

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Sociologia e Filosofia Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



O CONCEITO DE OBJETIVIDADE:

Um estudo sobre sua estrutura lógica e definição mínima

John Florindo de Miranda

Pelotas, 2020

John Florindo de Miranda

O CONCEITO DE OBJETIVIDADE:

Um estudo sobre sua estrutura lógica e definição mínima

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Sociologia e Filosofia Política da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Filosofia

Orientador: Sérgio Ricardo Strefling

Co-orientador: Carlos Adriano Ferraz

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M672c Miranda, John Florindo de

O conceito de objetividade : um estudo sobre sua estrutura lógica e definição mínima / John Florindo de Miranda ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador ; Carlos Adriano Ferraz, coorientador. — Pelotas, 2020.

183 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Objetividade. 2. Subjetividade. 3. Conhecimento objetivo.
I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Ferraz, Carlos Adriano, coorient. III. Título.

CDD : 100

John Florindo de Miranda

O Conceito de Objetividade: um estudo sobre sua estrutura lógica e definição
mínima

Tese aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Sociologia e Filosofia Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 20/05/2020

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (orientador), Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul;

Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (co-orientador) Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul;

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel, e Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul;

Prof. Dr. Elton Somensi de Oliveira, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul;

Prof. Dra. Flávia Carvalho Chagas, Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul;

Prof. Dr. Ricardo Navia, Doutor em Filosofia pela Universidad de la República;

Prof. Dr. Robinson dos Santos, Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel.

**Dedico este trabalho à minha mãe,
Rosani Florindo Dias.**

Agradecimentos

À Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento integral deste estudo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, pela concessão do referido financiamento.

Ao Professor Doutor Carlos Adriano Ferraz, por ter aceitado orientar este trabalho; por ter me concedido a liberdade intelectual que eu precisava para desenvolvê-lo; por sua amizade sincera; por seus conselhos, sempre acertados; e, acima de tudo, por ter me encorajado a não desistir das minhas ambições intelectuais, mesmo quando todos as julgavam despropositadas.

Ao Professor Doutor Sérgio Ricardo Strefling, por ter aceitado assumir a orientação deste trabalho quando o antigo orientador precisou ausentar-se; por ter insistido, inicialmente contra a minha vontade, na necessidade de serem feitas certas mudanças na estrutura e na extensão do texto, as quais hoje eu reconheço terem sido fundamentais; pelo seu empenho em realizar a banca de defesa mesmo em tempos de crise; por fim, pela sua amizade e sua constante preocupação para comigo.

À minha família, em especial à minha mãe, Rosani Dias, por ter sempre acreditado na minha vocação para a filosofia; por ter, ademais, me encorajado a lutar por essa vocação; e, sobretudo, por ser uma fonte de inspiração intelectual para mim; à minha amada esposa, Dionara de Miranda, pelo suporte e amor, e também pela paciência com os contratempos que este estudo nos trouxe; também aos meus avós, Ismar e Ana Florindo, bem como ao meu pai, André de Miranda, minha tia, Maéli Florindo, e meus sogros, Paulo Antônio e Vera Lúcia da Silva, pelo carinho e apoio em momentos difíceis.

Ao meu amigo, Matheus Monteiro de Oliveira, pelas contribuições que, na qualidade de meu principal interlocutor, fez ao presente trabalho, as quais certamente foram decisivas para a consistência daquilo que realizei aqui.

Aos meus amigos, Bruno Strapazon, Anderson Juris e Filipe Cougo, pelo apoio e amizade ao longo dos últimos anos.

Ao colega Diego Quadro, pela leitura e comentários que generosamente se dispôs a fazer de uma versão preliminar deste estudo.

À banca examinadora, composta pelos professores (as) doutores (as): Draiton Gonzaga de Souza, Elton Somensi de Oliveira, Flávia Carvalho Chagas, Ricardo Navia e Robinson dos Santos, pela sua contribuição ao trabalho.

Por fim, a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização e/ou melhoria deste trabalho.

Existe no conhecimento esta contradição secreta: ele exige sempre, entre o conhecedor e o conhecido, uma diferença, caso contrário não seria um ato do pensamento, e, no entanto, uma identidade, caso contrário não poderia aspirar a verdade alguma. Ele é obrigado a se separar de seu objeto a fim de nascer, e de se reunir a ele a fim de se rematar; mas nessa reunião o espectador desaparece e o conhecimento, ao se consumir, é abolido.

(LAVELLE, 2014, p. 37)

Resumo

MIRANDA, John Florindo de. **O Conceito de Objetividade**: um estudo sobre sua estrutura lógica e definição mínima. Orientador: Sérgio Ricardo Strefling; co-orientador: Carlos Adriano Ferraz. 2020. 187 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

Este estudo partiu da seguinte questão: que é objetividade? A fim de respondê-la, articulou-se uma análise abrangente do conceito de objetividade, focada especialmente na estrutura lógica e na possibilidade de uma definição mínima desse conceito. Por estrutura lógica se entendeu certo conjunto de conceitos básicos mais imediatamente ligados à objetividade e que constituem o pano de fundo de sua inteligibilidade. Por definição mínima se entendeu a definição formal mais elementar que se faz necessária para que algo conte como objetivo. Supôs-se que ambos os tipos de análise são fundamentais para a compreensão do referido conceito. Neste sentido, entendeu-se que o papel da análise estrutural é o de elucidar qual seja o pano de fundo conceitual que assegura a inteligibilidade do conceito em questão. Para tanto, elegeram-se e analisaram-se os seguintes conceitos estruturais, a saber: objeto, existência, realidade, sujeito, percepção e mente. Central para essa análise estrutural foi o problema da relação entre sujeito e objeto/subjetividade e objetividade. Mostrou-se necessário fornecer uma caracterização adequada de cada um dos polos da relação para então poder fornecer-se uma caracterização adequada da relação mesma. Tendo-se especificado cada polo da relação, entendeu-se que se trata de uma relação intrinsecamente dialética, a qual não apresenta perspectiva de resolução filosófica. Concluiu-se que esse resultado não precisa ser avaliado negativamente, mas que, antes, está harmonizado com a própria natureza da reflexão filosófica. Extraiu-se daí, também, uma conclusão prática mais específica, qual seja: que a objetividade em âmbitos tais quais a ética sempre demandará a correta compreensão da natureza dialética desse conceito, razão pela qual, em tais casos, não se poderá rechaçar de todo o papel da subjetividade. Uma vez posto o pano de fundo conceitual da objetividade, sustentou-se que é possível articular uma concepção mínima de objetividade, a qual, embora não possa resolver questões substantivas, é previamente necessária para tal. Pois que, antes de assumir posições definidas em debates substantivos sobre objetividade, é preciso ter clareza sobre o que se está falando, isto é, sobre o que pode minimamente ser visto como objetividade. Quanto à proposta definicional do trabalho em particular, lançou-se mão de uma concepção minimalista centrada na não arbitrariedade dos juízos. Mais precisamente: sustentou-se que, em um sentido mínimo, o conceito de objetividade expressa primariamente uma propriedade que certos itens epistemológicos têm (p. ex., juízos, crenças, etc.) quando, em um dado contexto de interesse cognitivo, seguem padrões normativos cuja autoridade é legítima – em que uma autoridade legítima é aquela que não é exclusivamente constituída por atitudes pessoais. Essa concepção minimalista intenta dar conta das demandas elementares das principais teorias objetivistas da tradição de filosofia analítica; e se distingue por reconhecer a necessidade de delimitar um campo de interesse cognitivo. Com isso se evita, pois, o problema da trivialidade, isto é: a suspeita de que, uma vez que toda afirmação significativa pode equivaler a uma afirmação objetiva, então a objetividade pode não acrescentar nada ao discurso, e nem mesmo distinguir-se das afirmações subjetivas. Ao ser articulada em termos

primariamente epistemológicos, incluindo a consideração de interesses e capacidades epistêmicas, a concepção mínima aqui articulada evita a trivialidade. E mesmo sendo primariamente epistêmica, revela-se compatível com as concepções metafísicas mais comuns sobre a natureza última da objetividade.

Palavras-chave: Objetividade. Subjetividade. Conhecimento Objetivo.

Abstract

MIRANDA, John Florindo de. **The Concept of Objectivity**: a study of its logical structure and minimal definition. Advisor: Sérgio Ricardo Strefling; co-advisor: Carlos Adriano Ferraz. 2020. 187 f. Thesis (PhD in Philosophy). Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2020.

This study started from the following question: what is objectivity? In order to answer it, a comprehensive analysis of the concept of objectivity was articulated, focusing especially on the logical structure and the possibility of a minimal definition of that concept. By logical structure was understood a set of basic concepts more immediately linked to that of objectivity and that constitutes the background of its intelligibility. By minimal definition it was understood the most elementary formal definition that is necessary for something to be counted as objective. It was assumed that both types of analysis are fundamental to understanding the concept at stake. In this sense, it was understood that the role of structural analysis is to elucidate what is the conceptual background that ensures the intelligibility of the concept. For this, the following structural concepts were chosen and analyzed, namely: object, existence, reality, subject, perception and mind. Central to this structural analysis was the problem of the relationship between subject and object/subjectivity and objectivity. It showed necessary to provide an adequate characterization of each of the poles of the relationship so that it could then be provide an adequate characterization of the relationship itself. Then, having specified each pole of the relationship, it was understood that this it is an intrinsically dialectical relationship, which does not present a prospect of philosophical resolution. It was concluded that this result does not need to be negatively evaluated, but rather that it reveals profound and interesting facts about human nature. A more specific practical conclusion was also drawn from this, namely: that objectivity in areas such as ethics, aesthetics, politics, etc. it will always demand a correct understanding of the dialectical nature of this concept, which is why, in such cases, the whole role of subjectivity cannot be neglected. Once the conceptual background of objectivity was set out, it was maintained that it is possible to articulate a minimal conception of objectivity. Such a concept is certainly unable to resolve substantive issues, but is previously necessary for anything like this. That is, before taking sides in substantive debates about objectivity, it is necessary to be clear about what is being talked about, that is, about what can be minimally seen as objectivity. As for the definitional proposal in particular, a minimalist conception centered on the non-arbitrariness of judgments was used. More precisely: it was held that, in a minimal sense, the concept of objectivity expresses primarily a property that certain epistemological items have (e.g., judgments, beliefs, etc.) when, in a given context of cognitive interest, they follow normative standards whose authority is legitimate – where a legitimate authority is one that is not exclusively constituted by personal attitudes. This minimalist conception tries to account for the elementary demands of the main objectivist theories of the western tradition; and it is distinguished by recognizing the need to outline a field of cognitive interest. This avoids, thus, the problem of triviality, that is: the suspicion that, since any significant statement can be equivalent to an objective statement, objectivity may not add anything to our discourse. Actually, this problem can undermine the very distinction between objectivity and subjectivity. However, by being articulated in primarily epistemological terms, including the consideration of epistemic interests and capabilities, the minimal conception

articulated here avoids triviality. And even though it is primarily epistemic, it proves to be compatible with the most common metaphysical conceptions about the ultimate nature of objectivity.

Key-words: Objectivity. Subjectivity. Objective knowledge.

Sumário

Introdução	1
(i) Justificação do tema.....	1
(ii) Justificação da abordagem adotada e introdução ao conteúdo.....	3
(iii) Divisão dos capítulos.....	14
1 Considerações preliminares	16
1.1 Metodologia filosófica e tradição de filosofia analítica.....	16
1.2 Concepção clássica de análise conceitual.....	17
1.3 Entendimento ordinário como ponto de partida.....	20
1.4 Informação lexical.....	23
1.5 Definição estipulativa.....	24
2 Objetividade: estrutura lógica	27
2.1 Objetividade e objetos.....	27
2.1.1 Objetividade e objetos: uma relação razoável.....	28
2.1.2 Que é objeto.....	31
2.1.3 O enigma da existência.....	38
2.1.4 Concepção de Realidade.....	46
2.2 Sujeito e subjetividade.....	61
2.2.1 A importância objetiva do sujeito.....	61
2.2.2 Percepção e experiência sensível.....	63
2.2.3 Percepção e objetividade.....	65
2.2.4 Experiência e acesso epistêmico.....	70
2.2.5 Estrutura mental e objetividade.....	76
2.2.6 A metafísica do sujeito.....	80
2.3 A dialética sujeito-objeto.....	88
2.4 A dialética subjetivo-objetivo.....	102

2.5 Algumas implicações para a filosofia prática.....	103
3 Objetividade: concepção mínima.....	110
3.1 A propriedade da objetividade.....	111
3.2 A propriedade da objetividade e suas dimensões.....	112
3.3 Evidências fenomenológicas como recursos definicionais.....	114
3.4 Das condições da objetividade.....	120
3.4.1 A objetividade segundo o realismo.....	121
3.4.2 Realismo metafísico.....	121
3.4.3 Realismo semântico.....	123
3.4.4 Existência independente da mente.....	124
3.4.5 A objetividade segundo o construtivismo: <i>tertium quid</i>	136
3.4.6 Construtivismo: suas origens e diferentes acepções.....	137
3.4.7 As condições da objetividade no construtivismo.....	140
3.5 Objetividade mínima.....	143
3.5.1 Articulação e proposta da definição mínima.....	144
3.5.2 As dimensões da objetividade e o desafio da trivialidade.....	146
3.5.3 Objetividade: sua imagem mais ampla.....	153
Considerações finais.....	155
Referências.....	159

Introdução

(i) Justificação do tema

É comum depararmo-nos com discursos que, em um momento ou outro, apelam para a noção de objetividade. Esses discursos são encontrados nos mais diversos contextos: do jornalismo à academia, da vida política à pesquisa científica. Um jornalista, por exemplo, poderia ser acusado de não ter reproduzido de maneira objetiva certos fatos; um acadêmico poderia conceder uma entrevista a um jornalista, falando sobre sua tese de que a arte não é objetiva; e assim por diante. Essa atenção dispensada à objetividade se explica em grande medida pelo *valor* que normalmente atribuímos a ela. Por exemplo: esperamos que uma pesquisa científica se baseie em critérios objetivos, de modo que, se passarmos a crer que a pesquisa em questão foi realmente objetiva, então essa conclusão será vista como favorável – a pesquisa terá sido considerada uma *boa* pesquisa. Portanto, parece claro que a objetividade é algo de valor para a maioria de nós. Esse valor, por sua vez, é parcialmente explicado pelo fato de a objetividade assegurar certo contato com a realidade – ao menos com o domínio objetivo desta. Isso porque, ainda que possamos falar significativamente em uma “realidade subjetiva” (p. ex., aquela dos sentimentos, desejos, etc.), é fato que muito do que entendemos por “realidade” diz respeito ao seu setor presumivelmente objetivo. O fato de uma pessoa estar infectada com o vírus da dengue, por exemplo, não é somente uma questão de opinião ou impressão subjetiva: é natural para nós pensarmos que este e incontáveis outros casos são exemplos de uma realidade objetiva. Desse modo, normalmente não duvidamos que haja um setor objetivo da realidade – e, se de fato nos sentimos de algum modo interessados ou preocupados por tal setor, é natural que o estimemos (ou então, que estimemos pelo menos as maneiras apropriadas de abordá-lo). Mas note-se que em todas as considerações que acabamos de fazer a noção de objetividade permaneceu pressuposta, simplesmente assumida. Esse é, de fato, um expediente bastante comum quando aquela noção é invocada. Cabe-nos, então, perguntar: que é *objetividade*? Esta é a questão que motiva o presente estudo.

Com efeito, apesar da importância, e mesmo da relativa familiaridade, que a ideia de objetividade costuma ter para nós, é razoável questionar se poderíamos ter

mais clareza sobre ela ou se estamos diante de algo cujo destino é permanecer como mera pressuposição em nosso pensamento e discurso. É bem verdade que sem pressuposições não seria possível pensar, falar e, por fim, fazer filosofia. Qualquer declaração que fizermos estará inevitavelmente mergulhada em incontáveis pressuposições. No entanto, ainda que jamais se quebre o ciclo das pressuposições, podemos pelo menos tentar torná-las mais claras – e, se possível for, justificadas – para nós mesmos e para os demais. Na verdade, em se tratando das nossas pressuposições sobre a objetividade em particular, nossa atenção deveria ser ainda maior, pois parece tratar-se de algo essencial para as nossas maneiras comuns de pensar e falar sobre o mundo. Pois que, como poderíamos compreender o que quer que fosse sem supor uma estrutura objetiva que garantisse, ao menos em parte, essa compreensão? De fato, muitos aspectos cruciais da nossa vida dependem diretamente da presunção de objetividade. Esse é o caso, por exemplo, dos direitos fundamentais que julgamos ter enquanto seres humanos – os chamados direitos humanos –, os quais não nos parecem ser meras invenções ou arbitrariedades subjetivas. Em suma, a vida ordinária está imersa em uma plêiade de pressuposições de objetividade, cuja importância nós dificilmente negamos, mas cuja fundamentação é frequentemente negligenciada – mesmo no campo acadêmico.

Ocorre que os problemas aí envolvidos não geram apenas consequências teóricas (digamos, relativas à possível frustração das nossas expectativas cognitivas comuns), mas também práticas. Com efeito, é preciso encarar o fato de que na ausência total de objetividade (isto é, de alguma concepção minimamente clara e justificada deste conceito) todo e qualquer tipo de expediente retórico e coercivo tornar-se-ia como que legítimo. Ou seja, em caso de não haver qualquer possibilidade de elucidação e defesa da objetividade, seriam frustrados não apenas os nossos discursos justificatórios (seja no âmbito público ou privado), como também uma parte central das nossas relações sociais mais costumeiras, as quais estariam para sempre sujeitas ao uso legítimo da manipulação, do engano e da violência.

(ii) Justificação da abordagem adotada e introdução ao conteúdo

À vista do que foi dito acima, parece estar justificada a nossa proposta de investigar mais detalhadamente o que seja a noção de objetividade. Mas é preciso, ainda, explicitar o tipo de abordagem que nos parece mais adequada à realização de tal proposta – o que fazemos a seguir.

Começemos observando mais de perto a pergunta que elegemos como ponto de partida, a saber: “*que é objetividade?*”. Trata-se, de fato, de uma pergunta bastante genérica. Mas é exatamente tal perspectiva que nos interessa no presente estudo. Com efeito, estamos interessados, aqui, em perscrutar o sentido mais geral – ou mais básico – que poderíamos encontrar nas presunções comuns de objetividade. Para tanto, propusemos duas linhas de análise, a saber: (i) uma sobre a estrutura lógica do conceito de objetividade, e (ii) outra sobre a possibilidade de chegar a uma definição mínima dele. Essas duas linhas de análise foram concebidas com o propósito básico de chegar a uma compreensão tanto abrangente, reflexiva, quanto minimamente segura (em termos definicionais) do que seja objetividade.

Em nossa primeira linha de análise optamos por assumir o entendimento que o senso comum parece ter acerca da objetividade. Colocando em termos mais técnicos: o conceito de objetividade que provisoriamente elegemos como conceito operacional foi extraído do pensamento e discurso ordinários. Fizemos, portanto, uma opção metodológica pelas aparências do senso comum como ponto de partida e acervo evidencial, posto que tal perspectiva abarque a substância das percepções, crenças e padrões de raciocínio que são mais espontâneos e familiares para a maioria de nós (no primeiro capítulo esclarecemos melhor essa opção). Tal perspectiva, por seu turno, revelou-nos uma concepção dual de objetividade, a saber: uma que, de um lado, contém suposições *metafísicas* sobre a existência e a natureza das coisas, mas que, de outro, abarca suposições *epistemológicas* acerca dos juízos e crenças sobre aquelas.¹ A guisa de síntese, poderíamos dizer que a análise ordinária nos mostrou que a objetividade supõe a relação entre certa realidade (isto é, uma que é objetiva) e certa capacidade para representá-la ou ajuizá-la adequadamente. Ademais, algo como uma ideia de não arbitrariedade seria

¹ Neste trabalho não se faz distinção entre os conceitos de ontologia e metafísica.

responsável por unificar ambas as demandas (isto é, os aspectos metafísicos e epistemológicos). Com efeito, tal conceito comum de objetividade nos pareceu dotado de considerável potencial explanatório, sendo apto, portanto, a constituir-se como um ponto de partida crível e útil para a nossa investigação. Todavia, tenha-se claro que essa primeira noção de objetividade é caráter provisório: serve apenas para orientar a nossa discussão da estrutura lógica da objetividade. É somente no terceiro e último capítulo que tencionamos analisá-la mais pormenorizadamente, a fim de entender suas pressuposições teóricas básicas e, também, de articular o que poderiam ser suas condições definicionais mínimas.

Ou seja, a nossa investigação procurou partir de certas intuições comuns sobre a objetividade, para então delimitar o que poderia ser a sua “estrutura lógica”. Note-se que, aqui, a expressão “estrutura lógica” não é para ser lida no sentido de uma lógica simbólica. Ao invés disso, deve ser entendida informalmente, como significando apenas as relações lógicas usuais entre os termos. Portanto, não se tratou de uma tentativa de formalizar tecnicamente o assunto em questão. Em nosso trabalho, aquela estrutura remontou, na verdade, a *certo conjunto de conceitos básicos que parecem estar mais imediatamente relacionados ao conceito de objetividade*. Ou ainda: referiu-se àqueles conceitos correlatos cuja compreensão parece fundamental à compreensão da objetividade mesma. Em nosso estudo, entendemos que os seguintes conceitos em particular se encaixam na descrição recém-postulada, a saber: *objeto, existência, realidade, sujeito, percepção e mente* – todos aparentemente centrais para a compreensão do que seja objetividade. Em todos esses casos, à semelhança de como procedemos quanto ao conceito de objetividade, consideramos razoável adotar a perspectiva do entendimento ordinário ou senso comum como ponto de partida.

