrefutável" (como propunha Popper), mas a busca pela ontologia mais adequada à malha cada vez mais abrangente de evidências, vindas tanto do cotidiano quanto das ciências.

Em segundo lugar, procuramos caracterizar o realismo inocente de Susan Haack, com o objetivo de propor algumas teses que, segundo cremos, mantêm o espírito do realismo haackiano, sem o desarticular, mas que funcionam como esclarecimentos e alterações que repensam algumas

de suas concepções fundamentais, como os conceitos de *real* e de *objeto*. São elas:

i. defendemos que o conceito de *fictício* (os entes imaginários, no caso) é mesmo oposto ao conceito de *real*, como afirmava Peirce (e Haack), mas de um modo específico (oposto ao que Haack chama de “brutalmente real” e que redefinimos como o que é, *independentemente etc.*) e não completamente (porque o fictício pode ser real, no sentido de que há uma realidade do imaginário, que é independente do que qualquer indivíduo acredite sobre ela). Além disso, explicitamos outras oposições: a) ao conceito de *natural*, na medida em que o fictício é factício, um tipo de artificialidade; b) ao conceito de *existente* segundo Peirce, pois o personagem fictício não reage a estímulos do ambiente;

ii. defendemos uma teoria do objeto que parece coerente com o funderentismo de Haack, embora não esteja plenamente de acordo com algumas afirmações de seu realismo inocente, como a de que há objetos (como repolhos e reis) independentemente de nomes, descrições ou conceitos. Segundo cremos, oferecemos uma teoria do objeto capaz de acomodar as melhores intuições do que Haack apresenta como “relativismo conceitual” (isto é, que não faz sentido falar em objetos sem conceitos) e, ao mesmo tempo, capaz de evitar o mero relativismo, ao sustentar que os borrões sensórios são rudimentos inescapáveis de determinação pré-conceitual, que ancoram os conceitos empíricos, o que é consistente com o funderentismo de Haack e com a ideia de que os objetos só fazem sentido em termos conceituais, na medida em que resultam de um jogo entre o sensível e o inteligível.

Referências

AQUINO, Thomas. *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII, P.M. edita*. Comissio leonina, 1888-1906. t. IV-XII.

ARISTOTELE. *Organon*. Cordinamento generale di Maurizio Migliori. Milano: Bompiani, 2016.

ARISTOTELE. *Aristotelis Opera*. Ed. Immanuelis Bekkeri e Olof Gigon. Berlin: De Gruyter, 1960. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110835861.

BLOOR, David. *Conhecimento e imaginário social*. Trad. Marcelo Amaral Penna-Forte. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

BONJOUR, Laurence. Haack on justification and experience. *Synthese*, Holanda, v. 112, n. 1, p. 12-23, 1997. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1004972413209.

CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. 2. Ed. Hamburg: Meiner, 1998. DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2358-6.

CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity*: A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago: Phoenix Books, 1947.

CARNAP, Rudolf. Testability and Meaning I. *Philosophy of Science*, Cambridge, v. 3, n. 4, p. 419-471, 1936. DOI: https://doi.org/10.1086/286432.

CARNAP, Rudolf. Testability and Meaning II. *Philosophy of Science*, Cambridge, v. 3, n. 4, p. 1-40, 1937. DOI: https://doi.org/10.1086/286443.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam et P. Tannery. Nouvelle présentation par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot. Paris: Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, René. *Opere 1637-1649*. A cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone e Massimiliano Savini. Milano: Bompiani, 2009.

DESCARTES, René. *Opere Postume 1650-2009*. A cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone e Massimiliano Savini. Milano: Bompiani, 2009.

DESCARTES, René. *Tutte le lettere*. A cura di Giulia Belgioioso con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini e Jean-Robert Armogathe. Milano: Bompiani, 2009.

EINSTEIN, A. Physik und Realität. *Journal of the Franklin Institute*, Pensilvânia, v. 221, n. 3, p. 313-347, 1936. DOI: https://doi.org/10.1016/S0016-0032(36)91045-1.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Cezar Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, Reino Unido, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1966. DOI: https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121.

GÖHNER, Julia; JUNG, Eva-Maria (Ee.). *Susan Haack*: Reintegrating Philosophy. Berlin: Springer, 2016. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-24969-8. PMCid:PMC4853049.

GOODMAN, Nelson. *Fato, ficção e previsão*. Trad. D. Falcão. Lisboa: Presença, 1990.