Não obstante, deve ficar claro que a investigação daqueles seis conceitos ditos por nós estruturais para a objetividade não foi empreendida com vistas a fornecer quaisquer concepções necessariamente “fechadas” e definitivas deles. Ao contrário: buscamos tão somente refletir sobre *como eles teriam de ser concebidos* caso quiséssemos obter uma imagem consistente, coerente, razoável e plausível – em suma, inteligível – do conceito de objetividade. Por exemplo: se não houvesse algum sentido elementar em que *sujeito* não se reduz a *objeto*, faria sentido falar em juízos objetivos ou na distinção entre subjetividade e objetividade? Pois pode ser

difícil explicar como um objeto totalmente não subjetivável é tal a ponto de fazer juízos e ter subjetividade. Portanto, o conceito de objetividade parece demandar-nos uma compreensão mais apurada das diferenças entre *sujeito* e *objeto* – incluindo as condições subjetivas básicas para que haja tanto juízos objetivos quanto elementos subjetivos. O mesmo se segue para os conceitos mais particularmente atrelados ao conceito de objeto. Por exemplo: se a dimensão metafísica da objetividade implicar suposições sobre o modo de existência das coisas (em especial, sua existência objetiva), então será justo questionar o entendimento que podemos ter do que seja *existência*. Com efeito, o que deveria ser dito sobre este conceito caso quiséssemos ter uma compreensão abrangente do conceito de objetividade? Semelhantes questões também emergem quanto ao conceito de *realidade*. Pois, se a objetividade conceitualmente implica *alguma* referência a uma realidade objetiva – como parece ser o caso –, então cabe perguntar o que entendemos por realidade.

Não estamos aqui advogando a tese implausível de que *qualquer* compreensão do conceito de objetividade demandaria necessariamente a explicitação e definição de seus conceitos correlatos, estruturais. Certamente é possível compreender uma dada definição de objetividade sem, contudo, ter ciência dos conceitos que garantem sua inteligibilidade. Neste caso, o foco poderia ser em coisas como: o que distingue o conceito de objetividade de seu oposto (subjetividade); qual é o seu propósito no campo do conhecimento humano (p. ex., confiabilidade, justificabilidade, etc.); quais são as exigências que ele coloca sobre nós (p. ex., imparcialidade, impessoalidade, etc.); e assim por diante – não sendo necessário, ao menos não nesse nível funcional de entendimento, especificarem-se as demais relações conceituais que tornam sua definição inteligível. Portanto, não faria sentido advogar a tese de que exatamente qualquer compreensão da objetividade demanda uma análise estrutural prévia. Logo, não pode ser este o nosso intuito aqui – e de fato não o é. No presente estudo nós estamos interessados em certo entendimento qualificado da objetividade, o qual nos parece demandar as preocupações lógico-estruturais mencionadas mais cedo. Com efeito, estamos partindo da suposição de que um entendimento *abrangente* do conceito de objetividade se beneficiaria grandemente de uma investigação estrutural tal como a que estamos propondo no presente estudo. A expressão “entendimento abrangente” deve ser tomada, aqui, em sentido literal, a saber: como se referindo a um

entendimento que *abrange* mais elementos, o qual nos permite situar o tema em questão em um horizonte maior de possibilidades. (Daí, inclusive, a necessidade de complementar tal entendimento abrangente com o entendimento específico que uma definição *mínima* do conceito poderia agregar).

Neste íterim, não procuramos apenas avaliar cada conceito estrutural individualmente, mas também sua participação em uma relação estruturante específica, qual seja: a relação entre sujeito e objeto (e, por conseguinte, entre subjetividade e objetividade). Quer dizer, além da compreensão individual de cada um dos conceitos estruturais selecionados (objeto, existência, realidade, sujeito, percepção e estrutura mental), procuramos considerar, também, a maneira como semelhante quadro conceitual se deslinda no interior de uma relação estruturante particular – aquela entre sujeito e objeto. De fato, essa relação estruturante foi se constituindo como uma chave de leitura ao longo do nosso estudo da estrutura lógica da objetividade. Pois que, no processo “natural” de especificação do âmbito do objeto (que, em nossa visão, tem de incluir as noções de existência e de realidade) e do âmbito do sujeito (ao qual atrelamos as noções de percepção e mente), delineou-se uma relação complexa entre ambos, a saber: por um lado, considerou-se haver uma oposição estrita entre eles; por outro lado, entretanto, postulou-se certa interdependência mútua. Daí o nosso estudo afirmar reiteradamente que existe uma relação tanto de oposição radical quanto de interdependência mútua entre sujeito e objeto.

Ao final do segundo capítulo se mostrou mais adequado compreender essa relação como uma relação *dialética*. “Dialética”, em nosso estudo, diz respeito tanto a um modelo de pensamento racional ou mesmo de metodologia em geral (em que se consideram as tensões ou contradições entre os termos em vista de uma putativa unidade e de uma maior sofisticação conceitual) quanto a uma propriedade semântica que os termos gerais apresentam (a saber, a dependência que suas condições de identidade têm de seus opostos). Ora, não há como negar a influência da dialética hegeliana sobre a concepção recém-esboçada, posto que a primeira incluía – à sua própria maneira, é claro – semelhantes qualificações. Mas deve ficar claro que não endossamos os compromissos substantivos que estão atrelados ao hegelianismo. Um contraste particularmente importante entre a visão de dialética adotada por nós e a hegeliana é que, diferentemente desta, não supomos haver

resolução *absoluta* para as tensões conceituais que perscrutamos – ao menos não no âmbito da filosofia. Não consideramos ser possível resolver de uma vez por todas a tensão dialética entre sujeito e objeto, e mesmo entre quaisquer outros pares conceituais genuinamente dialéticos.

De todo modo, não nos pareceu ser o caso de avaliar tal resultado de maneira negativa. Com efeito, a irresolução dialética não nos conduziu a nenhum tipo de ceticismo ou qualquer espécie de depreciação da filosofia. Em nossa maneira de ver as coisas, tal irresolução é, pois, algo típico da reflexão filosófica mesma. A história da filosofia nos revela que alguma instância de irresolução dialética sempre esteve em voga em seu interior. E se há algo como uma relação dialética genuína entre os termos gerais, então ela certamente guarda relação com os problemas clássicos da filosofia. Em suma, é razoável dizer que as tensões dialéticas são familiares para a filosofia – seja direta ou indiretamente. Quanto à sua inevitável irresolução há, ainda, que dizer o seguinte. Mesmo que no ceio da filosofia ocidental tenha havido constante tentativa de resolver as tensões dialéticas de uma vez por todas (ao menos em dada área particular do conhecimento), cada nova geração parece ter logrado fazê-las ressurgir com nova força. E isso a ponto de hoje, assim supomos, ser plenamente aceitável negar-lhes solução absoluta. Tal é a nossa posição no presente estudo.

Na verdade, esse estado de coisas nos levou sugerir mesmo uma visão sobre a natureza da filosofia. Com efeito, se o que acabamos de ponderar está correto, então a filosofia poderia ser descrita como uma busca infundável pela unidade das tensões encontradas. Mais especificamente, ocorreu-nos de sugerir que tal busca seja pela *reconciliação entre o imanente (dado) e o transcendente (refletido, ideal)*.² Note-se que qualquer reflexão filosófica sempre contrasta algo dado com algo refletido a fim de lograr alguma unidade. Ocorre que, a nosso ver, toda unidade que a filosofia pode lograr é, no fundo, sempre provisória. A filosofia, assim nos parece, não é a reconciliação *plena* do dado com o ideal, mas sim a busca incessante disto. Daí a relação entre, por exemplo, sujeito e objeto ser tão central e ao mesmo tempo tão inexaurível para a filosofia e mesmo para o entendimento humano. Pode-se dizer que isso é o “natural” a se esperar dada a natureza da própria reflexão filosófica.

² As qualificações entre parênteses servem para pontuar o sentido *lato* que estamos atribuindo àqueles dois domínios.

(Note-se, ademais, que essa visão metafilosófica³ também sofre particular influência da dialética hegeliana, mas que nem por isso precisa assumir exatamente os mesmos compromissos teóricos que o hegelianismo assume).

O tema da relação dialética nos dá, pois, a ocasião para mencionar aqui outro tópico importante do final do segundo capítulo, qual seja: a relação entre subjetividade e objetividade. Pois que, se a relação entre sujeito e objeto é de natureza dialética, o mesmo deverá seguir-se para a relação entre subjetividade e objetividade: uma exclui a outra; contudo, cada qual dependerá da outra para ser o que é. Pensemos a respeito disso recorrendo ao discurso em primeira pessoa do singular, como segue. Se eu procurar a unidade entre os meus juízos objetivos e subjetivos, pode ser que eu logre vislumbrá-la pela minha razão; porém, exatamente ao mesmo tempo serei *eu*, em minha profunda subjetividade, que estarei fazendo isso. Ou seja, ao passo que posso vislumbrar a unidade por um expediente pretensamente objetivo, faço-o desde uma perspectiva que inclui, também, certo aspecto distintivamente subjetivo. Nota-se, então, que: de um lado, objetividade e subjetividade se nos apresentam como distintas entre si, mas que, de outro lado, se encontram como que entrelaçadas uma na outra – e isso em virtude da própria natureza que têm. Sendo esse o caso, então deve haver uma relação dialética também entre subjetividade e objetividade.

De vez considerada a dialética subjetividade-objetividade, o nosso estudo avançou a possibilidade de extrair uma conclusão prática daí – a ser explicada em duas etapas. Em primeiro lugar, compete notar que, se houver mesmo uma relação dialética entre subjetividade e objetividade, então toda doutrina objetivista, seja ela qual for, fará bem se puder elucidar a presença da subjetividade em seu interior. Esta parece uma implicação que se segue trivialmente do tipo de dialética que estamos supondo. A nossa proposta de especificação dessa implicação geral incidiu, pois, sobre o campo da filosofia prática – particularmente do setor da filosofia moral a que se costuma chamar “metaética”.⁴ Uma discussão importante nesse setor é aquela sobre a natureza do pensamento e da linguagem moral. O embate entre as teorias “cognitivistas” e as teorias “não cognitivistas” se tornou canônico neste

³ “Metafilosofia” é um termo recente, que tem sido empregado para classificar as discussões sobre a natureza e definição da filosofia. Uma visão introdutória dessas discussões pode ser encontrada na obra *An Introduction to Metaphilosophy* (2013) de Søren Overgaard, Paul Gilbert e Stephen Burwood.

⁴ No presente estudo entendemos “moral” e “ética” como termos sinônimos.

contexto: as primeiras sustentam que pensamento e linguagem morais têm condições de verdade semelhantes às daquelas de disciplinas descritivas como a química, a física, etc.; as segundas negam essa tese, alegando que o pensamento e linguagem morais têm uma natureza fundamentalmente expressiva, não sendo estruturados (ao menos não no nível mais elementar) em termos de condições de verdade. Pois bem, em geral se acredita que essa discussão metaética têm implicações importantes para a objetividade moral: pois, se o pensamento e discurso moral não puderem ser veritativos, então parece que a objetividade moral ficará inviabilizada desde o início. Assim, é comum associar o não cognitivismo moral ao sentido “negativo” de “subjetividade”, a ponto de impossibilitar a objetividade moral. Ocorre que, se a objetividade guarda alguma relação inerente com a subjetividade, o rechaço total do não cognitivismo será no mínimo conceitualmente errôneo. Porém, nas últimas décadas têm surgido teorias metaéticas híbridas, segundo as quais o pensamento e discurso morais incluem necessariamente tanto uma dimensão cognitiva (representacional) quanto uma dimensão não cognitiva (expressiva). E aqui finalmente chegamos à implicação prática específica que o nosso estudo tencionou extrair da dialética subjetividade-objetividade: pois que, se a última for real, então isso nos fornecerá razões para preferir teorias metaéticas híbridas, isto é, teorias que possam representar e concatenar a dimensão dialética dos critérios morais, de modo a não excluir as dimensões subjetivas que inerem à presença da objetividade.

Tendo especificado o quadro conceitual que nos pareceu estruturante para a objetividade, dedicamos o terceiro e último capítulo do trabalho à análise das condições definicionais mínimas do conceito de objetividade. Para tanto, pareceu-nos útil começar pelo esclarecimento do que significa definir um conceito de maneira mínima. De vez que “conceito” e “definição” são temas já tratados no primeiro capítulo do nosso estudo, no terceiro capítulo nos restou apenas a questão do minimalismo. Pois bem, neste ponto a nossa defesa foi de que uma definição mínima se mostra oportuna por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, permite-nos individuar certo tópico ou domínio e, assim, nos habilita a ter um entendimento mútuo a respeito dele (neste momento a questão é saber se quando falamos em “objetividade” estamos falando da mesma coisa); em segundo lugar, uma vez que individua certa coisa específica sobre qual podemos falar com relativa mutualidade, também nos confere uma informação mínima sobre a natureza do assunto. Na visão

do presente estudo, é adequado ter à mão algo como uma definição mínima antes de entrar em debates objetivistas mais pontuais (por exemplo, sobre a objetividade desta ou daquela área em especial ou sobre a plausibilidade desta ou daquela doutrina objetivista em particular). Porquanto desse modo saberemos que estamos *falando da mesma coisa* e que, também, essa coisa é ao menos “*tal e tal*” (isto é, tem tais e quais características específicas).

Pois bem, estando clara a nossa justificação da busca por uma definição mínima, cumpriu decidir o que por primeiro importa a este empreendimento. A nossa sugestão, neste sentido, foi de que a ênfase em uma definição mínima chama a atenção para a natureza mínima do objeto a ser definido. Ora, uma maneira usual de especificar a natureza de algo é concebendo-o em termos de “propriedades”. Tendo aderido a essa tendência, passamos a falar em termos de uma “propriedade da objetividade”. Feito isso, procuramos especificar essa propriedade a partir da análise de certas “evidências fenomenológicas”, isto é, de certos fatos gerais e padrões de pensamento normalmente associados a ela. Destacamos três dessas evidências, a saber: a oposição com a subjetividade; a valoração dispensada à objetividade; e as atitudes associadas à última. Postulamos que a propriedade da objetividade é normalmente tomada como oposta à subjetividade em sentido negativo; que é, também, vista como cognitivamente valiosa; e, ainda, que tende a despertar atitudes de imparcialidade ou sensibilidade (em suma, de ‘não arbitrariedade’).

Essa análise *tout court* da propriedade da objetividade foi, porém, interrompida por uma investigação de certas concepções comuns de objetividade encontradas na literatura especializada (particularmente, naquela produzida pela tradição de filosofia analítica). Assim, não obstante à nossa política de neutralidade (implicada pela nossa pretensão definicional minimalista), pareceu-nos inevitável abordar certas discussões objetivistas – particularmente, aquelas sobre o realismo e o construtivismo de orientação objetivista. Isso porque, essas discussões ajudam a assimilar quais sejam as concepções objetivistas mais influentes; e tal assimilação, por sua vez, pode nos ajudar na tarefa de encontrar uma definição mínima de objetividade. Logo, mostrou-se oportuno sondar quais seriam os aspectos minimamente comuns entre as concepções gerais de objetividade recém-mencionadas.

Quanto à objetividade na perspectiva realista, o nosso estudo concluiu que ela pode ser resumida nas seguintes condições: algo é objetivo se (1) esse algo existe, e se (2) existe de modo independente da mente. Ora, a segunda condição é notoriamente determinante para o objetivismo realista; além disso, sabe-se que se trata de condição controversa, já que, entre outras coisas, parece excluir a possibilidade de sermos realistas sobre domínios que são fundamental ou predominantemente mentais (como a filosofia da mente, a ética, etc.). Em face disso, tivemos de perscrutar o que a literatura recente (da tradição de filosofia analítica) diz a respeito; e assim chegamos à seguinte qualificação da condição de independência da mente, a saber: não se trata de uma independência da atividade mental *simpliciter*, mas sim de uma independência de atitudes específicas sobre algo específico em um dado momento (p. ex.: a atitude que a pessoa *A* pode ter em uma dada circunstância sobre o fato *F* de o objeto *O* ter a propriedade *P*, em que o fato é erroneamente considerado inexistente por um erro em sua cognição – digamos, um erro perceptual).

Quanto àquilo que chamamos de “construtivismo objetivo”, também houve necessidade de fazer esclarecimentos. Pois “construir” é uma expressão ambígua no contexto do conhecimento, podendo significar tanto uma atitude de arbitrariedade e invencionismo quanto uma atitude de intelectualidade e cognição gerada (*construída*) por princípios e regras elementares. Ora, parece claro que um construtivismo “objetivo” é mais bem enquadrado no segundo sentido de “construção”. Assim, não se trata de algo meramente inventado, mas de algo que, graças a certos princípios estruturais, é articulado ativamente pelo sujeito da cognição. Essa construção, ao que nos parece, não precisa ser feita pela reflexão racional (por exemplo: talvez certos sentimentos pudessem fornecer diretivas para a construção de imperativos ou comandos mais ou menos gerais); mas o fato é que a grande maioria das concepções construtivistas objetivas se apoia na reflexão ou no pensamento racional. Em verdade, o apelo mais comum é a um ponto de partida normativo “idealizado”, por exemplo: uma situação hipotética de igualdade; um observador ideal que é epistemologicamente infalível e plenamente informado de todos os fatos; entre outras opções. Em suma, após a devida ponderação, pareceu-nos que, se existirem condições básicas para a objetividade em um modelo construtivista, então elas serão como segue: em uma concepção construtivista: algo

será objetivo se (I) for pensado ou significado, e se (II) for pensado ou significado de acordo com um padrão normativo parcialmente não arbitrário – em que (II”) algo é parcialmente não arbitrário se é constitutivo de uma região do pensamento ou discurso.

Note-se que, enquanto o realismo funda a objetividade em questões metafísicas, o construtivismo deseja manter-se apenas no nível da epistemologia (o que não significa, é claro, que o último esteja isento de *implicações* metafísicas). Ademais, enquanto o foco do primeiro é na ideia de “independência da mente”, o segundo está preocupado com a maneira como princípios estruturais são autoritativos para nós (e, nesse sentido, objetivos). O nosso estudo, por sua vez, não visou arbitrar acerca da correção estrita dessas visões objetivistas. Antes, tomamo-las como dados evidenciais para o aprofundamento de uma visão mínima ou genérica da objetividade. De fato, dadas as suas ênfases distintas, elas reforçam aquilo que os próprios dados da experiência ordinária já nos dizem, a saber: que a objetividade tem diferentes dimensões, não estando de todo claro, ao menos não inicialmente, qual delas deve ser considerada primária em termos conceituais.

Diante desse estado de coisas, a nossa sugestão foi a seguinte: embora a objetividade necessariamente demande considerações tanto metafísicas quanto epistemológicas, sua dimensão primária (em termos conceituais) se encontra na seara da epistemologia. De fato, por termos refletido de forma tão abrangente sobre as dimensões da propriedade da objetividade, pudemos perceber que, para fazer sentido, esta propriedade depende, antes de tudo, de um contexto epistemológico. Veja-se que o discurso metafísico sobre a objetividade é decerto legítimo – como quando alguém fala, por exemplo, em fatos ou propriedades metafísicas e com isso se faz entender. Porém, esse discurso mesmo só se torna compreensível graças ao contexto epistemológico a partir do qual é articulado. Se eu digo que certo fato é objetivo, então estou supondo que haja a possibilidade de considerá-lo subjetivo, a qual, por sua vez, depende da possibilidade de haver algum erro de percepção ou cognição – portanto, algum erro epistemológico. Na ausência desse contexto epistemológico, simplesmente não haverá diferença entre dizer que *X* é um fato e dizer *X* é um fato *objetivo* – pois neste caso nenhuma informação relevante seria acrescentada. A mera afirmação ou suposição de algo não explica *per si* as nossas suposições de objetividade; e então a objetividade não pode ser estabelecida nesse

nível de análise, pois assim se corre o risco de torna trivial, não informativa. Tem-se chamado isso de “problema da trivialidade”, isto é: a possibilidade de as afirmações de objetividade não dizerem nada além do que qualquer afirmação significativa pode dizer. Há, por conseguinte, a necessidade de compreender a objetividade desde o seu nascedouro epistemológico, o que inclui, entre outras coisas, notar sua relação com as nossas características epistemológicas – como os nossos interesses cognitivos e a nossa tendência para o erro e confusão.

Finalmente, cumpriu realizar um esforço no sentido de articular uma proposta definicional clara para a propriedade da objetividade. Eis como sintetizamos a definição à qual logramos chegar: *algo será objetivo se, e somente se, for julgado de acordo com padrões normativos cuja autoridade não deriva de atitudes exclusivamente pessoais e cujo campo próprio é delimitado por interesses cognitivos determinados*. Fizemos questão de enfatizar a compatibilidade desta definição mínima com as correntes objetivistas que foram abordadas por nós (realismo e construtivismo objetivo). Isso porque, dada sua natureza primariamente epistemológica, a nossa proposta definicional poderia ser considerada desde o início incompatível com as doutrinas objetivistas realistas, dado que estas entendem a objetividade como algo fundamentalmente metafísico. A nossa defesa foi que o realismo se volta para questões não mínimas sobre o fundamento da autoridade normativa que caracteriza a objetividade. Isto é: ele está preocupado em justificar a natureza última da propriedade da objetividade. Sendo assim, ele não necessariamente desabilita uma concepção minimalista de objetividade que seja estruturada em termos epistemológicos – tal como a nossa. O presente estudo implica que o realismo e quaisquer outras doutrinas objetivistas metafísicas necessariamente suporão uma concepção mínima de objetividade (dada em termos epistemológicos); porém, até onde pudemos ver, não implica que a explicação última da objetividade em termos metafísicos seja incompatível com sua explicação mínima em termos epistemológicos.

Em suma, a partir dessa articulação entre o estudo da estrutura lógica e da definição mínima do conceito de objetividade, cremos ter sido possível forjar uma imagem consideravelmente abrangente e inteligível do referido conceito. É verdade que uma boa parte dos resultados obtidos através deste estudo poderia ser considerada trivial – isto é, elementar e/ou neutra demais para ser filosoficamente

interessante. Contra essa objeção, porém, pesa o fato de que, não obstante à importância que o problema da objetividade (e da subjetividade) tem em nossa vida, mesmo hoje, após milênios de tradição filosófica ocidental, ainda nos deparamos com dificuldades bastante elementares a seu respeito. Não fosse isso, este estudo realmente perderia o seu sentido.

É preciso, ainda, deixar clara a nossa ciência dos custos metodológicos com que tivemos de arcar para tentar atingir semelhante imagem abrangente da objetividade. Particularmente, optamos por não seguir um programa de investigação previamente estabelecido – como aquele encontrado, por exemplo, nas discussões objetivistas da metaética analítica –, antes delineando o nosso próprio programa. Se tivéssemos optado por investigar o conceito de objetividade a partir, por exemplo, do debate metaético entre cognitivistas e não cognitivistas, teríamos tido a chance de avançar a discussão nesse setor em especial. As nossas chances de ganho teórico estariam, neste caso, mais bem delimitadas. De igual maneira, em um contexto de investigação mais restrito haveria, presumivelmente, mais “segurança teórica”, posto que o número de autores, questões, propostas, etc. seria reduzido. O presente estudo não supõe qualquer negação categórica dessas tendências. Porém, parece-nos igualmente importante considerar que uma busca intransigente pela referida “maior segurança teórica” acaba por extrapolar os limites da prudência e cair na infecundidade intelectual e filosófica. Com efeito, enquanto se pode, de fato, avançar certo problema específico movendo-se restritivamente no interior de um programa de investigação pré-estabelecido, este mesmo expediente pode, contudo, impossibilitar uma abordagem abrangente – que, no final das contas, é necessária mesmo para a avaliação daquele programa mais restrito. É, com efeito, a esta lacuna que o presente estudo procurou atentar. Cremos, assim, que esteja justificada a nossa abordagem e os seus custos, incluindo o fato de ela articular temas e abordagens variadas.

(iii) Divisão dos capítulos

Eis como os assuntos esboçados acima são dispostos nos capítulos deste trabalho. O primeiro capítulo foi dedicado ao esclarecimento de certos pressupostos metodológicos e teóricos importantes. Nele se explicou a nossa adesão instrumental

à tradição de filosofia analítica e aos padrões psicológicos e linguísticos do senso comum. Aí se deu, também, a ocasião para postularmos uma definição estipulativa e provisória do conceito de objetividade – cuja função foi tornar as nossas discussões menos vagas enquanto não dispúnhamos de uma definição oficial (a qual é proposta apenas no final do trabalho). Já o segundo capítulo foi dedicado ao que chamamos de estrutura lógica da objetividade – como dissemos acima, algo composto de um conjunto de conceitos aparentemente cruciais para a compreensão da objetividade (sendo eles, a nosso ver: objeto, existência, realidade, sujeito, percepção e mente). Essa investigação estrutural foi orientada por uma relação estruturante específica: a aparente relação dialética entre sujeito e objeto. De tal estrutura extraiu-se uma implicação para a filosofia prática (para a metaética, mais precisamente), a saber: que, dada a natureza dialética do conceito de objetividade, temos razões para não o excluirmos totalmente de nossas considerações metaéticas. O terceiro capítulo, por fim, foi dedicado à compreensão das características centrais do conceito de objetividade e sua possível articulação em uma definição mínima.

Enfim, do acima exposto deve ficar claro que a tese por nós defendida é, na verdade, uma conjunção de afirmações sobre a objetividade – cuja articulação se deu, centralmente, pelas análises lógico-estruturais e definicional por nós postuladas. Tenha-se claro, portanto, que o objetivo final do presente estudo foi o de fornecer uma imagem ampla e detalhada do conceito de objetividade. De todo modo, à vista do caráter acadêmico do trabalho, torna-se necessário pontuar qual seja o “núcleo duro” daquelas afirmações – já que se espera que uma tese de doutorado conte com um objetivo específico que a delimita enquanto tal. Porém, mesmo aqui o nosso estudo oferece mais de um resultado: pois, particularmente, consideramos que tanto a nossa defesa do caráter intrinsecamente dialético da relação sujeito-objeto quanto a nossa proposta de definição mínima para o conceito de objetividade devem ser vistas como teses pontuais aqui. Ao que nos parece, seria sobremodo difícil fornecer uma imagem ampla da objetividade sem lançar mão de diversas afirmações. E tal foi o que intentamos fazer – a nosso ver, com considerável sucesso. É, pois, a consistência desse resultado que justificará (ou não) a abordagem adotada aqui.

1 Considerações preliminares

1.1 Metodologia filosófica e tradição de filosofia analítica

Antes de tudo, é importante esclarecer qual seja a metodologia filosófica adotada aqui. Por “metodologia filosófica” entendemos tão somente a escolha de um dado vocabulário conceitual e de uma literatura especializada, oriundos de uma tradição filosófica específica. No caso do presente trabalho, adotamos o maquinário conceitual da chamada tradição de filosofia analítica – em síntese, a tradição que se iniciou a partir de Gottlob Frege, George Edward Moore e Bertrand Russell no início do século passado e cuja ênfase, *ex vi termini*, é na análise de conceitos e na importância da linguagem para a reflexão filosófica. Essa tradição é, hoje, a tradição majoritária no universo acadêmico dos países de fala inglesa, tornando-se conhecida e acessível.

Nas últimas décadas tem havido considerável discussão sobre a história e definição da filosofia analítica – razão pela qual as afirmações recém-estabelecidas poderiam ser questionadas (GLOCK, 2008). No entanto, de nossa parte, não se faz necessário tomar partido em tal discussão, pois endossamos a tradição analítica de modo meramente *instrumental*. Conforme postulamos inicialmente, interessa-nos apenas utilizar o “maquinário conceitual” da referida tradição. Mais precisamente: interessam-nos, aqui, as convenções conceituais que ela logrou estabelecer para a discussão de problemas clássicos da filosofia. Por exemplo: no contexto da metafísica analítica, é comum se utilizar o termo “propriedade” para falar de “atributos”, “qualidades”, etc. – isto é, para falar genericamente das características das coisas. A princípio, não há qualquer regra que fixe esse uso – trata-se apenas de uma convenção tacitamente aceita. Com base na terminologia das propriedades, é possível, por conseguinte, ter relativa clareza na discussão de problemas clássicos da metafísica ocidental, como o problema do realismo filosófico – isto é, a questão sobre se há alguma realidade independente da mente. Pode-se, neste caso, discutir em termos da existência e natureza de *propriedades*, por exemplo: sobre se as propriedades morais admitem uma abordagem realista ou não (realismo vs. antirrealismo moral) e se essas propriedades fazem parte de uma realidade natural/empírica ou não (naturalismo vs. não naturalismo moral).

Mas deve ficar claro que tal escolha metodológica não precisa implicar qualquer tese metafilosófica sobre a correção da filosofia analítica perante as demais tradições filosóficas. Ou seja: endossar suas convenções conceituais não necessariamente implica vindicá-la em um debate mais amplo sobre o que a filosofia *deve* ser e fazer. Nada impede que a filosofia analítica ofereça certas vantagens metodológicas a um trabalho acadêmico – como este que ora desenvolvemos – e ao mesmo tempo não redunde na concepção mais correta acerca da natureza e da tarefa da filosofia. De igual modo, nada impediria que uma tradição aparentemente menos contumaz em suas convenções conceituais fosse, na verdade, a mais razoável em termos metafilosóficos (isto é, quanto à natureza e função da filosofia).

Dado esse quadro metodológico, ao longo da nossa discussão neste estudo usaremos diversos termos tal como são usados na tradição de filosofia analítica. Alguns exemplos centrais são os seguintes: “conceito” (MARGOLIS; LAURENCE, 1999; PEACOCKE, 1992; FODOR, 1998); “sentença”, “declaração” (MORRIS, 2006); “proposição” (IACONA, 2002; CARTWRIGHT, 1962); “propriedade” (ARMSTRONG, 2005; EGAN, 2004); “fato” (ARMSTRONG, 1997; NEALE, 2001); “tipo” (*type*) e “símbolo” (*token*) (WETZEL, 2008).

1.2 Concepção clássica de análise conceitual

De vez estabelecida a nossa escolha pela metodologia da tradição de filosofia analítica, cabe agora especificar alguns dos pressupostos teóricos dessa tradição que parecem importantes para o nosso estudo. Particularmente, parece-nos importante especificar a maneira como essa tradição concebe a ideia de análise conceitual. Com efeito, interessam-nos alguns elementos daquilo que, em filosofia analítica, convencionou-se chamar “teoria clássica” da análise filosófica e do âmbito conceitual (MARGOLIS; LAURENCE, 1999, cap. 1.2; FINLAY; LASKOWSKI, 2018), os quais nós tomaremos como modelos metodológicos operativos em nosso estudo.

Na referida acepção “clássica”, o termo *análise* refere-se à investigação ou explicação da natureza de algo. “Análise conceitual”, por sua vez, diz respeito à investigação ou explicação do significado linguístico de algo. Na perspectiva clássica, os conceitos são vistos como recursos psicológicos básicos, sem os quais o pensamento proposicional não seria possível. Ademais, considera-se que muitos

desses elementos guardam íntima semelhança com as palavras da linguagem falada – caso em que são denominados “conceitos lexicais”.⁵ Portanto, a análise conceitual clássica supõe haver uma relação de correspondência entre as palavras e os conceitos, a qual permite identificar os conceitos com os significados convencionais das palavras. Essa relação pode ser chamada “nexo palavra-conceito” (*word-concept nexus*) (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 537). Quanto à natureza dos conceitos, supõe-se, conforme já foi dito, que sejam entidades básicas do pensamento. Porém, eles são considerados “tipos” (*types*) psicológicos, e não “símbolos”, “sinais” ou “signos” (*tokens*), razão pela qual podem ser compartilhados por diferentes sujeitos cognitivos (posto que *tipos* sejam entes mentais genéricos – por exemplo, a ideia geral de árvore – e que símbolos sejam entes mentais particulares, privados – por exemplo, minha ideia particular de árvore, a qual não pode ser compartilhada com nenhum outro sujeito cognitivo). Assim, é comum dizer-se que possuem uma estrutura descritiva ou representacional.

Além de sua estrita relação com palavras, os conceitos lexicais guardam relação com o mundo (ou ainda, com o âmbito metafísico). Na visão clássica assume-se que os conceitos tenham por função básica a especificação das entidades do mundo, de modo a permitir-nos pensar e falar a respeito delas. Essa relação entre os conceitos e o mundo pode ser chamada de “nexo conceito-mundo” (*concept-world nexus*) (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 537). Na visão clássica da análise conceitual e da teoria dos conceitos temos, portanto, um conjunto de suposições metafísicas, semânticas e psicológicas sobre as noções mencionadas. Mas ocorre que essa visão também abarca suposições mais pontuais sobre tal tipo de análise, isto é, sobre os passos teóricos que normalmente são dados aí. Quanto a isto, tendo em vista os propósitos do presente estudo (*grosso modo*, sua preocupação com a estrutura lógica e definição mínima do conceito de objetividade), pareceu-nos que ao menos os itens arrolados abaixo se mostram fundamentais.

⁵ Existem, no entanto, processos mentais básicos que dispensam conceitos. Conforme esclarece Paul Boghossian (1995), podem-se distinguir duas categorias de representações mentais: (i) aquelas compostas de conceitos e sem propriedades fenomênicas (tais como ‘*qualias*’), por exemplo, os pensamentos; e (ii) aquelas que exibem propriedades fenomênicas, mas carecem de constituintes conceituais, por exemplo, as sensações. Assim sendo, pode ser o caso de que certos estados mentais não sejam conceituais (tenha-se em mente que „sensações” estão sendo entendidas aqui de modo analítico, como distinguíveis de „estados perceptuais” – por exemplo, o estado de ver uma cadeira azul –, pois tais estados normalmente são considerados híbridos: podem ser compostos de uma sensação não conceitual e uma crença).

Uma característica comum da análise clássica é o *definicionismo*, isto é: a tese de que um conceito realiza sua função referencial ao fornecer condições necessárias e suficientes para que algo seja abarcado em sua extensão; sendo tais condições articuladas como uma *definição descritiva*. Condições necessárias são aquelas que algo precisa satisfazer para ser *X* – por exemplo, para algo ser um peixe, esse algo precisa ser um animal. Condições necessárias tendem a ser bastante numerosas (pensando em nosso exemplo: há diversos tipos de animais, e ser um animal não é suficiente para ser um peixe). Já as condições suficientes são aquelas que *asseguram* que algo seja *X* – por exemplo, se algo é um peixe, então é um animal (pois o mero fato de ser um peixe é em si suficiente para que também seja um animal – nada mais é demandado). Finalmente, uma condição necessária e suficiente é aquela que *Y* precisa satisfazer para ser *X* e que, também, uma vez satisfeita assegura que *Y* seja *X*. Por exemplo: saber andar é condição necessária e suficiente para poder cair – pois para cair é preciso saber andar, e se a pessoa sabe andar, isso já é suficiente para que ela possa cair (WERTHEIMER, 1968). Naturalmente, conceitos controversos – como o conceito de objetividade – resistem definição em termos de condições necessárias e suficientes. Porém, na concepção clássica de análise conceitual tais definições descritivas são tomadas como paradigmas em virtude de sua abrangência sobre a natureza das coisas (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 537).

Outro princípio importante de ter em mente no contexto do nosso estudo é o do caráter *composicional* dos conceitos, isto é, a tese de que conceitos são entidades dotadas ou não de partes. Conceitos simples, amiúde chamados de conceitos “atômicos”, “nucleares” ou “primitivos”, são conceitos destituídos de partes e que, por isso, não permitem decomposição. Conceitos compostos, por sua vez, são conceitos formados por conceitos simples e, deste modo, permitem decomposição. Um exemplo usual de conceito composto é o conceito de “solteiro”, o qual parece incluir os conceitos componentes *homem* e *não casado*. Deste modo, algo é “solteiro” se, e somente se, é um homem não casado. Na verdade, atrelado a tal *princípio da composicionalidade* está o *princípio da decomposição*, a saber: a tese de que a análise sempre envolve a decomposição de um conceito em suas partes conceituais, com vistas a fornecer uma definição descritiva. (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 537-8).

Em um modelo clássico de análise conceitual, assume-se, também, um *princípio essencialista* que afirma haver uma relação entre a estrutura interna de um conceito lexical e a estrutura interna do item metafísico que ele especifica. Assim, com base em uma análise conceitual decompositora de um dado conceito lexical *X*, podemos então estabelecer uma análise metafísica da propriedade à qual o conceito corresponde. Consequentemente, supõe-se haver uma ponte entre os dois tipos de nexos que constituem a análise clássica (isto é, entre o nexo *conceito-palavra* e o nexo *conceito-mundo*) (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 538).

Há, finalmente, certos princípios epistemológicos a serem observados em um modelo clássico de análise conceitual. Um deles é o *princípio da transparência*, segundo o qual os conceitos são *transparentes* para os seus usuários. Isto é, os conceitos são considerados transparentes, acessíveis para a reflexão de seus usuários. Além disso, para que um usuário possa ser considerado um possuidor competente de um conceito, é necessário que ele tenha certa apreensão da definição descritiva do conceito. Por conseguinte, a *competência* com o uso ou significado de uma palavra consistirá na capacidade de associá-la à sua definição conceitual (FINLAY; LASKOWSKI, 2018, p. 538).

1.3 Entendimento ordinário como ponto de partida

Há, ainda, certa dimensão metodológica historicamente associada à análise conceitual que nos interessa aqui: trata-se do apelo ao entendimento ordinário ou “senso comum” como ponto de partida para a investigação filosófica. Como se sabe, essa é uma tendência central da filosofia britânica. De fato, tal foi uma das principais motivações por detrás da crítica que Moore e Russell fizeram ao idealismo alemão (e britânico), o qual era caracteristicamente revisionista quanto ao pensamento e a linguagem ordinárias (isto é, optava por uma retórica francamente distante das percepções, crenças e discursos comuns);⁶ crítica essa que, em verdade, foi crucial para o estabelecimento da tradição analítica (MOORE, 1899, 1903, 1925/1993;

⁶ Hans Reichenbach (1968, p. 3) cita a seguinte passagem das *Conferências Sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*) de Hegel como exemplo de retórica demasiado abstrata: “A razão é... substância, bem como poder infinito, sua própria matéria infinita subjazendo toda a vida natural e a vida espiritual; como também a forma infinita, aquela que põe a matéria em movimento. A razão é a substância da qual todas as coisas derivam seu ser.” (cf. HEGEL, 1837/1956, introd. §3.12, tradução nossa).

COLIVA, 2010). Mas sabe-se igualmente que tal pensamento data de período anterior: com efeito, foi popularizado especialmente por filósofos britânicos do séc. XVIII, tais como: Thomas Reid, Adam Ferguson, Dugald Stewart e outros. Na verdade, considera-se que a exploração filosófica desse assunto é muito mais antiga e de maneira alguma exclusiva aos britânicos: trata-se de algo que podemos encontrar com relativa clareza já em Aristóteles (GREGORIC, 2007; BARNES, 1980).

Sabe-se, ademais, que a expressão “senso comum” é particularmente ambígua, já que pode conotar tanto algo como “opinião atual da maioria” quanto “padrões de pensamento e discurso comuns aos seres humanos” – coisas essas nitidamente distintas. Parece óbvio que em contextos filosóficos a atenção tenda a ser voltada ao segundo sentido da expressão; razão pela qual em nosso estudo não seria diferente. De todo modo, uma vez que reservamos esta subseção para explicar o nosso endosso do entendimento ordinário ou senso comum como ponto de partida para a reflexão filosófica, é oportuno aproveitar a ocasião para pontuar melhor o que é a leitura filosófica de tal categoria.

Que existam princípios ou padrões de raciocínio comumente pressupostos pela maioria das pessoas ao longo das mais distintas épocas e culturas é algo quase incontroverso. Um desses princípios é o de que a experiência perceptual é geralmente confiável. Por exemplo: se uma bola é chutada em direção ao meu rosto e eu tenho condições de enxergá-la vindo até mim, então não há por que duvidar que, caso não me mova, ela irá me atingir. Em condições normais, não há razão para desconfiar dos meus próprios olhos. De fato, é natural que confiemos em nossa percepção – o que obviamente não implica considerá-la infalível. Em verdade, há diversos outros padrões de pensamento que simplesmente assumimos em situações usuais, por exemplo: cremos que existem outras mentes além das nossas; pensamos que há nexos entre causa e efeito; que existe movimento no mundo; que o tempo passa; que certos indivíduos possuem uma vida mental e algo como um *self*; entre vários outros padrões ordinários de pensamento. O grau de generalidade e de confiabilidade desses princípios e crenças é certamente discutível. De todo modo, os fatos relevantes aqui é que eles existem (ou parecem existir) e que são tomados por muitos filósofos e teóricos como “matéria prima” para a articulação de argumentos e teorias.

Thomas Reid, conhecido crítico de David Hume e figura central do chamado Iluminismo Escocês, é sem dúvida uma referência incontornável aqui. Para Reid (1863/1994, § 6.4), há princípios intuitivos do senso comum que contam como verdades autoevidentes para nós, as quais são conhecidas ao longo dos mais diversos períodos e lugares, tanto por pessoas letradas quanto por iletradas, e cuja importância é tal que sua negação não seria apenas equivocada, como também absurda. Reid (1994, § 6.4, p. 464-5) entendia tais princípios do senso comum como generalizações psicológicas sobre o processo de formação de crença; e, também, como bases evidenciais para os nossos juízos perceptuais particulares. Mas não é necessário endossar a abordagem específica de Thomas Reid para assimilar o que há de essencial em sua defesa do senso comum. A partir de seus argumentos percebe-se, por exemplo, que a defesa filosófica do senso comum *não* é uma defesa da opinião da maioria. Aqui, “senso comum” remete, na verdade, à ideia de que existem padrões psicológicos e/ou epistemológicos pré-teóricos que tendem a se constituir espontaneamente no transcurso da vida humana em geral (e que, desse modo, orientam a nossa experiência e teorização). Logo, tais padrões dizem respeito mais à ideia de *natureza humana* do que de opiniões majoritárias (ou ainda, à ideia de que certas constantes doxásticas nas sociedades humanas expressam traços centrais de uma natureza humana comum). Mais precisamente: o ponto é que as maneiras notoriamente comuns de conceber o mundo remetem a traços aparentemente constitutivos da nossa natureza e, deste modo, fornecem razões para que se recorra a eles também em nossas teorizações sobre os mais diversos assuntos. Tais razões podem ser interpretadas à luz da ideia de confiabilidade epistêmica: temos razões para assumir e preservar o pensamento ordinário (tanto quanto possível) pelo simples fato de que ele compõe as maneiras mais imediatas e familiares pelas quais os seres humanos enfrentam o mundo. Em suma, o apelo ao “senso comum” em contextos filosóficos diz respeito à importância de coisas como intuição, familiaridade e natureza humana.

O chamado *princípio da conservação fenomenológica*, formulado por Michael Huemer (2001, p. 98-115; 2005, cap. 5), parece sintetizar bem essas ideias. O princípio é bastante simples e direto: “*Outras coisas sendo iguais, é razoável assumir que as coisas são da maneira como parecem ser.*” (HUEMER, 2001, p. 99, tradução nossa). A ideia é de que as aparências comuns são “*prima facie*

justificadas” – e assim fornecem razões *prima facie* para as nossas crenças e ações (HUEMER, 2001, p. 107). Em outros termos: se não tivermos razões que justifiquem o abandono das aparências comuns, tornar-se-á razoável mantê-las – *sozein ta phainomena*, como diriam os antigos. Todavia, deve ficar claro que tal postura não precisa ser interpretada como contrariando a percepção (ao que nos parece, ao menos parcialmente ordinária) de que o conhecimento objetivo é conhecimento da realidade objetiva, e que, portanto, é algo que *implica revisão das aparências*. A ideia aqui, ao contrário, pode ser simplesmente tentar assumir um ponto de partida tanto familiar quanto razoável (no sentido de ter sido putativamente aprovado pelo teste do tempo e da experiência comum), mas sem qualquer aversão a revisões e sofisticacões conceituais.