GOODMAN, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Hassocks: Harvester Press, 1978. DOI: https://doi.org/10.5040/9781350928558.

HAACK, Susan. *Defendendo a ciência – dentro do razoável*. Trad. Eli Vieira. Brasília: Stentor Books, 2023.

HAACK, Susan. *Defending Science – Within Reason*: Between Scientism and Cynicism. Amherst: Prometheus Books, 2003.

HAACK, Susan. *Evidence and Inquiry*. 2. ed. Amherst: Prometheus Books, 2009.

HAACK, Susan. Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today. *Transactions of the C. S. Peirce Society*, Indianapolis, v. 27 n. 1, p. 19-50, 1992.

HAACK, Susan. Innocent Realism in a Pluralistic Universe: Response to Carlos Caorsi. *In*: DE WAAL, Cornelis (Ed.). *Susan Haack*: A Lady of Distinctions. Amherst: Prometheus Books, 2007. p. 233-236.

HAACK, Susan. Nothing Fancy: Some Simple Truths about Truth in the Law. *In*: HAACK, Susan. *Evidence Matters*: Science, Proof, and Truth in the Law. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 294-324. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781139626866.013.

HAACK, Susan. *Not Cynicism but Synechism*: Lessons from Classical Pragmatism. Amherst: Prometheus Books, 2008.

HAACK, Susan. Realisms and Their Rivals: Recovering Our Innocence. *Facta Philosophica*, Pieterlen, v. 4 n. 1, p. 68-88, 2002. DOI: https://doi.org/10.5840/factaphil20024113.

HAACK, Susan. Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction. *In*: TOMBERLIN, James (ed.). *Philosophical Perspectives, 10*: Metaphysics. Oxford: Blackwell, 1996. p. 298-314. DOI: https://doi.org/10.2307/2216249.

HAACK, Susan. Reply to BonJour. *Synthese*, Holanda, v. 112, n. 1, p. 25-35, 1997. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1004920429138.

HAACK, Susan. The Legitimacy of Metaphysics: Kant's Legacy to Peirce, and Peirce's to Philosophy Today. *Polish Journal of Philosophy*, Cracóvia, v. 36, n. 1, p. 29-43, 2007. DOI: https://doi.org/10.5840/pjphil20071119.

HAACK, Susan. The Role of Experience in Empirical Justification: Response to Nikolai Ruppert, Riske Schlüter, and Ansgar Seide. *In*: GÖHNER, Julia; JUNG, Eva-Maria (Ee.). *Susan Haack*: Reintegrating Philosophy. Berlin: Springer, 2016. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-24969-8_10.

HAACK, Susan. The World According to Innocent Realism: The One and the Many, the Real and the Imaginary, the Natural and the Social. *In*: GÖHNER, Julia; JUNG, Eva-Maria (Ee.). *Susan Haack*: Reintegrating Philosophy. Berlin: Springer, 2016. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-24969-8_2.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura.* Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MACH, Ernst. *Die Analyse der Empfindungen*. Jena: Gustav Fischer, 1903.

MEINONG, Alexius. Über Gegenstandstheorie. *In*: MEINONG, Alexius. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks (Ee.). Cambridge: Harvard University Press, 1931.

POPPER, Karl. *Objective Knowledge*: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1972.

POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Routledge, 2002.

PUTNAM, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. DOI: https://doi.org/10.4159/9780674042384.

QUINE, Willard Van Orman. On What There Is. *In*: QUINE, Willard Van Orman. *Review of Metaphysics*. New York: Harper Torchbooks, 1963. p. 1-19.

REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind*: On the Principles of Common Sense. Edited by Derek R. Brookes. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1997. DOI: https://doi.org/10.1515/9781474471923.

RUSSELL, Bertrand. On Denoting. *Mind*, Oxford, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905. DOI: https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479.

SCOTUS, Duns. *Opera omnia*. Parigi: L. Vives, 1891-1895.

TRAMEL, Peter. Haack's Foundherentism Is a Foundationalism. *Synthese*, Holanda, v. 160, n. 2, p. 215-228, 2008. DOI: https://doi.org/10.1007/s11229-006-9108-y.

VAN FRAASSEN, Bas. *A imagem científica*. Trad. Luís Henrique Araújo Dutra. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. D. F. Pears and B. F. McGuinness with an introduction by Bertrand Russell. New York: Routledge, 2001.

Data de registro: 20/09/2024

Data de aceite: 18/06/2025