1.4 Informação lexical

Ao menos desde Aristóteles a linguagem ordinária tem sido considerada um profícuo repositório de percepções e crenças razoáveis – algo em cujo interior resta implícito um vasto corpo de informações sobre a experiência humana (BARNES, 1980, § 3). Esta é, pois, uma premissa importante da metodologia esboçada acima. Na verdade, parece-nos mesmo ser uma que é estratégica, porquanto oferece uma maneira concisa e eficiente de articular as intuições do senso comum – que tanto enfatizamos acima. Tal caráter estratégico do enfoque na linguagem ordinária pode ser vislumbrado se atentando ao fato de que, mesmo concedida a plausibilidade do apelo ao senso comum, é preciso ainda delimitar a maneira como se confrontarão os dados que são aí oferecidos; e seria inviável a um estudo como nosso a tarefa de coletar, depurar, esclarecer, etc. os padrões doxásticos ordinários que se podem encontrar nas instâncias correlatas da cultura (p. ex., no folclore, na mídia, na cultura popular, na literatura, etc.). Assim, parece-nos que uma forma viável de qualificar o nosso apelo ao senso comum é recorrendo a esse paralelo com a linguagem.

Ora, uma vez que o nosso estudo é sobre o conceito de objetividade, podemos afunilar ainda mais o nosso ponto de partida se nos focarmos na própria palavra que exprime o conceito – “objetividade”. Pensar em termos dos sentidos comuns das palavras normalmente envolve recorrer às suas raízes etimológicas e definições de dicionário. De fato, tal procedimento parece harmonizar-se bem com

as premissas metodológicas que aderimos até aqui. Logo, consideramos razoável proceder assim ao menos a título de ponto de partida.

Pois bem, a palavra “objetividade” deriva da palavra “objeto”. Esta, por sua vez, tem sua origem no substantivo latino “*objectum*”, que pode significar coisas como: “algo presente aos sentidos”; “objeção”; “propósito”. Já o substantivo “*objectum*” deriva de “*objectus*”, cujos significados incluem “posto adiante” e “presente à vista ou à mente”.⁷ Segundo o *Dicionário Merriam-Webster*, o substantivo inglês “*object*” é derivado de “*objectum*” e teve seu nascedouro no inglês medieval do século XIV. No século seguinte (XV) emergiu o uso de “*object*” como verbo, neste caso tendo o sentido de: “objetar”, “opor-se a”. No mesmo período surgiu, também, o adjetivo “*objective*”, que significa “considerado segundo o seu propósito” ou “objeto do pensamento”, “existente apenas no pensamento”. Mas a palavra que realmente nos interessa aqui, “*objectivity*”, só apareceu no início do século XIX (juntamente com a palavra ‘*subjectivity*’, seu antônimo). Ainda conforme o mesmo *Dicionário*, “*objectivity*” significa: “*A qualidade de ser objetivo: ausência de favoritismo sobre um ou outro lado: livre de preconceito.*”⁸ O *Dicionário Priberam de Língua Portuguesa* postula que o substantivo “objetividade” significa: “1. Qualidade de ser objetivo. 2. Existência real (da coisa que se concebeu no espírito). 3. Perfeição devida ao assunto [...]”⁹ “Subjetividade”, por sua vez, remete ao oposto disto.

1.5 Definição estipulativa

Pois bem, do acima exposto se percebe que, se apelamos diretamente ao significado convencional da palavra “objetividade”, deparamo-nos com as ideias de “imparcialidade”, “ausência de preconceito”, “existência real”, “precisão”, entre outras. Em essência, a maior parte dessas ideias parece remontar a algo como a não arbitrariedade do que é considerado objetivo. Mas está claro que elas têm ênfases e aplicações bastante distintas. Na verdade, se mudamos foco da palavra

⁷ “*Objectus*” é o passado participio de “*obscire*” e é formado pelo prefixo “*ob*” (‘contrário’, ‘a caminho’) e o verbo “*jacere*” (‘lançar’).

⁸ Ver o verbete “*Objectivity*” em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/objectivity>; bem como “*Object*”: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/object#etymology>; e “*Objective*”: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/objective#h1>.

⁹ Ver o verbete “*Objetividade*” em: <https://dicionario.priberam.org/objetividade>.

“objetividade” para a palavra “objetivo” tais nuances se sobressaem ainda mais. Vejamos como isso pode se dar em situações discursivas cotidianas, conforme os exemplos a seguir.

Em uma reunião de negócios, um executivo poderia alegar que certo balanço financeiro se mostrou equivocado à luz de certos *fatos objetivos*; no *happy hour* após o trabalho, funcionários podem concluir que a advertência que certo colega sofreu não foi baseada em um *juízo objetivo* e sim em um julgamento enviesado e preconceituoso. Ainda, outras ambiguidades emergem se utilizamos a mesma palavra de outros modos. Com efeito, pode-se usar “objetivo” como substantivo, por exemplo, quando, no mesmo *happy hour*, certo colega declara que o seu principal *objetivo* para o próximo semestre é mudar de emprego; ou então como verbo, por exemplo, quando se dizem coisas como “Esta empresa *objetiva* fornecer serviços de qualidade na área da Tecnologia da Informação.”, fazendo com isto alusão a uma intenção ou propósito – um *objetivo*. Mas são as ambiguidades em torno do uso *adjetivo* que explicitam mais diretamente as diferenças conceituais da objetividade. Veja-se, neste sentido, que os dois primeiros exemplos dados há pouco empregavam o adjetivo “objetivo” de modo bastante distinto: enquanto em um caso se falou em fatos objetivos, em outro o foco foi em um juízo não objetivo. E aqui deparamo-nos com certo fato acerca do entendimento ordinário, qual seja: que ele inclui diferentes acepções de um mesmo conceito. Trata-se de *acepções metafísicas* acerca de coisas que existem e de *acepções epistemológicas* acerca do modo como podemos julgá-las.

Com base nessas evidências linguísticas, eis como podemos avançar o presente estudo. Tenha-se em mente que, conforme postulado na Introdução, optamos por articular a nossa proposta de definição mínima para o conceito de objetividade apenas ao final do trabalho. Justificamos essa escolha mediante o argumento central do nosso segundo capítulo, a saber: supomos que uma compreensão abrangente do conceito de objetividade demanda uma compreensão da estrutura lógica da objetividade (entendendo, ainda, que essa estrutura é composta de uma rede conceitual dialeticamente orientada). Em seguida, arrazoamos que, sendo o nosso alvo definicional uma definição mínima, portanto algo passível de ser compartilhado por todas ou ao menos pela a maioria das doutrinas objetivistas, convinha dar este primeiro passo para só então adentrar nas

questões definicionais mais específicas. Daí termos estruturado a investigação da maneira que a estruturamos. Pois bem, retornando agora à questão das evidências linguísticas perscrutadas acima: entendemos que, dada a ordem interna do nosso estudo (que deixa a proposta definicional por último), convém partir de uma definição estipulativa. Isso porque, na ausência da nossa definição oficial, precisamos de uma opção provisória para que possamos progredir desses assuntos preliminares para a investigação estrutural já explicada. Dito isso, e tomando por base as considerações metodológicas feitas acima (relativas ao senso comum), eis como estipulamos o que seja “objetividade”: o conceito de objetividade abarca tanto uma dimensão metafísica quanto uma epistemológica; a primeira diz respeito ao modo de existência das coisas objetivas, que parece ser uma existência não totalmente determinada por atitudes pessoais; a segunda diz respeito ao modo como julgamos as coisas, e implica que juízos objetivos são aqueles orientados por padrões normativos que não são totalmente arbitrários; ademais, essa última dimensão é conceitualmente primária, dando sentido à primeira, já que sem juízos e a possibilidade de erro não faria sentido pensar em fatos e realidade objetiva.

2 Objetividade: estrutura lógica

2.1 Objetividade e objetos

Estipulamos que a objetividade diz respeito primariamente a uma propriedade dos juízos – portanto, a uma propriedade epistemológica. Por conseguinte, a orientação metafísica dessa propriedade (isto é, seu direcionamento a uma ‘realidade objetiva’) passa a um segundo plano na análise conceitual. Ainda assim, há que notar a vigência de uma clara interconexão entre ambos os sentidos: pois, na completa ausência de *algum tipo* de realidade objetiva (e, portanto, de algum domínio metafísico), tornar-se-ia simplesmente impossível fazer juízos objetivos. Se a objetividade demanda tal dimensão metafísica, então faz sentido falar na relação entre objetividade e objetos. De fato, tal nos parece bastante plausível e adequado. Porém, há consideráveis dificuldades e controvérsias implícitas aí – e isso mesmo no interior de visões objetivistas. Este é um caso particularmente interessante. Um exemplo familiar aqui é o da tese da “objetividade sem objetos”. Esta expressão tem sido associada a Hilary Putnam, especialmente após a publicação de sua obra *Ethics Without Ontology* (2004), na qual, conforme o título deixa claro, ele busca articular uma concepção de objetividade moral que seja livre de suposições metafísicas robustas (chamadas por ele de ‘inflacionárias’ e cujo paradigma seria o realismo platônico). No terceiro capítulo da obra, intitulado “*objectivity without objects*”, Putnam lança mão de um movimento teórico fundamental para o seu projeto, a saber: assentar a possibilidade de falar em objetividade sem falar em objetos. Aqui o autor associa “objetos” a ideias platônicas – chegando, por conseguinte, na noção de “objetos não naturais”, “transcendentes” (dada a teoria platônica das ideias). Veja-se que Putnam não se preocupa em qualificar essa compreensão de objetos, razão pela qual, durante a referida obra, implica que os paradigmas de objeto para a objetividade são objetos platônicos. Em seguida, ele apresenta o que lhe parecem ser dois contraexemplos a tal visão, a saber: os casos da lógica e da matemática – em sua opinião, casos convincentes da objetividade sem objetos. Tal objetividade seria sustentada pela ideia de “verdade conceitual” (concebida de modo falibilista), a qual Putnam sugere ser suficiente para suplantiar a relação entre objetividade e objetos (platônicos). Eis como ele descreve essa ideia: “O que faz uma verdade ser uma verdade conceitual, conforme estou usando o termo aqui, é que seja impossível ver qualquer sentido (relevante) na asserção de

sua negação.” (PUTNAM, 2004, p. 61, tradução nossa). Ou seja, tudo aquilo cuja negação for totalmente descabida contará como uma verdade conceitual. Por exemplo: negar que outras mentes existem é descabido, e por isso o seu contrário se torna uma verdade conceitual.¹⁰

Ocorre que a negligência de Putnam a uma análise conceitual mais ampla da noção de objeto, a qual facilmente mostraria que os objetos platônicos são apenas uma das muitas instâncias substantivas possíveis a teorias de objetos, pode passar a impressão de que não há nada de relevante na discussão de objetos quando o assunto é objetividade. Ora, mesmo que a concepção de objetividade sem objetos sustentada por Putnam tenha suas razões ('deflacionárias') para não especificar o papel dos objetos na objetividade, o autor mesmo não negaria a existência de um sentido elementar – a ser explicado na próxima subseção – em que é simplesmente desarrazoado esquivar-se da pressuposição de objetos: pois, como seria possível conceber *qualquer coisa* em absoluto sem empregar alguma noção de objeto ou de “objetualidade”? Perceba-se que a expressão “qualquer coisa” já elucida a intuição incontornável à qual estamos referindo-nos aqui. Sendo assim, não podemos “cair” na falsa impressão de que semelhantes defesas de “objetividade sem objetos” excluem legitimamente o papel conceitual que os últimos têm. De fato, no presente trabalho nós consideramos que a atenção a esse papel é fundamental para uma compressão adequada da objetividade. Desenvolvemos essa consideração de maneira mais detalhada abaixo.

2.1.1 Objetividade e objetos: uma relação razoável

Mais precisamente, são duas as questões basilares que emergem no contexto da relação entre objetividade e objetos: em primeiro lugar, há a questão acerca da natureza da relação objetividade-objeto (por exemplo, se ela é

¹⁰ Mais tarde em seu texto Putnam se esforça para explicar como essa concepção conceitualista se aplicaria ao caso da ética. Antes disso, porém, ele julga necessário especificar a natureza das verdades conceituais. Basicamente, sua tese é de que as verdades conceituais são fenômenos híbridos, parcialmente descritivos e parcialmente avaliativos; de modo que não é possível estabelecer um juízo descritivo sem pressupor um pano de fundo avaliativo (PUTNAM, 2004, p. 69). Exemplos típicos de conceitos híbridos são os conceitos éticos espessos, tais como: “crueldade” e “compaixão” (ditos das ações), e os conceitos epistemológicos ou metodológicos, tais como: “simplicidade” e “coerência” (ditos das teorias) (PUTNAM, 2004, p. 69). Putnam parece supor que as perspectivas conceitualistas e híbridas recém-mencionadas são suficientes para elucidar a proposta de uma objetividade sem objetos.

conceitualmente relevante ou não); em segundo lugar, há a questão sobre as possíveis noções de objeto, especialmente quando se considera o contraste entre sujeito e objeto e se supõe que haja uma diferença genuína entre os dois conceitos. Note-se, ademais, que a segunda questão inclui uma terceira em potencial, a saber, sobre a irreducibilidade das noções de sujeito e objeto, a qual nós começaremos a abordar desde já, mas que só será devidamente escrutinada mais tarde neste capítulo. Postas tais questões, julgamos ser útil partir das nossas repostas a elas, quais sejam: em primeiro lugar, entendemos que há, de fato, uma relação relevante entre objetividade e objeto(s); em segundo lugar, sustentamos que a concepção de objeto minimamente requerida para a compreensão do que seja objetividade possui ao menos duas características, a saber, tem uma natureza parcialmente substantiva, e é tal que preserva a irreducibilidade das noções de sujeito e objeto. No que segue, iniciaremos a nossa análise focando a questão da relação entre objetividade e objetos; de modo que as demais questões serão apenas introduzidas aqui (para serem mais bem desenvolvidas na próxima subseção).

O primeiro ponto a favor da relevância da relação entre objetividade e objetos vem das intuições do senso comum. As nossas maneiras ordinárias de pensar e de falar pressupõem claramente a distinção sujeito-objeto – o que pode ser interpretado como evidência para a suposição de que há uma relação conceitual importante entre objetividade e objeto. Veja-se, por exemplo, o que ocorre em declarações comuns, tais como: “O motorista bateu o carro”; “A professora ganhou um prêmio”; “A criança chutou a bola”; “A secretária trouxe um livro”, e assim por diante. Ou seja, é normal falarmos em termos tanto de sujeitos quanto de objetos. Consequentemente, também as suposições ordinárias sobre a objetividade (mesmo as que abrangem considerações fundamentalmente epistemológicas) serão afeitas ao discurso sobre sujeitos e objetos. Klaus Brinkmann (2011, p. 4) observa que a noção de objetividade do senso comum tende a incluir a referência a objetos, cujos modelos são os objetos ordinários, macrofísicos:

Assim, pode-se apontar que existe uma visão de senso comum do mundo, a qual diz que, enquanto nos movemos por este mundo como agentes comuns do dia a dia, fazemos certas suposições sobre o que é objetivamente o caso. Essas suposições podem incluir a crença em objetos relativamente estáveis, localizados no espaço e no tempo, formando parte de eventos e sendo sujeitos a mudanças previsíveis, mas também expostos a alterações contingentes e imprevisíveis. (Tradução nossa)

Parece claro, porém, que a mera constatação da presença de objetos no pensamento e discurso ordinários não é suficiente para a justificação da afirmação filosófica de que há uma relação importante entre objetividade e objeto(s). Precisamos progredir dessas evidências ordinárias para sua interpretação ou depuração mais pontuais em áreas específicas da filosofia. Uma primeira via para isso está na filosofia da mente, em especial na problemática da *intencionalidade* do pensamento. Colocando de maneira resumida, “intencionalidade” e “intenção” dizem respeito à capacidade que o pensamento tem de *ser sobre algo* – portanto, de abarcar algum tipo de objeto. Não por acaso Franz Brentano (1874/1995, p. 88-09) concluiu que a intencionalidade estabelece uma “*objetividade imanente*”, já que fornece certa estrutura básica sem qual não seria possível articular pensamentos tais como os nossos.¹¹ Em verdade, quando pensamos em concepções epistemológicas de objetividade – com base nas quais se explica a possibilidade de “juízos objetivos” – notamos a presença incontornável da intencionalidade do pensamento. Pois seria difícil conceber a possibilidade de ajuizamento objetivo – por exemplo, a possibilidade de um juízo tal como “*X é objetivamente Y*” – sem antes creditar ao pensamento a capacidade de *ser sobre* coisas – presumivelmente, de abarcar objetos. Mas também as noções metafísicas de objetividade implicam o mesmo resultado. Muitas delas se centram, pois, na noção de “fato”; e ocorre que fatos, sejam eles concebidos realisticamente ou não, implicam certa noção de objeto. David Armstrong (1997), por exemplo, defendeu que um fato é composto de objetos e propriedades. Nessa acepção, o discurso sobre fatos sempre envolverá alguma suposição “objetual” (isto é, referente a objetos).

Recapitulando: a fim de elucidar a importância da relação entre objetividade e objetos, passamos das evidências ordinárias para a consideração da intencionalidade do pensamento. Isto é, procuramos mostrar que aquela relação

¹¹ “Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e pelo o que poderíamos chamar, embora não sem ambiguidade, de a referência a um conteúdo, direção a um objeto (o que não deve ser entendido como significar algo), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto dentro de si, embora nem todos os fenômenos mentais o incluam da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no juízo algo é afirmado ou negado, no amor algo é amado, no ódio algo é odiado, no desejo algo é desejado, e assim por diante. Esta in-existência é uma característica exclusiva do fenômeno mental. Nenhum fenômeno físico exhibe qualquer coisa como isso. Poderíamos, então, definir o fenômeno mental dizendo que se trata daquele fenômeno que contém um objeto intencionalmente dentro de si.” (BRENTANO, 1874/1995, p. 88-9)

começa já na realidade ordinária, mas que logo encontra uma primeira especificação na filosofia da mente. Em seguida, observamos que a mesma qualificação ocorre no espectro da metafísica, dado o papel dos objetos na especificação dos fatos. Pois bem, parece-nos que tais movimentos teóricos dão suficiente testemunho da plausibilidade da relação entre objetividade e objetos. Isto é, parece que estamos diante de resultados que conferem certa razão para crer na referida relação.

Lembre-se de que no início desta subseção nós afirmamos que são duas as questões a serem consideradas no contexto da relação entre objetividade e objetos: por um lado, há a questão (recém-abordada) acerca da relevância ou plausibilidade da relação mesma; por outro, dever-se-ia especificar a concepção de objeto que melhor atente a essa última, e isso levando em conta especialmente o aparente contraste entre sujeito e objeto. Pois bem, de vez colocadas as razões para a razoabilidade da relação objetividade-objeto, podemos agora avançar para a análise da noção de objeto que melhor a atente – no contexto da nossa investigação da estrutura lógica e definição mínima da objetividade, é claro. Quer dizer, cumpre agora especificar o que é este “objeto” que é estruturalmente importante para o conceito de objetividade. Tal é o que fazemos a seguir.

2.1.2 Que é objeto?

Em verdade, a investigação da noção de *objeto* pode ela mesma fornecer razões para a veracidade da relação entre objetividade e objeto, especialmente quando pareada com a ideia de que *objetividade* pressupõe *realidade objetiva*. Tal ideia implica reconhecer que um juízo é objetivo na medida em que reproduz acuradamente (ou se orienta consistentemente por) uma *realidade objetiva*. Ora, é natural pensar que uma realidade objetiva seja povoada por *objetos*; e, sendo esse o caso, então a objetividade, *via* realidade objetiva, vincular-se-á a objetos. Por conseguinte, a realidade de um juízo objetivo será constituída pela realidade dos *objetos* que ele representa ou segue. Por exemplo: a objetividade do meu juízo de que “O *notebook* em que ora digito é da cor preta” é em parte informada pela realidade do objeto a que me refiro (um *notebook* realmente preto, e não prateado ou vermelho, que está acessível à minha percepção).

Mas foquemos a delimitação dos objetos *tout court*. Ora, uma das maneiras comuns de identificar o que são objetos é contrastando-os com *sujeitos* – e vice-versa. Dificilmente alguém apontaria para um sujeito humano caso precisasse dar um exemplo de objeto. Sendo assim, um passo importante para a delimitação do campo dos objetos pode ser a consideração do contraste com os sujeitos. De fato, parece claro que, ao menos da perspectiva do entendimento ordinário, suponha-se haver certa dimensão *irredutivelmente subjetiva* na vida mental dos sujeitos humanos. Além disso, ainda conforme a mesma perspectiva é natural negar tal dimensão subjetiva a coisas que chamaríamos de “meros objetos” – por exemplo, pedras, cadeiras, números, triângulos, etc. Sendo esse o caso, parece legítimo conceber a relação sujeito-objeto como no mínimo potencialmente irredutível. Por conseguinte, poder-se-ia extrair daí alguma informação sobre as características dos objetos.

Mas ocorre que essa referência mesma à relação sujeito-objeto poderia complicar-se. Pois poderíamos querer falar, por exemplo, em objetos *subjetivos*. Tomando-se por análogo a ideia de realidade objetiva, *objetos subjetivos* poderiam ser vistos como aqueles objetos que povoam uma realidade subjetiva – ou ainda, que povoam uma dimensão subjetiva da realidade total. Neste caso, e havendo tal coisa como objetividade, seria possível afirmar que alguns juízos sobre objetos subjetivos podem ser objetivos. Surpreendentemente, esses não são casos incomuns na vida ordinária. Por exemplo: ao que parece, o juízo de que “Meu amigo está triste hoje” pode ser objetivo, embora eu dificilmente possa saber o que é sentir a tristeza *que ele* está sentindo, de vez que permaneça algo de profundamente subjetivo aí. Ou seja, parece que posso fazer um juízo objetivo sobre uma realidade subjetiva. Logo, aquilo que era inicialmente oposto (sujeito-objeto/subjetividade-objetividade) agora resta correlacionado. Se eu posso ajuizar objetivamente algo subjetivo, então se presume que os objetos que habitam a realidade subjetiva compartilham algo com os objetos que habitam a realidade objetiva (já que o conceito de objetividade presumivelmente supõe a existência de *objetos* em uma realidade objetiva). Isto é, algo como uma zona objetual comum entre os dois âmbitos (sujeito-objeto) parece se formar. Porém, se os sujeitos e a subjetividade incluírem algo de distinto e irredutível (como pareceu ser o caso há pouco), então a objetualidade compartilhada entre ambos os domínios da realidade necessitará ser

rigorosamente escrutinada – pois, neste caso, incluirá a interposição de coisas radicalmente distintas.

Nesse ponto fica particularmente claro o quão difícil pode ser a tarefa de fornecer uma concepção de objetividade que seja ao mesmo tempo abrangente e consistente, que tenha clareza estrutural e definicional. Seria mais cômodo, por certo, tentar definir o conceito de objetividade sem aborrecer-se com a inteligibilidade de seus elementos estruturais. De fato, o quadro conceitual da objetividade é sobremodo complexo. Pois que, com base no que acabamos de ver acima, parece plausível inferir que haja tanto uma oposição fundamental quanto uma interdependência mútua entre sujeito e objeto (e, por conseguinte, entre subjetividade e objetividade). Se este for o caso, então uma concepção abrangente e consistente de objetividade deverá fazer justiça a tais relações de tensão ao mesmo tempo em que descreva um quadro conceitual apropriado (no qual, mesmo havendo complexas interposições entre subjetividade e objetividade, ambas se mantêm logicamente consistentes em suas condições de identidade). Assim, concluímos ser oportuno escrutinar, aqui, quais sejam os sentidos de “objeto” possivelmente implícitos no conceito de objetividade e compatíveis com as peculiaridades dos objetos do domínio subjetivo. Esta é uma problemática essencialmente metafísica, mas que tem importantes conexões com problemas epistemológicos, semânticos, lógicos, entre outros. Vejamos mais detalhadamente o podemos dizer sobre o conceito de objeto.

Com base no princípio da conservação fenomenológica postulado no primeiro capítulo (1.3), pode-se tomar a ideia de “objetos ordinários” como ponto de partida para pensar o conceito de objeto. Objetos ordinários nada mais são do que os *objetos macrofísicos* com os quais nos deparamos em nosso dia a dia, tais como: árvores, pedras, cadeiras, xícaras, livros, etc. (STRAWSON, 1979; BRINKMANN, 2011). Porém, é evidente que a própria linguagem ordinária inclui conotações de “objeto” que extrapolam os limites dos objetos macrofísicos. Por exemplo: se digo que “A atitude do professor se tornou *objeto* de discussão na cidade inteira”, nem por isso estou querendo dizer que tal atitude foi tomada como um objeto macrofísico – tal como o apagador que o referido professor jogara em direção a um de seus alunos. Assim, é evidente que a própria linguagem ordinária não exige que fiquemos restritos aos objetos macrofísicos.

Ernest Tugendhat (1976/1982, p. 21-23), percebendo que a ideia de “objeto” tal como encontrada na linguagem ordinária está mais próxima ao conceito de objetos materiais, alegou que a contraparte formal dessa ideia ordinária deveria ser o conceito genérico de um “*algo*”. Tugendhat sustentou, ademais, que esse conceito se aplica a tudo o que existe – isto é, tomou-o como a categoria ontológica mais básica de todas. Em verdade, tal postura “absolutista” sobre objetos tem sido relativamente comum na metafísica que é praticada pela filosofia analítica. Note-se, porém, que o seu sentido fundamental não é propriamente linguístico: não se trata, pois, da tese de que existe algo como uma relação necessária entre a palavra “objeto” e os itens ontológicos básicos que constituem a realidade. Trata-se, mais amplamente, da tese de que há uma categoria ontológica fundamental, a qual abarca tudo o que compõe a realidade. Logo, aqui se está falando de uma espécie de “monismo existencial” (em metafísica, é claro). Peter Strawson (1959, p. 227), por exemplo, defendeu uma conhecida versão dessa tese: pois, de acordo com o autor, tem de haver uma categoria ontológica fundamental que abarque tudo sobre o que podemos pensar e falar, como parece ser o caso da noção de *indivíduo*.

Os “absolutistas” sobre objetos (indivíduos, etc.) tendem a vê-los como conceitos primitivos, isto é, como noções que não permitem análise conceitual (e que, portanto, só podem ser *percebidas* ou *apreendidas* – nada mais). Frege (1891/1960, p. 32), por exemplo, afirmou que “objeto” é uma noção simples, a qual não habilita análise e nem definição. Mas decerto não é tal limitação definicional que representa o problema aqui. O ponto crítico, a nosso ver, está na possível “coisificação” dos sujeitos – sobretudo dos sujeitos humanos, intuitivamente tomados como não redutíveis a objetos. Edward Jonathan Lowe (2005, p. 915), ao sustentar a tese de que a categoria ontológica mais elementar é a de “*coisa*”, bem evidencia a dificuldade em voga aqui. De fato, “coisa” é intercambiável com “objeto”, “algo”, entre outras noções semelhantes. Contudo, uma intuição fundamental sobre os sujeitos humanos em especial é que eles não podem ser reduzidos a meras “coisas” – ou, de forma mais qualificada, a meros *objetos instrumentalizáveis* (a filosofia prática kantiana e sua ênfase na dignidade da pessoa humana certamente saltam aos olhos aqui [KANT, 1785/1902, IV, 434, 31-34]). Se há, portanto, ao menos alguma faceta dos sujeitos que resiste à *completa* objetificação, torna-se razoável concluir que a categoria de objeto ou de coisa *não é ontologicamente exhaustiva*.

De todo modo, é razoável pensar que o sujeito tenha alguma dimensão de objeto, do contrário seria demasiado difícil conceber a possibilidade da consciência sobre outros sujeitos e sobre si mesmo – pois, ao que parece, para que eu possa conceber-me como “eu mesmo”, tenho de poder tomar-me como um objeto, e como um que é, inclusive, em parte distinto de outros objetos semelhantes (isto é, de outros seres humanos como eu). Ou seja, ainda que o domínio do sujeito possa ter algo de irreduzível, também precisa permitir alguma medida de objetificação. O sujeito presumivelmente tem algo de radicalmente subjetivo e singular, mas compartilha, também, de algum traço ontológico com tudo aquilo sobre o que se pode pensar e falar – isto é, com objetos. Em face de todo esse quadro, eis o que se segue. Por um lado, visões absolutistas sobre objetos têm algo de contra-intuitivo. Nem tudo é absolutamente “objeto”. Por outro lado, mesmo os sujeitos, candidatos mais imediatos a opositores de objetos, devem compartilhar algo com estes. Assim sendo, o desafio aqui passa a ser o de articular uma concepção de objeto que possa preservar tanto as suas características distintivas quanto aquelas compartilhadas com sujeitos.

Concepções funcionalistas sobre a natureza dos objetos, na medida em que permitem a especificação de características formais destes, poderiam fornecer uma primeira abordagem à tarefa recém-mencionada. A noção de referência linguística é familiar nesse contexto. Em nossa maneira comum de falar, supomos que os termos que usamos e as declarações que fazemos se referem a objetos, por exemplo: na sentença “Comprei um livro de capa dura sobre Stanley Kubrick”, *Stanley Kubrick* se refere a um diretor de cinema já falecido, e o termo singular *um livro de capa dura* se refere a certo objeto construído por seres humanos. Ou seja, parece que, ao menos na maior parte das vezes em que pensamos e falamos, fazemo-los de modo a referir-nos a objetos. Por conseguinte, a *referencialidade* pode ser tomada como um aspecto formal comum dos objetos (van INWAGEN, 2007, p. 199; SHOEMAKER, 1988).

Outra noção familiar aqui é a de *intencionalidade* (mencionada na subseção anterior): a ideia de que o pensamento é *sobre algo*, ou ainda, de que se dirige a ou representa objetos, propriedades ou estados de coisa (BRENTANO, 1874/1995, p. 88-9; SEARLE, 1983, cap.1). Esta propriedade dos estados mentais implica a ideia de *objeto do pensamento*. A isso os medievais denominavam *entia rationis* (KLIMA,

1993). Em acepção moderna, por outro lado, tal ideia poderia ser interpretada conforme a filosofia transcendental kantiana – digamos, como uma doutrina do “objeto crítico” (isto é, do objeto enquanto unidade formal-intencional das representações mentais, que é base para a compreensão dos objetos empíricos) (WOLFF, 1973, p. 141; EWING, 1938, p. 101); ou ainda, poderia ser revisitada por uma abordagem “analítica”, tal como a de Peter Strawson (1959, p. 227), em que o objeto é formalmente entendido como um *objeto lógico*.

Referencialidade e intencionalidade são duas características formais atribuíveis a qualquer objeto. Porém, não parecem suficientes para compor uma noção de objeto que seja aplicável aos sujeitos – já que estes presumivelmente têm algo não objetificável e que é difícil saber qual aspecto daquelas características poderia ser não objetificável. Na verdade, tais características formais podem ser obscuras mesmo em abstração dos sujeitos, já que podem ser descritas como *propriedades* – e ocorre que itens deste tipo são comumente vistos como relativamente distintos de objetos. David Armstrong (1989, p. 60), por exemplo, diz que é natural distinguir entre objetos e propriedades – p. ex.: uma mesa marrom é distinta da propriedade de ser marrom. Aqui o contraste fundamental gira em torno da ideia de *instanciação* ou *exemplificação*, isto é, a ideia de que *objetos* instanciam ou exemplificam *propriedades* (p. ex., o objeto mesa instancia, *inter alia*, a propriedade de ser marrom). Enquanto propriedades podem ser instanciadas por objetos e mesmo por outras propriedades (p. ex., a propriedade da vermelhidão pode instanciar a propriedade de ser uma cor), objetos *não podem* ser instanciados por nada. Por exemplo: David Armstrong, enquanto indivíduo particular, não pode ser instanciado por coisa alguma. Se eu dissesse que “Minha mesa instancia David Armstrong” (isto é, tem *David Armstrong* como uma de suas propriedades), no máximo estaria dizendo, figurativamente, que minha mesa tem características que de algum modo se assemelham àquelas de David Armstrong – e características são normalmente vistas como propriedades. Bertrand Russell (1911, p. 23-24) forneceu um esquema bastante intuitivo para pensar a diferença entre objetos e propriedades. Para ele, *particulares* são fundamentalmente distintos de *universais*: os primeiros são os sujeitos dos predicados, os termos das relações e os entes temporais que ocupam lugar no espaço; já os segundos são os predicados (ou as relações) e os entes atemporais e não espaciais acerca dos quais se falam. Ou seja, particulares

são indivíduos sobre os quais predicamos universais, estabelecemos relações e temos percepções no espaço e no tempo – p. ex., “David Armstrong [particular] foi um dos mais brilhantes pensadores [predicado] australianos [relação] do séc. XX”. Os universais, entretanto, não são assim determinados: é comum supor que muitas coisas, situadas em diferentes lugares e períodos, possam ter a mesma propriedade ou universal, tal como, por exemplo, as coisas triangulares de mil anos atrás e as coisas triangulares do presente. David Armstrong pode ter possuído miniaturas das pirâmides egípcias em sua casa, objetos esses cuja triangularidade é ao menos idealmente igual àquela das pirâmides originais e de outros objetos triangulares. Em suma, o fenômeno da instanciação parece tornar legítima a distinção entre objetos e propriedades. Porém, parece igualmente legítimo dizer que tanto objetos quanto propriedades sejam *itens* básicos em uma ontologia, de modo que tal ideia poderia ser a ideia adequada de objeto que estamos procurando. Contudo, “item” é uma noção formal, e já foi dito acima que tais noções são vagas e pouco explicativas quando o assunto é a conceituação de sujeitos. Resta, por fim, sondar a opção por uma concepção ao menos parcialmente substantiva de objeto, que possa atender às demandas compreensivas elencadas até aqui.

Como foi dito acima, ao analisar o conceito de objeto não precisamos nos restringir a objetos materiais – mesmo porque, no caso, por exemplo, dos sujeitos humanos, não está claro que sejam *inteiramente* materiais ou físicos. Em verdade, visões fisicalistas, que reduzem tudo o que existe a entidades ou objetos físicos, apesar de se refugiarem no prestígio das ciências empíricas, vêm sofrendo duras críticas nas últimas décadas (p. ex.: NAGEL, 2012). De fato, dentro de uma mesma seara metafísica, como aquela da “matéria” ou, mais qualificadamente, da “fisicalidade” do mundo, encontramos diferenças significativas. Por exemplo: tanto uma célula animal quanto um átomo são comumente vistos como objetos materiais ou físicos; porém, mesmo que reconheçamos que as células são ultimamente constituídas por átomos, parece difícil dizer que o objeto célula é *o mesmo que* o objeto “conjunto de átomos”. O fato de células animais serem distintivamente compostas de organelas (tais como: mitocôndrias, retículos endoplasmáticos, ribossomos, etc.), e não por elétrons e nêutrons, não parece trivial. Aparentemente,

tais fatos das próprias ciências empíricas testemunham contra o fisicalismo redutivista.¹²

Assim, não há por que restringirmo-nos ao fisicalismo na compreensão dos objetos. Deve haver outra maneira de especificá-los. Eis, então, o que sugerimos: talvez o que todo objeto consistente suponha seja algo nas linhas do que William Alston (1954, p. 255) chamou de *particular bruto* (*bare particular*). Na visão de Alston, os objetos são essencialmente compostos de *propriedades* e de *particulares brutos* que as instanciam. Trata-se de uma visão aparentemente amigável ao caso dos *sujeitos*, pois o aspecto subjetivo poderia ser interpretado como um tipo de particular bruto. Nesta visão composicional dos objetos, o sujeito pode ser visto como um objeto composto, o qual abarcará tanto uma particularidade bruta (sua subjetividade) quanto certas propriedades (p. ex., ser um sujeito do tipo humano).

É verdade que as noções de “particular bruto” e “propriedade” podem ser concebidas, novamente, como “itens” em uma ontologia. Porém, o conceito de um “item”, semelhantemente aos conceitos de “coisa”, “indivíduo”, “entidade”, “unidade” etc., tem de ter sua própria individualidade (*particular*) e, também, certa natureza *proprietária* (ao menos as propriedades de ser um objeto abstrato e/ou de ser idêntico a si mesmo), razão pela qual pode ser analisado como um objeto alstoniano. Ocorre apenas que “item”, “unidade”, etc. são as concepções mais simples e abstratas de objeto que podemos conceber – mas nem por isso as mais bem-estruturadas. Enfim, “item” pode ser entendido como uma abstração objetual, necessária ao conceito de objeto, mas não suficiente.

2.1.3 O enigma da existência

Apresentamos razões para a plausibilidade da relação entre objetividade e objetos; em seguida, ponderamos sobre como uma concepção de objeto deveria ser para dar conta da inevitável (mas parcial) objetificação dos sujeitos. Frente a tais

¹² E é claro que para além de um mesmo âmbito da realidade também se observam diferenças profundas entre os entes. Um exemplo interessante aqui é o da concepção tomista das “quatro ordens da realidade” desenvolvida por filósofos neo-jusnaturalistas como John Mitchell Finnis (2011, I), segundo a qual existiria quatro âmbitos *distintos e irreduzíveis* entre si ao longo da realidade, a saber: natureza, lógica, ação livre e técnica. A ordem da natureza abarcaria tudo o que é descritivo e metafísico; a da lógica abarcaria tudo o que é conceitual e principiológico; a da ação livre, tudo que é moral; e a da técnica, tudo que é produzido ou produzível por agentes.

questões – e seguindo o nosso programa de análise estrutural da objetividade – agora parece natural perguntar se é possível explicar plenamente os conceitos de objetividade e de objeto sem ter algum entendimento sobre o conceito de *existência*.

De fato, ao menos no que toca à literatura especializada (da tradição analítica) sobre a questão da objetividade, é comum a presença do conceito de existência nas formulações da questão da objetividade. Por exemplo: Paul K. Moser, em *Philosophy After Objectivity: making sense in perspective*, afirma que:

Explicações, dentro ou fora da filosofia, têm um propósito comum. Elas buscam remover dilemas, tornar algo compreensível: enfim, trazer sentido. Algumas explicações visam compreender coisas *objetivas*, independentes de sua concepção: coisas cuja existência não depende da concepção que temos delas. (MOSER, 1993, p. 4, tradução nossa; grifos originais).¹³

Com efeito, soaria no mínimo peculiar dizer que algo é objetivo mas não goza de qualquer status existencial. Veja-se que noções objetivas são, no mais das vezes, tomadas como putativamente autoritativas sobre seres racionais. Ora, seria bastante inusitado reconhecer que esses seres sofrem exigências e restrições de coisas que, no fundo, *não existem*. Mesmo as noções normativas mais abstratas e desengajadas que venhamos a considerar, se objetivas, deverão ter algum tipo de existência ou estatuto ontológico. Este exemplo mesmo, ademais, já evidencia que a existência das coisas se mostra variada – podendo ser, pelo menos, concreta ou abstrata. Assim sendo, cumpre discernir tanto a ideia geral quanto a modalidade específica de existência que a objetividade poderia pressupor.

O conceito de existência parece ter uma clara ancoragem na nossa experiência mais imediata das coisas. Como diz Jerry Valberg (1992, p. 5): “*Nós temos uma forte inclinação para ver os objetos que estão presentes na experiência como, no exato momento, existentes: se algo está presente agora, então esse algo existe agora.*” (Tradução nossa). Logo, trata-se de algo que, ao menos da perspectiva ordinária, é relativamente familiar. Porém, se procuramos precisar, filosoficamente, qual seria a “natureza da existência”, então um enorme enigma se nos apresenta. A história da filosofia ocidental contém diversos registros desse enigma.

¹³ Outros exemplos oportunos são: DEVITT, 1991; BURGE, 2009; DUNAWAY, 2018.

Talvez a primeira discussão filosófica explícita sobre a natureza da existência tenha sido feita por Parmênides, quando de suas emblemáticas incursões no problema do Ser. Parmênides defendeu que a verdadeira natureza das coisas nada mais é do que a plena coerência existencial interna delas, o que implica, centralmente, a impossibilidade de que “ser” e “não ser” coexistam na ordem real ou essencial do mundo (DIELS, 1952, B6; KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1983, 252). Desde então as reflexões sobre o “ser” têm sido centrais para a filosofia ocidental. Mas não sem divergências de abordagem, é claro. Pois que, conforme bem elucidada a história da filosofia, tais questões foram transpostas do plano metafísico para o plano epistemológico na modernidade (em que questão do ‘ser’ foi, de uma forma ou de outra, reinterpretada à luz do problema do ‘conhecer’); e no último século, para o plano linguístico (em que se tomou a questão do ‘ser’ como uma questão sobre o ‘dizer’ ou ‘significar’). Ainda assim, diversos filósofos contemporâneos, tais como, Henri Bergson, Alfred North Whitehead, Martin Heidegger, Louis Lavelle, Xavier Zubiri, David Lewis, Thomas Nagel, Nicholas Rescher, entre tantos outros, não se viram impedidos de retomar as abordagens metafísicas mais robustas sobre o “ser” ou sobre a existência. Assim sendo, se por um lado uma abordagem metafísica do problema pode soar ultrapassada, por outro ela pode se revelar pertinente.

De todo modo, ao menos em um primeiro momento talvez desnecessário recorrer a uma doutrina metafísica robusta do “ser” para elaborar os requisitos existenciais mínimos da objetividade. Por exemplo: poder-se-ia extrair da filosofia parmenidiana do “ser” algo nas linhas do que Evandro Agazzi (2014, p. 64-5) chamou de *Princípio de Parmênides*: “[...] o qual estabelece a impossibilidade de, sob quaisquer circunstâncias (e, portanto, também sob as circunstâncias específicas da atividade cognitiva), negar-se a existência do ser.” Por outras palavras: “É, portanto, intrinsecamente impossível que coisas reais e coisas existentes possam em certas condições serem coisas não reais e não existentes.” (AGAZZI, 2014, p. 65, traduções nossas).

Valendo-se dessa concepção parmenidiana de “consistência existencial”, Agazzi (2014, p. 63) especifica a propriedade da *invariância* como o aspecto metafísico basilar da realidade objetiva (e, portanto, da dimensão metafísica do conceito de objetividade): trata-se do fato de que a realidade objetiva permanece a mesma para todos os sujeitos cognitivos. O autor observa que essa característica da

realidade objetiva supõe, também, o princípio da *uniformidade da natureza*, isto é, o princípio que diz que as leis fundamentais da existência (ou os padrões de estruturação ontológica das coisas em propriedades, relações, etc.) não se alteram ao longo do tempo. Por exemplo, se faço um juízo objetivo sobre a forma quadrada de um objeto em um dado tempo, deve ser o caso de que, sob as mesmas condições, em outro tempo eu possa fazer o mesmo juízo, dada a uniformidade das leis e propriedades do fenômeno em questão (AGAZZI, 2014, p. 72, n. 20). Enfim, com base nas teses de Agazzi podemos assimilar a lição da ontologia parmenidiana em termos das ideias de consistência interna e uniformidade essencial das coisas existentes.

Mas enquanto parece plausível dizer que objetos existentes pressupõem consistência interna e uniformidade essencial, é verdade que esta segunda característica em particular engendra uma antiga controvérsia. Isso porque, ela remonta a uma questão metafísica tradicional acerca do conceito de existência, a saber: o problema da relação entre *essência* e *existência*. É comum atribuir a Aristóteles e a muitos de seus seguidores a opinião de que o conceito de ser ou de existência é independente do conceito de essência. Tomás de Aquino, por exemplo, no quarto capítulo de *De ente et essentia* defendeu que é possível saber o que “homem” ou “fênix” são apenas pela informação conceitual que se tem a respeito desses itens, sem jamais tê-los conhecido como entes que existem na realidade concreta (AQUINO, 1252-6/1968, cap. 4). Logo, a essência de um objeto deveria ser anterior à sua existência. Consequentemente, essa última teria de ser vista como uma propriedade secundária que é eventualmente instanciada por certos indivíduos ou objetos (isto é, por aqueles que existem de fato). Pois bem, não é necessário aprofundar este debate aqui. O ponto relevante para os propósitos desta subseção do texto é a maneira como esse problema clássico moldou grande parte da discussão moderna sobre o conceito de existência, estabelecendo como problemática central as questões sobre se tal conceito remonta a uma propriedade e se, em caso afirmativo, poderia haver objetos que não possuem essa propriedade (p. ex.: ‘objetos inexistentes’, como unicórnios, cavalos alados, quimeras, etc., os quais, apesar de não existirem na realidade externa, parecem ter certo estatuto ontológico em nosso pensamento e discurso). Filósofos tais como Hume (1740/2000, 1.2.6), Kant (1787/1998, B628) e Russell (1905) defenderam, por

diferentes razões, que a existência não deve ser vista como uma propriedade instanciada por alguns indivíduos, mas sim como um tipo de noção primitiva, indissociável dos objetos ou dos conceitos sobre objetos. Nesta perceptiva, não pode haver um objeto que falhe em instanciar a propriedade da existência (isto é, que tenha certas propriedades essenciais, mas careça da propriedade da existência), simplesmente porque a existência não é vista como uma propriedade de objetos ou indivíduos. Por outro lado, contemporaneamente tem havido diversas motivações para entender a existência como uma propriedade que certos indivíduos ou objetos têm (enquanto outros falham em ter). Os seguidores de Alexius Meinong (1904/1960, §3), por exemplo, insistem na tese de que certos itens do nosso pensamento e discurso possuem certo status ontológico mesmo não existindo realmente (PARSONS, 1980; ZALTA, 1983). Seja como for, não é necessário defender a tese (bastante exótica) dos “objetos inexistentes” para entender a existência como uma propriedade. Colin McGinn (2000, cap. 2), por exemplo, assevera que o caráter proprietário da existência é naturalmente inferido das relações comuns de predicação, em que se predicam propriedades [características] de objetos e entre as quais parece estar a propriedade da existência.¹⁴ Em suas palavras:

Nem tudo ao que nos referimos existe: Vênus existe, Vulcano, não; cavalos existem, unicórnios, não. Há entidades meramente ficcionais, bem como coisas que realmente existem. Existir é ter uma propriedade que apenas algumas das coisas às quais nos referimos têm – aquelas coisas que existem, em oposição às que são meramente ficcionais. (MCGINN, 2000, p. 16, tradução nossa).

Abordar o problema da existência a partir de questões sobre propriedades é uma maneira de torná-lo mais tratável. Ainda assim, pode permanecer certa suspeita de que, em termos filosóficos, não haja muito que se dizer a respeito do problema. Contudo, o fato é que há diversas maneiras de avaliar esta situação (NOZICK, 1981, cap. 2; THOMASSON, 2008; RESCHER, 2013, cap. 1). Nicholas Rescher (2013, p. 16), por exemplo, elenca as seguintes posições sobre o “enigma da existência”: (i) o

¹⁴ A predicação é normalmente vista como um vínculo especial que conecta propriedade e objeto, tendo o efeito de gerar uma proposição (aqui, um complexo que estrutura a propriedade e o objeto de acordo com suas funções). Conforme Armstrong (1997), quando um dado objeto instancia propriedade(s), surge, então, um estado de coisas ou fato (neste caso, composto pelo objeto e a propriedade em questão). Estados de coisa ou fatos, por sua vez, são comumente tomados como os fatores veritativos (*truth-makers*), isto é, como as coisas que tornam verdadeiras as sentenças, proposições, juízos, crenças, etc. que são realmente verdadeiras.

problema pode ser considerado ilegítimo e sem sentido ('rejeicionismo'); (ii) pode ser visto como legítimo, porém irrespondível ('mistificacionismo'); (iii) e pode, ainda, ser legítimo e respondível. Quanto a essa última posição, Rescher destaca quatro possibilidades: (1) a existência pode ser vista como uma noção primitiva, de modo que não haveria mais nada a dizer a respeito dela além do mero reconhecimento de sua primitividade (posição primitivista); (2) a existência pode ser fruto da ação de um agente criativo divino (posição teológica); (3) a existência pode ser explicada por algum princípio criativo abstrato (posição nomológica); (4) a existência pode ser explicada por noções de necessidade (posição necessitarista). Rescher (2013, p. 31-2) adota a terceira opção, interpretando-a a partir de uma robusta teoria em metafísica modal. Dado que grande parte das discussões recentes sobre o problema da existência foi moldada por posições deflacionárias tais como a de Quine (1939, p. 707-8) – para quem “*ser* significa ser o valor de uma variável” –, a opção de Rescher por uma resposta assumidamente metafísica é no mínimo corajosa. Além disso, na medida em que encara o problema da existência positivamente, ela ajuda a esclarecer diversas particularidades que estão aí envolvidas. Por essas razões, cremos ser oportuno atentar brevemente aos seus argumentos.

Rescher (2013) defendeu uma concepção de existência abertamente influenciada pela tradição platônica e pelo racionalismo dos escolásticos e de autores modernos tais quais Leibniz, Samuel Clark e Christian Wolff. Essa concepção parte da premissa explanatória de que a *existência em geral* não pode ser explicada a partir de existentes particulares (RESCHER, 2013, p. 5-6). Assim, deve-se deixar de lado o princípio aventado por Hume (e contemporaneamente retomado por Paul Edwards) de que a explicação de cada membro particular de um dado conjunto é suficiente para explicar a existência do conjunto como um todo (RESCHER, 2013, p. 9-15). Tal procedimento seria viciosamente circular, pois: “*Não podemos dizer ‘Bem, há X no mundo, e X explica a existência das coisas’, pois isso simplesmente muda a questão para X, o qual, em verdade, já é ele mesmo um existente.*” (RESCHER, 2013, p. 5-6). O modelo padrão deste tipo de explicação procede por uma análise do papel que as substâncias, as relações causais e as leis naturais têm na constituição das coisas existentes. Rescher cita a posição de Carl Hempel a respeito do problema, para quem era uma impossibilidade lógica explicar a existência sem partir de entes já existentes. Hempel defendia que a explicação

existencial de um fato deveria ser derivada (*via* dedução) de um corpo mais fundamental de fatos (relevantes), observando-se, ainda, as leis naturais a eles aplicáveis. Mas para Rescher (2013, p. 23-4) esse modelo incorpora um “preconceito” comum à filosofia ocidental, a saber: a ideia de que as razões das coisas estão sempre fundadas em outras coisas – e não em princípios, valores e afins. Rescher alega que até hoje não foi dado nenhum argumento conclusivo a favor dessa tese. Na verdade, as descobertas da ciência moderna poderiam ser vistas como anuladores de tal princípio de “hipostasiação”: já que se tem demonstrado, por exemplo, que a matéria pode emergir da energia e que seres orgânicos podem se originar de complexos de moléculas inorgânicas (RESCHER, 2013, p. 24). Para Rescher, então, é plausível e desejável que as explicações causalistas sejam abandonadas no contexto da investigação sobre a natureza da existência.

A tese de Rescher é que todo objeto atual (isto é, todo objeto que de algum modo existe na realidade concreta) pressupõe um pano de fundo de possibilidades mais gerais e fundantes. Por exemplo: para que um *notebook* possa vir a existir como um objeto atual, diversas possibilidades têm de ser pressupostas, tais como as possibilidades de existirem os materiais para a sua composição, as possibilidades de existirem seres inteligentes e aptos a realizarem tal composição, as possibilidades de existirem princípios que orientem essa composição, e assim por diante. Nada em absoluto existiria se antes não fosse *possível* como existente – e tais possibilidades precisam estar como que “impressas” no pano de fundo da realidade.¹⁵

¹⁵ Para ser mais preciso, Rescher (2013, p. 35-47) defende que a realidade se estrutura a partir da realização progressiva de diversas possibilidades: (i) no âmbito profundo, estão as possibilidades mais gerais, meramente lógicas (leis da lógica); (ii) em seguida, temos as possibilidades metafísicas gerais (leis metafísicas); (iii) depois, há as possibilidades proto-físicas (leis proto-físicas que fundamentam as leis da natureza); (iv) há, então, as possibilidades físicas (leis da natureza); (v) ainda, as possibilidades avaliativas (leis cognitivas); (vi) e, finalmente, as possibilidades ótimas (coisas atuais). Rescher alega que a existência de um objeto atual só pode ser explicada mediante a articulação de todos esses pressupostos modais. O processo de atualização é admitidamente complexo. O objeto atualmente existente deve remontar às diversas determinações nômicas das modalidades, em que a existência emerge *via* eliminação seletiva: a possibilidade que melhor harmonizar os campos modais é a que logrará se atualizar (em geral, as possibilidades de que haja mundos vazios são as primeiras a serem tornadas irreais em oposição às possibilidades de mundos metafisicamente articulados, tomadas como princípio das possibilidades reais). O critério avaliativo que explica essa “melhor” harmonização é o conjunto de leis ou valores cognitivos presentes na realidade, tais como: simplicidade, regularidade, economia, simetria, harmonia, entre outros. Rescher alega que todo o domínio modal é independente da mente humana, tendo de existir necessariamente

Apesar de seus diversos aspectos controversos, a posição de Rescher é útil para revelar as dificuldades presentes em abordagens estritamente fisicalistas do conceito de existência. Rescher pode estar errado sobre a passagem do “possível” para o “existente”; mas ele parece certo ao sustentar que o endosso de um projeto explanatório plenamente racional tem de enfrentar *positivamente* os “enigmas” com que se depara, mesmo que isso implique uma profunda revisão dos padrões explanatórios em voga. Em verdade, a abordagem metafisicamente ambiciosa de Rescher poderia tornar ingênuos os resultados colhidos de reflexões mais modestas sobre a ontologia parmenidiana (semelhantes àquelas que Agazzi e outros fazem).

Voltamos então à estaca zero? Não exatamente. Podemos extrair algumas lições importantes de toda essa discussão. Primeiramente, aqui parece restar claro que, estando a objetividade intimamente ligada à objetualidade dos conteúdos de nossas alegações objetivistas, as assunções existenciais aí realizadas, por abstratas que possam vir a ser, não constituem assunto inteiramente trivial. Por outras palavras: não podemos negar que as pressuposições existenciais dos objetos gozam de certa importância na compreensão do que seja objetividade. Ser objetivo é ser objetivo sobre *algo*. Logo, como diria Ellis McTaggart (1921): *algo tem de existir*. Não só isso: o conceito de objetividade implicará que algo tem de existir *objetivamente*. Ou ainda: se coisas existem e a objetividade é atuante, então certas coisas existem objetivamente. Conseqüentemente, “objetividade” deve, em certo sentido, ser um *modo de existência*. Como aludimos acima, seria estranho assumir que noções objetivas têm autoridade sobre nós mas não gozam de qualquer status existencial ou ontológico, algo semelhante a sentir-se vinculado pelas exigências do Papai Noel ou da Fada do Dente – o que, é claro, poderia ter um efeito prático, mas não um que fosse relevantemente amparado por uma realidade objetiva. De todo modo, mesmo a visão de que entidades fictícias não existem terá ainda de enfrentar as pressuposições existenciais que o discurso comum carrega – desde que queria

(em termos metafísicos, e não lógicos) para que a realidade atual seja concebível. Ademais, tal domínio existe em seu próprio direito – não é, pois, *necessário* explicar sua possível origem sobrenatural. Na perspectiva de Rescher, portanto, os objetos existentes são parte de uma cadeia mais profunda de “ser”, descrita como um domínio proto-existente de leis modais. Em sua visão, a *existência* deve ser explicada à luz de uma concepção modal, nômica e pro-existencial. (O que implica dizer que a essência precede a existência). Rescher basicamente troca a primitividade da “existência” pela primitividade da “possibilidade”, apostando no maior poder explanatório de sua concepção. Contudo, contrariamente ao que Rescher permitiria, parece que basta insistir na pergunta sobre como a possibilidade é possível para por em xeque todo o seu sistema.

fazer justiça a esse discurso, é claro. No que toca ao conceito de objetividade em particular, deve-se ao menos reconhecer os seus embaraços existenciais.

2.1.4 Concepção de realidade

Nas subseções anteriores analisamos duas noções presumivelmente estruturais para a objetividade, a saber: as noções de objeto e de existência. Com efeito, em vista da análise lógico-estrutural por nós estabelecida, e partindo da constatação de que as alegações comuns de objetividade parecem supor considerações objetuais e existenciais, esforçamo-nos para articular visões plausíveis destas noções. Em síntese, pareceu-nos claro que o pensamento humano como um todo, dado depender de certa estrutura intencional, inclui um “direcionamento objetual”; ainda, que a linguagem humana, dado incluir um domínio referencial, também abarca algo do referido direcionamento. A noção de *objeto* se revelou, portanto, incontornável desde um nível conceitual deveras elementar para os seres humanos. Sustentamos, pois, que essas elucidacões dão testemunho da razoabilidade da visão comum que diz que *objetividade* tem a ver com *objetos*. Essa relação entre objetividade e objeto se mostrou, por sua vez, dependente de suposições existenciais: tanto as afirmações de objetividade são normalmente colocadas em termos de coisas que *existem de certa maneira* (neste caso, existem objetivamente) quanto a noção mesma de objeto supõe qualificações existenciais, posto que todo objeto, para ser consistente consigo mesmo, tenha de existir de uma ou outra maneira.¹⁶ Daí restar manifesta, também, a plausibilidade do vínculo conceitual entre objetividade e existência.

Posto isso, cumpre agora avançar a nossa análise estrutural procurando trazer à tona o papel que a noção de *realidade* desempenha na estruturação lógica da objetividade. De fato, ao longo das nossas análises dos conceitos de objeto e de existência esteve em operação o apelo a uma *realidade* na qual habitam *objetos existentes* (em especial, *objetos objetivamente existentes*). Ora, se existem objetos, seja objetiva ou subjetivamente, tal deve ocorrer em uma *realidade*. E daí se segue a importância dessa última para a objetividade: pois, se uma compreensão

¹⁶ Excetuando-se, é claro, a tese de que há certos objetos que não existem mas que ainda assim têm certo ‘ser’ ou ‘subsistência’ – isto é, a tese dos ‘objetos inexistentes’.

abrangente da objetividade inclui a consideração do que seja objeto e existência, e se estas noções supõem a noção de realidade, então uma compreensão abrangente da objetividade incluirá, também, a consideração do que seja realidade. Em verdade, seria estranho dizer que dispomos de uma concepção de objetividade que é plenamente inteligível mas que ao mesmo tempo não possui *nenhuma* pressuposição ou implicação relevante quanto à noção de realidade.

Em verdade, no presente estudo nós entendemos que a noção de *realidade* fornece um fechamento satisfatório para a compreensão do polo objetual da relação sujeito-objeto. Com efeito, forma-se aí uma tríade conceitual, a saber: objeto, existência e *realidade*. E aqui emerge a ocasião para darmos um primeiro passo em direção à análise da noção de realidade: pois que, em face da referida tríade conceitual, poder-se-ia questionar se a distinção entre existência e realidade faz sentido. Isso porque, é comum entender *existência* e *realidade* como noções sinônimas (LOPTSON, 2001; YEHEZKEL, 2014). Peter Loptson (2001, p. 74), por exemplo, assevera que “[...] *existir, ser, ser real, estar entre o que existe, ser parte do universo, são coisas sinônimas e estritamente equivalentes [...]*.” (Tradução nossa). Essa equalização entre existência e realidade é, de fato, bastante plausível. Porém, conforme observa Evandro Agazzi (2014, p. 66, n. 16): “[...] *em muitas discussões ontológicas é útil introduzir certas distinções técnicas entre realidade e existência.*” (Tradução nossa). Entendemos que a análise estrutural que está em vigor no presente capítulo configura um dos casos em que é útil introduzir tais distinções.

Mas não podemos começar a nossa incursão na individuação do conceito de realidade sem antes delimitar o tipo de abordagem que é mais adequada aos nossos propósitos aqui. Pois é patente que as discussões filosóficas da noção de realidade se desenrolam através de diferentes enfoques (tais como: metafísicos, epistemológicos, psicológicos, sociais, etc.), e que na maior parte das vezes incluem compromissos teóricos substantivos. Por exemplo: as discussões em torno do *realismo metafísico* são instâncias familiares de investigações filosóficas sobre o conceito de *realidade*. Tais discussões geralmente se concentram na noção de “independência da mente”, a qual é entendida como uma característica da realidade

– ou pelo menos de algum setor desta.¹⁷ Neste caso, o que está em jogo é aquilo que Barry Stroud (2000) chamou de “*the quest for reality*” – em síntese, uma busca pela determinação da natureza da realidade (STROUD, 2000, p. 14). Similarmente, é comum abordar a noção de realidade pela ótica das ciências naturais – não só a partir do chamado ‘realismo científico’, que é o realismo filosófico aplicado àquelas ciências (PSILLOS, 1999), mas também pelas discussões sobre a constituição física do mundo (SPAGNAT, 1983). Em tais casos o interesse recai sobre o estatuto ontológico de coisas como entidades físicas não observáveis (p. ex., átomos, nêutrons, quarks, etc.) e leis naturais (p. ex., a lei da gravitação universal), bem como sobre a maneira como as ciências naturais – especialmente a física – podem informar e qualificar a nossa visão de mundo. E há, ainda, as contrapartes epistemológicas dessas discussões físicas e metafísicas, como bem mostra, por exemplo, o debate sobre o “realismo do senso comum”, o qual se volta ao problema do acesso epistêmico a uma realidade independente da mente (ou ainda, à questão sobre se nós acessamos a realidade tal como ela é independentemente da mente humana ou se só acessamos as impressões que temos dela).¹⁸ Com efeito, podemos tentar resumir essas diferentes abordagens da noção de realidade dizendo que elas se voltam àquilo que entendemos como “mundo” e nossa percepção dele. São questões filosóficas sobre coisas que se mostram presentes na experiência ordinária e também na investigação da natureza, e que fornecem sentido às atribuições comuns de “realidade”. No entanto, ainda que sejam questões deveras informativas e úteis para discussões filosóficas do conceito de realidade, não são propriamente as que devem nos interessar aqui. Pois, de vez que a nossa análise lógico-estrutural da objetividade procura evitar compromissos com teorias específicas, as abordagens realistas da noção de realidade restam inadequadas a ela. Precisamos, portanto, encontrar uma abordagem mais adequada aos nossos propósitos.

Note-se que esse estado de coisas nos impede, inclusive, de recorrer ao entendimento ordinário como ponto de partida (tal como temos feito na maioria dos casos) – pois as problemáticas supracitadas já são desenvolvimentos filosóficos desse entendimento. Parece claro, pois, que os usos ordinários mais recorrentes do

¹⁷ Nas subseções 3.4.1-4 nós abordamos detalhadamente a interpretação realista da objetividade.

¹⁸ Na subseção 2.2.4 é abordada a importância que o realismo do senso comum e sua crítica têm para o problema da objetividade.

termo “realidade” vão à direção daquilo que é “real” em oposição ao que é “ilusório”, “fictício” ou “enganador” (HAACK, 2013). De fato, no jargão popular se costumam dizer coisas como: “Caia na real!”, “Não é assim que as coisas funcionam no mundo real”; “Isso são fantasias da sua cabeça, e não a realidade”; etc. Ora, as questões consideradas há pouco (sobre o caráter, a composição e o acesso ao mundo real) parecem ser desenvolvimentos teóricos das problemáticas implícitas em semelhantes usos comuns do termo “realidade”. E sendo tais questões demasiado substantivas para os nossos propósitos aqui, a articulação filosófica do entendimento ordinário se torna pouco útil. Novamente fica clara a necessidade de traçarmos um caminho alternativo para a nossa abordagem da noção de realidade.

Pois bem, diante das restrições colocadas pela nossa análise estrutural da objetividade, não nos resta outra opção senão apelar a uma abordagem particularmente abstrata do conceito de realidade. Com efeito, talvez seja suficiente aos nossos propósitos que tentemos trazer à tona apenas aquelas características mais gerais que poderiam estar implícitas em nosso discurso sobre a realidade. Conforme esboçamos há pouco, o discurso ordinário sobre “realidade” parece centrar-se nas ideias de vigília, lucidez, sanidade, etc.; ao passo que os discursos filosóficos sobre o assunto tendem a voltar-se à nossa compreensão do mundo, seja a partir das abordagens “realistas” em filosofia e nas ciências empíricas, seja pelo esforço mesmo de dizer como é o mundo que nos rodeia. Mas a abordagem abstrata que nos cabe no presente estudo não pode guiar-se pelas ideias de “mundo” ou de “experiência” na análise da noção de realidade. O que precisamos aqui é, antes, especificar as características mais gerais que a noção de realidade pode supor ou implicar. Pois bem, acreditamos que algo da análise que Nicholas Rescher (2010) faz do conceito de realidade possa nos ajudar – pois que, embora ancorada em diversos compromissos teóricos substantivos, trata-se de uma análise que inclui articulações genéricas consideravelmente úteis aos propósitos do nosso estudo.

Rescher (2010) parece entender que expressões como “realidade” e “real” dizem respeito, em última instância, a “estados de coisa atuais”, ou ainda, àqueles aspectos do mundo os quais chamamos de “fatos”. Todavia, sua análise assume já de largada certos compromissos teóricos substantivos. Mais especificamente, o autor arrola cinco critérios elementares que, no seu entendimento, estruturam a

noção de realidade, quais sejam: *autossustentabilidade* (ter unidade e identidade persistentes); *fisicalidade* (estar dentro da ordem causal do mundo físico); *publicidade* (ser universalmente acessível); *independência* (ser independente da mente); *transcendência de experiência* (ter mais características do que a experiência revela) (RESCHER, 2010, p. 9-10). Algumas dessas características são nitidamente substantivas e exclusivas. A característica da *fisicalidade* é substantiva no sentido de excluir concepções não naturalistas de realidade. As características da *publicidade* e da *independência*, por sua vez, afirmam um realismo que parece excluir a possibilidade de existir uma realidade subjetiva – e ocorre que esse tipo de realidade, conforme veremos mais tarde, parece inescapável para os seres humanos. Assim sendo, restam apenas as características da *autossustentabilidade* e da *transcendência de experiência* como candidatas a aspectos realmente genéricos da realidade. Consideremo-las mais detalhadamente abaixo.

O que Rescher chamou de autossustentabilidade do real é uma característica bastante familiar no contexto de discussões físicas e metafísicas dos conceitos de existência e natureza. Por exemplo: Jim Baggott (2005, p. 19), ao considerar as características básicas da realidade física, observa que: “*A realidade parece ser logicamente consistente.*” (Tradução nossa). Já quanto a uma abordagem metafísica da realidade, recorde-se aqui o “Princípio de Parmênides” articulado por Evandro Agazzi (e mencionado por nós na subseção anterior – 2.1.3), o qual estabelece que: “*É, portanto, intrinsecamente impossível que coisas reais e coisas existentes possam em certas condições serem coisas não reais e não existentes.*” (AGAZZI, 2014, p. 65, tradução nossa). Pois bem, a essa altura do texto nós supomos que não haja maiores problemas com tal ideia de “consistência intrínseca”, a não ser pelo fato de ela parecer fundamental tanto à existência quanto à realidade. Mas sua utilidade no contexto da análise da realidade não precisa ser controversa: pois, sendo a realidade algo mais próximo àquilo que é “complexo” (e não tanto ao ‘simples’, como parece ser o caso da existência), seus múltiplos elementos precisam, pois, ser intrinsecamente consistentes. Daí ser plausível aplicar a ideia de consistência intrínseca também à realidade.

A segunda característica genérica da realidade destacada acima – relembando: “transcendência de experiência” – remete justamente ao caráter complexo, multifacetado da realidade. Rescher (2010, p. 10-11) insiste que a

realidade seja sempre dotada de inumeráveis características e detalhes, e que estes sejam de tal maneira numerosos e multifacetados ao ponto de a cognição humana não poder apreendê-los todos. Ele conclui, assim, que a realidade deve “transcender a experiência”. Aqui é importante ter claro que Rescher está pensando em termos de uma realidade física; e que, além disso, não está afirmando algo como a distinção kantiana entre *fenômeno* e *númeno* (segundo a qual a realidade em si mesma seria inacessível para os seres humanos, e a qual o autor rejeita). Na verdade, os seus alvos são a vastidão da realidade e os limites que ela inevitavelmente impõe à cognição humana (RESCHER, 2010, p. 10-11, 16-17). Rescher defende que a realidade “em si” é, de fato, acessível à cognição humana; mas acrescenta que a última não pode captar a primeira em toda sua riqueza de detalhes. Isso se deve não a um suposto caráter misterioso da realidade, mas sim às limitações representacionais do pensamento proposicional, o qual é crucialmente dependente da estrutura simbólica da linguagem humana. E ocorre que, sendo essa estrutura finita, torna-se impossível captar por meio dela toda a “vastidão do fato”, em seus infindáveis detalhes. Segue-se, portanto, que a realidade pode se revelar a nós, mas só até certo ponto (RESCHER, 2010, p. 21-4). Esse ponto em que a realidade se nos revela é o que Rescher (2010, p. 7, 13) chama de “aparência autêntica”, isto é, o setor da nossa experiência que concorda com o mundo real.

Segundo Rescher (2010, p. 13-4, 43-4), é esse acordo entre a cognição humana e o mundo real que essencialmente caracteriza o que chamamos de *verdade* – *adaequatio intellectus et rei*, como diz a conhecida expressão medieval. Rescher (2010, p. 29-32) pensa essa *adaequatio* tão somente em termos de “acordo” e jamais de uma correspondência do pensamento à realidade. São duas as razões que o levam a pensar assim. De um lado, por ser uma formulação linguística, simbolicamente limitada de fatos que são sobremodo vastos e detalhados, a verdade não têm condições de ser estritamente fiel a eles (RESCHER, 2010, p. 20-4). De outro lado, a verdade (e a aparência) têm características que a realidade não pode ter: enquanto as primeiras podem ser vagas, imprecisas, aproximadas, disjuntivas, probabilísticas, etc. a última não o pode. Por exemplo: a afirmação “É provável que chova hoje” pode ser uma afirmação verdadeira em dado contexto; contudo, ainda que se confirme como tal, estará para sempre fadada à aproximação e à imprecisão; já a realidade da questão, isto é, o fato da chuva, não admite a

mesma caracterização, cabendo-lhe antes exatidão e precisão. Na visão Rescher, a realidade deve ser definida, precisa, exata, detalhada, etc. (RESCHER, 2010, p. 7, 18-9, 29-32). Ainda assim, ele insiste no papel da verdade como peça-chave para uma concepção de realidade. Segundo o autor: “*Quando aceitamos uma crença como verdadeira não temos alternativa senão sustentar que é assim que a realidade atualmente se encontra.*” (RESCHER, 2010, p. 13, tradução nossa); e ainda: “*Afirmações verdadeiras sobre as coisas podem, e em circunstâncias adequadamente favoráveis irão caracterizar a realidade como ela realmente é em um ou outro aspecto.*” (RESCHER, 2010, p. 16, tradução nossa).

Rescher concebe diversas especificações para as características gerais listadas acima.¹⁹ Porém, o que foi colocado até aqui parece suficiente para avançar a nossa investigação. Dito isso, eis a seguir como organizamos as considerações feitas acima. Antes de tudo, fica claro que a noção de *realidade* supõe uma estruturação objetual, a qual poderia ser descrita como uma rede composta de objetos, propriedades, fatos, processos e semelhantes itens metafísicos. Pode ser o caso de que uma realidade estritamente imaterial e desprovida de objetos visuais tais como os que ordinariamente conhecemos e imaginamos não seja, em última análise, impossível ou absurda. Porém, é difícil conceber uma realidade em que nem mesmo as versões mais modestas de “objeto” – tal como a concepção alstoniana defendida na subseção 2.1.3 do nosso estudo, ou mesmo alguma outra mais controversamente abstrata – sejam pressupostas; pois mesmo que haja tão somente uma única característica aplicável a tal realidade, por exemplo, a característica de *ser uma realidade*, então inevitavelmente haverá uma base metafísica proprietária – e alguém poderia considerar que o conjunto de implicações extraíveis dessa base é apto a gerar algum tipo de objeto. Daí, enfim, parecer-nos plausível atribuir uma estrutura objetual a uma noção genérica de realidade. Pois bem, posta a dimensão objetual da realidade, pode-se então recorrer mais estritamente à análise de Rescher e postular que a referida dimensão possui uma série de características

¹⁹ Ele acrescenta mais oito características gerais neste sentido, quais sejam: *consistência* (um objeto real *O* não pode ter a propriedade *P* e a propriedade *não P* ao mesmo tempo e no mesmo sentido); *detalhe* (a realidade inclui inúmeros detalhes); *complexidade* (a realidade revela-se complexa conforme a perscrutamos); *integridade* (a realidade tem um tipo de consistência que exclui anomalias internas); *sistematicidade* (a realidade apresenta uma coordenação sistêmica); *coerência* (a realidade é um todo coerente, em que cada parte guarda relação com a outra); *completude* (a realidade tem propriedades definidas – terceira via excluída); *especificidade* (objetos têm propriedades precisas e específicas) (RESCHER, 2010, p. 34-5).

específicas, entre as quais se destacam sua consistência intrínseca, sua vastidão de detalhes, sua precisão e exatidão e sua capacidade de revelar-se à cognição humana (especialmente por meio de crenças e proposições verdadeiras). Fecham-se, assim, as considerações mais gerais sobre a noção de realidade.

Mas não podemos encerrar a presente discussão sem antes aventar suas implicações para questões mais pontuais atinentes à objetividade: particularmente, suas implicações para as ideias de *realidade objetiva* e de *realidade subjetiva*. Para tanto, faz-se necessário lapidar os resultados das discussões feitas acima e então aplicá-los aos casos especiais da realidade objetiva e da realidade subjetiva. Pois bem, com base no que foi discutido há pouco, eis como sintetizamos a noção genérica de realidade: no nível conceitual mais geral, *realidade* diz respeito a uma estrutura objetual, que é dotada de consistência interna, exatidão e detalhe, e que pode ser acessada mediante aparências/aparições autênticas à experiência – caso em que serão representadas por proposições verdadeiras. *Realidade objetiva*, por conseguinte, será o subconjunto da realidade que, dada uma concepção de objetividade, é adequadamente relacionada à propriedade da objetividade. Essa adequação, por sua vez, é passível de ser especificada como segue. A relação entre a estrutura real-objetual ('realidade') e seu subconjunto objetivo ('realidade objetiva') pode dar-se por constituição metafísica: neste caso, a realidade objetiva seria aquela constituída por uma estrutura objetual objetiva. Ou seja, seria aquela cuja natureza é fundamentalmente determinada pela propriedade da objetividade – isto é, pela característica de ser objetiva.

Com efeito, parece não haver maiores dificuldades na especificação do que seja realidade objetiva. Mas o mesmo não pode ser dito do seu contraponto: pois as coisas parecem complicar-se bastante quando é a possibilidade de uma realidade subjetiva que estamos considerando. À primeira vista, parece natural pensar a "realidade em geral" em termos de sua dimensão objetiva, e mesmo assumir que essa seja sua dimensão primária ou mais fundamental. Ora, diante dessas tendências, a ideia de uma realidade fundamentalmente subjetiva poderia soar como desprovida de sentido – ou então, no mínimo, como uma ideia meramente figurada, cujo fundamento se revela extrínseco. Mas então, em um segundo momento, pode ser surpreendente descobrir que tal ideia não é de todo estranha à literatura especializada. Na verdade, há um considerável número de autores que lançam mão

dela como antagonista da objetividade. Pois bem, dado todo esse cenário controverso, julgamos ser adequado abordar o problema observando ao menos duas etapas: primeiro, buscando evidenciar a plausibilidade da noção de realidade subjetiva; e, em seguida, esforçando-nos para aplicar os requisitos genéricos da realidade a esse caso peculiar. Consideremos abaixo ambos os pontos, a começar pelo primeiro.

Em contextos nos quais o problema da objetividade está em questão, é comum assumir que o conceito de objetividade remonta a uma realidade objetiva e que o conceito de subjetividade remonta a uma realidade subjetiva. Ou seja, é comum assumir, *também*, a existência de uma *realidade subjetiva* (NAGEL, 1980; AGAZZI, 2014, p. 67, 69, n. 18; SAVOIA, 2015; MULDER, 2019). Dwayne H. Mulder (2019, § 1), por exemplo, afirma que:

Muitos filósofos usariam o termo “realidade objetiva” para referir a algo que existe de modo independente de qualquer percepção consciente (*via* percepção sensível, pensamento, etc.). Objetos físicos comuns presumivelmente se aplicam aqui, como também pessoas dotadas de estados subjetivos. A realidade subjetiva incluiria, então, qualquer coisa cuja existência depender de alguma percepção consciente (amplamente construída). Instâncias particulares de cores e sons (*tal como* percebidas) são os exemplos primários de coisas que existem apenas quando há estados conscientes apropriados. Instâncias particulares de emoções (*e. g.*, minha felicidade presente) também parecem ser uma realidade subjetiva, existindo conforme são sentidas, e cessando de existir quando há uma mudança de humor. (Tradução nossa; grifos originais)

A ênfase de Mulder na noção de *independência da mente* pode sugerir uma concepção exclusivamente realista de objetividade – coisa que já cuidamos de afastar da nossa alçada neste estudo. De todo modo, Mulder fornece um bom ponto de partida ao estabelecer que o aspecto essencial de uma realidade subjetiva está vinculado às atitudes internas que um dado sujeito tem, ou ainda, à maneira como a ocorrência dessas atitudes institui algo que podemos chamar de *realidade subjetiva*. Como dissemos acima, tal aplicação da noção de realidade não é estranha à literatura especializada. Há diversos autores que admitem a plausibilidade de falar em um domínio não objetivo da realidade. Thomas Nagel é um exemplo paradigmático aqui: pois ele considera profundamente equivocado assumir que a realidade seja exclusivamente objetiva. Em suas palavras: “A *realidade não é apenas a realidade objetiva, e qualquer concepção objetiva, para não ser falsa, deve*

incluir um reconhecimento de sua própria incompletude.” (NAGEL, 1980, p. 90, tradução nossa).

Pode ser que Nagel e outros estejam corretos em insistir em uma “limitação” do domínio objetivo da realidade. Mas só poderemos confirmar essa suspeita se estivermos certos de que os requisitos genéricos da realidade são de fato aplicáveis ao caso da realidade subjetiva. Lembre-se de que, conforme a discussão realizada há alguns parágrafos acima, o sentido genérico de “realidade” diz respeito a uma estrutura objetual intrinsecamente consistente, detalhada, precisa e “veritativa”. São, pois, esses aspectos que precisam ser submetidos a uma interpretação subjetiva. Por conseguinte, a primeira questão a considerar é se “estrutura objetual” é algo passível de subjetivação. Essa questão pode ser tornada mais tratável se colocada em termos de itens metafísicos mais familiares, como objetos, propriedades e fatos. Neste caso, a questão passa a ser sobre a possibilidade de falarmos em objetos, propriedades e fatos subjetivos. Ora, diversos autores afirmam que as implicações metafísicas das atitudes dos sujeitos constituem objetos, propriedades e fatos subjetivos. Trata-se de itens metafísicos cuja existência e natureza *dependem* das atitudes de sujeitos (SHAFER-LANDAU, 2003; DUNAWAY, 2018). Se esse for o caso, então ao menos algo da estrutura objetual da realidade estará assegurado ao domínio subjetivo. Mas e quanto aos demais aspectos genéricos da realidade? De fato, os problemas parecem persistir para todos eles. Vejamos a seguir o que dizer da aplicação da noção de verdade ao domínio subjetivo.

Similarmente ao com que ocorre com os constituintes da estrutura objetual, não é incomum o discurso filosófico sobre “verdade subjetiva”. Conforme recém postulamos, é plausível entender que algo é “subjetivo” se depende exclusivamente das atitudes de um sujeito para existir e ser o que é. Se isso é assim, então uma verdade subjetiva poderia ser entendida como a convicção privada que um sujeito tem sobre algo. E se a verdade é determinada por fatos e objetos (como sugerem Nicholas Rescher e a maior parte da nossa tradição filosófica), então uma verdade subjetiva será aquela que concorre com os fatos e objetos *subjetivos*. Cumpre, então, especificar o que sejam fatos e objetos subjetivos. Como vimos na subseção sobre o conceito de objeto (2.1.3), uma concepção alstoniana de objeto (segundo a qual objetos são complexos que sintetizam um particular bruto e uma propriedade ou um conjunto de propriedades) parece apropriada para a explicação da objetualidade

de sujeitos – *mutatis mutandis*, também deve sê-lo para o caso mais geral dos objetos subjetivos. Nesta perspectiva, um objeto subjetivo seria qualquer item particular intrinsecamente constituído de propriedades subjetivas. Note-se que os objetos subjetivos precisam ser parcialmente descritos por noções gerais (que são ao menos parcialmente objetivas ou objetiváveis), tal como a noção de propriedade, para serem comunicáveis.

Pois bem, do acima exposto temos que a ideia de realidade subjetiva seja tanto plausível quanto especificável (sobretudo, em termos de dependência de atitudes). Porém, mesmo aqui alguém poderia duvidar de semelhante conclusão. Poderia ser o caso de que a visão recém-estabelecida só servisse para confirmar a suspeita aventada acima de que “realidade subjetiva” é algo sem sentido. Pois, relembre-se de que, conforme admitimos antes, parece haver uma forte tendência para entender a realidade como exclusivamente objetiva. Assim, a impressão de plausibilidade que reivindicamos para a “realidade subjetiva” poderia dissolver-se tão logo se percebesse que a referida realidade tem de ser constituída por atitudes subjetivas, o que é algo distante da visão objetiva de “realidade”. Dito de outra maneira: uma vez que, aparentemente, a nossa tendência comum seja para entender “realidade” de acordo com a visão objetiva que temos dela (a qual, por certo, exclui a dependência estrita de atitudes), então constatar que “realidade subjetiva” é algo dependente de atitudes subjetivas só a tornaria mais distante de contar como uma realidade genuína. De fato, uma percepção comum neste contexto é de que uma “realidade subjetiva” seria uma mera instância secundária e menor daquilo que é “realmente” real – razão pela qual seria lícito concluir que ela não herda nada de substancial da realidade em sentido geral, senão apenas certa estrutura formal (relativa a certos conceitos que usamos, originalmente, para falar de coisas ‘realmente’ reais). Evandro Agazzi (2014, p. 67), por exemplo, espousa uma posição que se encaixa aqui. Pois ele sustenta que a principal razão para articular e defender concepções objetivas das coisas está no fato de a objetividade ser a via mais segura para o acesso à realidade em sentido “próprio”. Na verdade, ele chega a sustentar que conforme a nossa compreensão das questões objetivas vai se aprofundando, os elementos subjetivos vão sendo deixados de lado – restando, ultimamente, o veredito de que a objetividade é a parte mais importante da experiência e da realidade (AGAZZI, 2014, p. 67-8). Apesar da inegável correção de

uma parte dessas afirmações, o exame de diversos argumentos “pró-subjetividade” nos desafia a refletir mais pormenorizadamente sobre os aspectos distintivos da subjetividade.

De fato, já no período antigo houve certo despertar para a relevância filosófica da interioridade humana, o que talvez esteja mais bem delineado na filosofia de Agostinho de Hipona (O'DAYLE, 2008; BRACHTENDORF, 2017). E nada disso se perdeu no medievo – conforme testemunham, por exemplo, as tradições místicas e sua ênfase nas experiências interiores (van DYKE, 2017). Em verdade, na transição para a modernidade essa herança foi amplificada – chegando, de fato, a instâncias extremas (p. ex., o subjetivismo cartesiano ou o ‘pós-modernista’), mas nem por isso perdendo sua importância e distinção. Søren Kierkegaard, por exemplo, insistiu que uma experiência estritamente objetiva, esvaziada de toda significação subjetiva, não teria qualquer sentido para os seres humanos (KIERKEGAARD, 1841/1990; 1846/1992). Seus argumentos em defesa da autenticidade do *self* e do papel normativo da dimensão “existencial” da experiência humana chegaram até Heidegger, Sartre e outros, fazendo-se ouvir ainda hoje (HALL, 1993). Portanto, mesmo historicamente temos fortes razões para atentar às características distintivas da subjetividade.

Com efeito, se o traço elementar de uma realidade subjetiva é sua dependência estrita das atitudes de um sujeito, então sua importância psicológica e influência normativa parecem seguirem-se imediatamente. Seria estranho sustentar que a realidade subjetiva é totalmente irrelevante para os sujeitos, pois, presumivelmente, eles não podem ausentar-se por completo de tal realidade. Na verdade, podemos ir além da constatação de sua importância psicológica e partir para uma afirmação mais robusta, a saber: afirmando que ela é uma pré-condição para a *experiência* de qualquer realidade em absoluto – pois como poderia haver *experiência subjetiva* sem a existência de uma realidade subjetiva? E, na ausência de uma experiência subjetiva, como um sujeito poderia experimentar o mundo?

É verdade que a realidade subjetiva se torna manifesta por atos públicos e presumivelmente objetivos. Porém, ela mesma precisa ser dotada de uma estrutura existencial intrínseca – uma realidade que lhe seja própria – para poder se afirmar no mundo objetivo. Mas não é por que falhamos em conhecer tudo acerca dessa

realidade (ou mesmo de conhecê-la satisfatoriamente, à vista do que pensamos conhecer do mundo objetivo) que ela falha em existir. Na verdade, temos tanto a evidência pessoal e privada quanto as inferências a partir dos fatos públicos para orientar-nos em matéria. Basta refletir sobre a nossa própria realidade subjetiva imediata e seu papel como princípio experiencial e/ou pessoal para adquirirmos considerável evidência de que tal realidade existe. Parece mesmo haver um sentido em que os filósofos subjetivistas estão corretos.²⁰

Mas os problemas não param por aí. Conforme sustenta Rescher (2010, p. 4-7, 11-12, 14-17), uma concepção consistente e plausível de realidade terá de incluir um tratamento adequado da ideia de aparência. Segundo o autor, as aparências são expressões potencialmente autênticas da realidade; e, sendo assim, não podem ser simplesmente excluídas da nossa visão de mundo, como se fossem metafisicamente inferiores e/ou epistemologicamente irrelevantes. Qualquer análise da noção realidade deverá, pois, dispensar um tratamento adequado à ideia de aparência. Suponhamos que Rescher esteja correto neste ponto. Pois bem, é aí que os problemas retornam. Pois, como vimos mais cedo, Rescher atribui propriedades fundamentalmente distintas às noções de realidade e aparência. Em síntese: enquanto as aparências podem ser inexatas, imprecisas, indefinidas, etc., a realidade tem de ser exata, precisa, definida, etc. Ocorre que a subjetividade é tradicionalmente descrita pelos mesmos parâmetros das aparências (conforme postulados por Rescher) – e então teríamos uma coincidência inadmissível entre “realidade subjetiva” e “aparência”, porquanto a primeira seria o posto do que é a realidade. Dwayne Mulder (2019, introd.), por exemplo, descreve a subjetividade de modo a aproximá-la das referidas características das aparências:

O sujeito perceptual pode perceber acuradamente um objeto ou perceber características que não estão no objeto, apesar de parecerem estar lá. Por exemplo, um sujeito perceptual sofrendo de icterícia poderia ter a impressão de estar percebendo um objeto amarelo, quando na verdade o objeto não é amarelo. Portanto, o termo “subjetivo” tipicamente indica a possibilidade de erro. (Tradução nossa)

²⁰ Frente a tais constatações, uma justificação mais pontual do que poderia ser uma “subjetividade positiva”, isto é, uma subjetividade que importa para objetividade, torna-se adequada. Mas este assunto será devidamente abordado mais tarde. Por ora, podemos repousar na ideia de que há ao menos uma presunção a favor de algo como uma subjetividade positiva.

Icterícia é uma coloração amarela na pele ou nos olhos, causada geralmente em decorrência de alguma enfermidade de fundo. Mulder cita este caso para ilustrar a relação entre subjetividade e erro, engano, distorção, etc. Mas podemos imaginar diversos outros exemplos. Uma pessoa embriagada poderia julgar que certa árvore distante é uma pessoa, quando na verdade não o é. Uma pessoa totalmente sóbria poderia julgar que ouviu alguém chamar seu nome, quando na verdade era um nome parecido. E assim por diante, uma enorme variedade de casos. O ponto é que se algo está ligado a um sujeito, deve ser falível e passível de imprecisão. Mas ocorre que, se o conceito de realidade não admite tais características, então não é possível falar em uma realidade inteiramente constituída por elas. Quer dizer: se a realidade exclui a imprecisão e erro, e se o subjetivo é marcado por tais coisas, então se torna impossível falar em uma realidade fundamentalmente subjetiva.

Mas talvez a solução para esse problema possa ser obtida se apelarmos a distinções epistemológicas pontuais que não sejam incompatíveis com teorias da realidade semelhantes àquela defendida por Rescher. Conforme vimos mais cedo, Rescher se concentra no *conhecimento proposicional* que se pode ter dos fatos – isto é, conhecimento público, representacional, descritivo, etc. Contudo, esse não é o único tipo de conhecimento possível. *Inter alia*, também há o chamado *conhecimento por familiaridade* (*knowledge by acquaintance*) (RUSSELL, 1940, p. 49). Em resumo, trata-se do conhecimento *imediat*o que um sujeito pode ter de um dado objeto, diferindo assim do conhecimento proposicional, que é sempre *mediado* por alguma descrição. Ora, se as atitudes do sujeito puderem contar como objetos, então será possível dizer que, *via* familiaridade, há conhecimento subjetivo. Por conseguinte, poderíamos falar de um conhecimento por familiaridade da realidade subjetiva. Consequentemente – e pensando ainda nas diretrizes postuladas por Rescher – restaria dizer que o aspecto de “precisão” e “exatidão” cabível a tal realidade seria algo como o sentimento de certeza respeitante a cada sujeito – isto é, a controversa “certeza subjetiva”, filosoficamente depreciada por Ludwig Wittgenstein (1969), porém bem-vinda em diversas correntes de pensamento, a exemplo da hegeliana (BRINKMANN, 2011). É claro que todo o discurso público sobre a realidade subjetiva precisará ser formulado assertivamente, em direção ao conhecimento proposicional. Assim concebido, o conhecimento da realidade subjetiva será derivado. É preciso reconhecer que uma parte significativa dessa

realidade jamais poderá ser compartilhada – como assevera Thomas Nagel (1980, p. 89), algo sempre é “perdido de vista” em tais contextos. Poderemos falar assertivamente em propriedades, objetos, fatos e verdades *subjetivas*; porém, presumivelmente haverá aí sempre algo de substancial que jamais será passível de representação linguística e, assim, de conhecimento proposicional.

Aqui os limites entre o real e o irreal ficam potencialmente obscurecidos. Pois estamos assumindo que existe um tipo de realidade que só pode ser plenamente acessada por cada indivíduo, e isso mais uma vez parece distante do que normalmente se entende por “real” e por “realidade” – coisas tipicamente públicas. Dever-se-ia, então, concluir que o que há de presumivelmente distintivo na subjetividade está mais para um domínio de irrealidade do que de realidade? Parece-nos que não, pois, como observamos acima, a perspectiva subjetiva tem algo de fundante e inescapável. Assim, mesmo em se tratando do domínio subjetivo, parece mais adequado contornar os fardos da irrealidade profunda e estrutural. Talvez a melhor saída aqui seja atribuir à privacidade inescrutável do subjetivo a mesma imensidade ontológica e “inexaustibilidade” epistêmica que Rescher, por exemplo, atribui aos fatos objetivos. Por essa ótica, restaria entender que a vastidão da realidade subjetiva é algo que restringe o conhecimento do próprio sujeito – algo que, em uma cosmovisão teísta, por exemplo, seria acessível apenas à divindade, única capaz de sondar mentes e corações; ou que, em uma visão agnóstica ou atéística, poderia ser equiparado aos mistérios inacessíveis do mundo quântico.

Por fim, parece-nos necessário pontuar melhor a relação entre realidade subjetiva e aparências, como segue. Retomando: a realidade subjetiva diz respeito primariamente às verdades, fatos, etc. que existem e são o que são graças à existência de estados internos de sujeitos, podendo ser plenamente acessadas apenas mediante conhecimento por familiaridade; secundariamente, diz respeito às proposições que articulam o seu conteúdo de maneira a formar uma concepção geral de realidade subjetiva. Assim como as aparências, há algo de potencialmente impressivo e vago na realidade subjetiva. De fato, as crenças não devidamente justificadas (opiniões) e equivocadas (falsidades) são o que são devido às impressões subjetivas, e formam assim o domínio da “mera” aparência. Porém, aqui está se falando da aparência em sentido genérico, não qualificado. Pois, se há algo como uma realidade subjetiva, então a distinção entre realidade e aparência também

tem de ser aplicável a esse subdomínio do real – neste caso, estaríamos falando de aparências essencialmente subjetivas. Ora, parece plausível dizer que uma pessoa possa enganar-se sobre alguns de seus estados subjetivos. Por exemplo: alguém poderia julgar que está sentido *somente* raiva por alguém, ao mesmo em que está, na verdade, também sentindo atração. Uma instância familiar de aparência interna (no sentido ora postulado) está no conhecido fenômeno do autoengano – *self deceive* ou *self deception* (MELE, 2000). Aqui a ideia é de que posso não apenas equivocar-me acerca de meus estados internos, como também induzir esse equívoco; por exemplo: posso julgar que estou sendo predominantemente competitivo, quando na verdade estou sendo predominantemente invejoso. Em suma, uma concepção de realidade subjetiva parece demandar a distinção entre pelo menos dois níveis de aparência, a saber: um nível relativamente compartilhável, e outro totalmente interno. Conceber aparências subjetivas totalmente internas é talvez a melhor maneira de garantir à realidade subjetiva os mesmos atributos de precisão e determinação que Rescher alega serem típicos da realidade em geral.

2.2 Sujeito e subjetividade

2.2.1 A importância objetiva do sujeito

Até aqui o nosso tratamento do conceito de sujeito (e de subjetividade) esteve circunscrito no horizonte das nossas considerações sobre os objetos (e a objetividade). Mas agora chegou o momento de abordarmos de forma mais direta o papel dos sujeitos na objetividade. Isto é: chegou o momento de tratarmos dos sujeitos em seu próprio direito, à parte das considerações sobre sua dimensão objetual. Esse tratamento, por sua vez, será centralmente orientado pela ideia de “importância objetiva”: em resumo, a importância que a realidade dos sujeitos tem para a própria estruturação da objetividade. Não deixaremos de considerar, também, a maneira como a subjetividade se opõe e mesmo oblitera a objetividade. Mas desde já esteja clara a nossa ênfase na contribuição “positiva” do sujeito para a objetividade. Vejamos essas questões em maior detalhe a seguir.

No primeiro capítulo deste estudo (1.5) foi observado que a objetividade parece abranger tanto uma dimensão metafísica quanto uma epistemológica. E ocorre que a atenção a tal ponto é particularmente importante no presente contexto:

pois que, sendo a objetividade bidimensional, então a “importância objetiva” dos sujeitos deverá incidir sobre ambas as dimensões, metafísica e epistemológica. Este parece realmente ser o caso. De todo modo, entendemos que há razões para efetuar certa delimitação em nossa análise da importância objetiva dos sujeitos. Pois que, em face da concepção de sujeito que parece ser mais imediata à percepção ordinária – a saber: sujeito como um agente ao menos potencialmente pessoal e intencional –, mostra-se mais oportuno priorizar a aceção epistemológica dos sujeitos em nossa análise. De fato, a própria possibilidade de conceber um conceito de objetividade supõe um sujeito epistemologicamente situado. Isto é: o conceito mesmo de objetividade implica a possibilidade de *conceber* as coisas objetivamente. Assim, na consideração mesma no problema já estamos lidando com uma aceção epistemológica dos sujeitos. Mostra-se, então, oportuno iniciarmos a nossa análise da importância objetiva dos sujeitos desde essa perspectiva epistemológica, considerando os sujeitos enquanto sujeitos epistêmicos.

Cumpramos ainda fazer uma última ressalva. É importante que especifiquemos desde já os sentidos de “sujeito” e de “subjetividade” que a abordagem recém-delineada pressuporá. Isso porque, termos como “sujeito” e “subjetividade” podem conotar diferentes coisas mesmo no contexto específico que estamos considerando. Aqui, ao menos a seguinte ambiguidade precisa ser tratada, a saber: “sujeito” e “subjetividade” podem conotar tanto um aspecto passional ou *epistemologicamente comprometedor* quanto um aspecto racional ou *epistemologicamente facilitador*. O primeiro aspecto diz respeito aos instintos, impulsos, volições, sentimentos e toda sorte de *atitudes conativas* que os seres humanos normalmente têm – em síntese, atitudes cujo propósito não é exatamente o de representar fatos objetivamente ou de regular autoritativamente a nossa compreensão das coisas, mas sim o de produzir alguma sensação ou sentimento (cujos parâmetros de avaliação permanecem em grande medida inescrutáveis para além da perspectiva particular da qual emergiram). Esse é o aspecto do “sujeito” a que nos referimos quando dizemos que os sujeitos e a subjetividade são o fator distintivamente falível nas relações epistêmicas. Já o segundo aspecto diz respeito àquelas atitudes que, idealmente, são pautadas por *evidências e razões*, cujo propósito não é propriamente o de causar certa sensação ou sentimento privado, mas sim de afirmar um fato ou uma proposição publicamente justificável. Este é o aspecto de “sujeito” a que nos

referimos quando dizemos que certos estados mentais, tais como percepções, juízos, crenças etc., podem ser objetivos – isto é, podem representar as coisas de maneira pretensamente fiel a como elas são independentemente das perspectivas particulares dos próprios sujeitos, ou ainda, fornecer diretrizes autoritativas para a compreensão delas. Pois bem, é este segundo sentido de “sujeito”, e não o primeiro, que será enfatizado a seguir.

2.2.2 Percepção e experiência sensível

Em termos epistemológicos, o uso mais amplo do conceito de sujeito está vinculado ao seu papel de *agente* epistêmico. Conforme coloca Evandro Agazzi (2014, p. 69, n. 18): “[...] *um objeto é o que é referido por um sujeito, e um sujeito é o que se refere a um objeto.*” (Tradução nossa). O princípio da agência epistêmica e referencial, por sua vez, é comumente situado no domínio da *percepção*. Dwayne Mulder (2019, introd.), neste sentido, observa que: “*Os termos ‘objetividade’ e ‘subjetividade’, em seu uso moderno, geralmente se relacionam a um sujeito perceptual (normalmente uma pessoa) e a um objeto percebido ou não percebido.*” (Tradução nossa). De fato, a noção comum de objetividade assevera que a propriedade da objetividade diz respeito à correta percepção ou ajuizamento das coisas – isto é, à percepção ou juízo que não são comprometidos pelo erro, pela parcialidade, etc. Ora, não pode haver juízo (ou representação mental) sem percepção. O caminho dos dados brutos da experiência sensível até as generalizações semântico-representacionais deve passar pela percepção. Parece adequado, por conseguinte, tomar a percepção como ponto de partida para uma reflexão sobre a importância objetiva dos sujeitos.

Todavia, a percepção certamente não ocorre de maneira isolada nos sujeitos. Diz-se que estes têm, por exemplo, *experiências* perceptuais, em que o último termo expressa uma qualificação da experiência em questão. Essa última, porém, não parece inicialmente clara. Com efeito, pode-se questionar o que é o caráter propriamente *experiencial* de uma experiência perceptual. Uma maneira de tentar isolar o que pode haver de distintivo no conceito de “experiência” é associando-o estritamente a estados ou eventos dotados de *caráter fenomênico*, isto é, estados ou eventos que possuem características sensíveis para os sujeitos que os vivenciam –

pensemos aqui nas ocorrências experienciais familiares dos cinco sentidos humanos (PEACOCK, 1984, cap. 1).

Uma maneira usual de especificar o caráter fenomênico de algo é apelando-se à ideia de *qualia* – a saber, à ideia de que a experiência abarca elementos qualitativos. Neste sentido amplo, *qualias* são os elementos da experiência que a consciência apreende como distintivamente sensíveis (CHALMERS, 1996). Por exemplo: o vermelho de um tomate pode apresentar-se visualmente de um modo a um dado sujeito e de outro modo a outro (quer dizer, enquanto ambos concordam que estão a contemplar algo da cor vermelha, experimentam-na, porém, de maneiras distintas); igualmente, o sabor de um dado alimento pode ter certas características gustativas para um sujeito e outras características gustativas para outro; e assim por diante. Em um sentido estreito, porém, *qualias* podem ser descritos como aquelas *propriedades intrínsecas e não intencionais da experiência* (ou, simplesmente, como as *propriedades fenomênicas da experiência*) – algo como as “tinturas da mente” (HARMAN, 1990). Daniel Dennett (1988) sintetizou a putativa natureza dos *qualias* atribuindo-lhes quatro traços indispensáveis, a saber: são *inefáveis, intrínsecos, privados* e “*intuitivos*” (i.e., acessados diretamente pela consciência). O próprio Dennett (1988; 1991), porém, rejeitou a existência de *qualias*; e há quem pense que, mesmo existindo tais coisas como *qualias*, serão irrelevantes para a explicação da experiência e do pensamento (p. ex.: SELLARS, 1956; MCDOWELL, 1994). De todo modo, há uma forte tendência na filosofia analítica para se assumir a existência de *qualias* e sua relevância explanatória na esfera das questões mentais (MCGINN, 1996).

Pois bem, assumindo que *qualias* existem e que são relevantes para a explanação ao menos da experiência sensível, chegamos assim a uma descrição familiar de experiência, segundo a qual, para usar o jargão de Thomas Nagel (1974), ter experiências é “saber como é”, por exemplo: saber como é ser um indivíduo dotado de deficiência visual; saber como é ser um admirador de arte; saber como é ser um filho único; e assim por diante. Tal ideia de experiência parece instanciar muitas intuições comuns sobre a natureza da subjetividade humana. Mas o nosso interesse aqui é em sua relação com a objetividade – particularmente, mediante a ideia de experiência *perceptual*. Abaixo consideraremos a influente concepção de Tyler Burge (2010) a esse respeito, para quem a percepção emerge da experiência

sensível mas se distingue desta justamente pela sua íntima relação com padrões de objetividade.

2.2.3 Percepção e objetividade

Tyler Burge, em *Origins of Objectivity* (2010), oferece uma análise da relação entre *percepção*, *representação* e *objetividade* que pode ser útil à questão aventada acima. O argumento geral de Burge é que a *percepção* dá origem ao tipo mais “primitivo” de objetividade e de atividade mental representacional que podemos conceber. Burge desenvolve esta tese a partir de uma investigação notoriamente abrangente, na qual ele procura reconciliar os resultados das ciências empíricas (em especial, das ciências cognitivas) com as discussões filosóficas e psicológicas recentes sobre a problemática em questão (BURGE, 2010, p. 6). Consoante à sua proximidade a tais ciências, sua metodologia filosófica é francamente naturalista. Porém, não se trata de um naturalismo de todo reducionista – já que se mantém disposto a reconhecer que alguns tipos de representações (p. ex.: representações éticas, psicológicas e matemáticas) podem ser explanatória e conceitualmente independentes de representações empíricas mais fundamentais (BURGE, 2010, p. 4); e que, além disso, aceita que os dispositivos explanatórios básicos utilizados em teorias da percepção e da representação mental não sejam totalmente redutíveis a itens espaço-temporais (isto é, aceita que haja um domínio conceitual e normativo relativamente não redutivo) (BURGE, 2010, p. 6). Ainda assim, Burge parte da premissa naturalista de que: “A *representação perceptual que representa objetivamente o mundo físico é filogeneticamente e desenvolvimentalmente o tipo mais primitivo de representação.*” (BURGE, 2010, p. xi, tradução nossa). Vejamos abaixo alguns aspectos de sua argumentação que podem cooperar para a compreensão da relação entre percepção e objetividade.

Antes de tudo, cumpre enfatizar que Burge não defende uma concepção revisionista das noções de percepção e representação mental – algo que se poderia esperar de um filósofo norteado pelas ciências empíricas.²¹ Ao contrário: ele observa

²¹ De fato, uma das principais discussões contemporâneas em filosofia da mente é sobre até que ponto as teorizações enraizadas na psicologia do senso comum e na análise conceitual são adequadas para explicar fenômenos mentais, sobretudo quando tal explicação é orientada por dados, evidências e métodos das ciências empíricas – especialmente das ciências cognitivas. Além de Tyler

que aquelas noções são pressupostas não apenas pelo senso comum, mas também pelas ciências em geral; e que sua investigação empírica e filosófica têm, ao menos até o momento, reivindicado sua legitimidade enquanto tipos psicológicos distintivos e analiticamente relevantes (BURGE, 2010, p. xiii-xv, 4).²² Em verdade, Burge (2010, p. xi) sustenta que a capacidade para atividade mental representacional é compartilhada por diversas espécies além da humana – é algo que “começa cedo na elaboração filogenética da vida”. Logo, seu interesse não é propriamente o de revisar a visão que o senso comum tem do fenômeno percepção, mas sim o de aprofundá-la – particularmente, elucidando a maneira como ela emerge e viabiliza noções como as de objetividade e representação mental.

Para tanto, o primeiro passo está na distinção entre as capacidades meramente sensoriais (sensações) e as capacidades sensoriais que possuem um caráter minimamente representacional (percepções) (BURGE, 2010, p. 9) – é claro, assumindo-se que seres tais como os humanos foram dotados pela natureza com as capacidades fisiopsicológicas necessárias à estruturação de uma mente representacional. Com efeito, há na natureza diversos animais dotados de capacidade para registro informacional sensorial; porém, nem todos são aptos a uma atividade mental propriamente representacional. Por exemplo: o registro sensorial que os moluscos fazem da luz e do escuro é um caso típico de capacidade funcional para registro informacional que não é representacional (BURGES, 2010, p. xi). Outro exemplo, agora dentro do âmbito dos sistemas motores dos organismos, está na “navegação” que os salmões e outros animais são capazes de fazer, a qual demanda transformações sensoriais quantitativas (sobre os tipos de estímulos sensoriais, suas intensidades e as regiões corporais que afetam), mas que nem por isso são representacionais (BURGE, 2010, p. 398, 425). Não se pode negar há aqui uma correlação apropriada entre os registros informacionais e as condições do ambiente – graças a qual os organismos em questão se tornam aptos a responder de maneira precisa aos fatores ambientais. Porém, segundo Burge (2010, p. 400),

Burge, um conhecido expoente da posição segundo a qual deve haver uma complementação entre psicologia ordinária, análise filosófica e teoria empírica é Jerry Fodor (1975). Já no campo dos revisionistas, talvez o nome mais lembrado seja o de Paul Churchland (1981).

²² Contudo, Naomi Eilan (2011, p. 55) afirma que, dada a concepção comum que diz que as descrições cotidianas da experiência são baseadas na introspecção, o apelo de Burge à descrição psicológico-científica pode parecer conflituoso com a ideia de que as concepções de senso comum têm relevância explanatória para a objetividade perceptual.

essas correlações podem ser explicadas exclusivamente em termos de transações causais e estatísticas entre os estímulos sensoriais proximais e as características do ambiente, sem que para isso seja necessário apelar a algum padrão de objetivação representacional.

A transição do mero registro sensorial para o registro sensorial *perceptual* ocorre quando há uma separação sistemática entre os estímulos sensoriais proximais (restritos ao indivíduo) e as características ambientais distais (independentes da perspectiva individual e operantes mesmo na ausência de ocorrências perceptuais) (BURGE, 2010, p. 11). Com efeito, muitos organismos mostram a capacidade para progredir do mero registro sensorial estatístico para formas mais complexas de interação com o ambiente, nas quais as regularidades ambientais são sistematicamente distinguidas dos registros informacionais individuais (BURGE, 2010, p. 94). A distinção entre informações sensoriais proximais e informações ambientais independentes permite, pois, o estabelecimento de condições de *veridicalidade* para os registros sensoriais (BURGE, 2010, p. 98). Essas condições, em seu sentido elementar, são mais bem compreendidas como tipos de relações que os estados sensoriais podem estabelecer com o ambiente, envolvendo fundamentalmente capacidades para referencialidade e atributividade de características ambientais (BURGE, 2010, p. 68, 83, 86, 398). (Tenha-se em mente que, neste contexto, tais capacidades são apenas potencialmente semânticas, dado que, para Burge, a formulação semântica plena das condições de veridicalidade em termos de verdade ou falsidade envolve processos abstrativos mais sofisticados). Uma vez que tais relações ocorrem, os estados sensoriais passam a constituir *percepções*, isto é, registros mais complexos do ambiente, agora pautados por condições (implícitas) de veridicalidade ou acuidade. Conforme resume Burge (2010, p. 398):

Os efeitos imediatos dos estímulos proximais são processados em vista de fornecer um modelo perceptual do mundo, como distinto do mero registro – das meras codificações funcional e estatisticamente correlacionadas e causalmente orientadas – dos estímulos de superfície do indivíduo. (Tradução nossa)

Com efeito: ter uma *percepção* de algo não é tão somente fazer certo registro sensorial estatístico com base nas relações causais entre as informações de

superfície e suas origens prováveis; a percepção é, em verdade, um tipo de registro informacional sensorial que opera com base na distinção entre as informações idiossincráticas individuais e os atributos do ambiente. Não se trata de uma mera triagem de dados, mas sim de um contato ambiental qualificado. Burge (2010, p. xiii, 23) afirma que este é o princípio de toda atividade mental legitimamente *representacional*, pois é o momento em que se torna impossível explicar o registro sensorial sem recorrer aos padrões de objetivação (dados nas condições de veridicalidade). De fato, a percepção ou informação sensorial pautada por condições de veridicalidade – particularmente aquela que se dirige ao mundo físico – é, para Burge, o tipo mais *fundamental* de representação mental. Eis como Burge (2010, p. 9) descreve a imagem conceitual mais ampla da representação mental:

Eu acredito que há um tipo, a saber, a *representação*, que é distintivamente instanciado na percepção, na linguagem e no pensamento. Esse tipo é uma característica fundamental e distintiva da mente. Está presente nas origens das formas primitivas de objetividade e de perspectiva ou ponto de vista. Trata-se de um tipo distintivamente vinculado a explicações dadas em termos de estados, ocorrências ou símbolos dotados de *condições de veridicalidade* – condições para algo ser acurado ou para algo ser verdadeiro ou falso. É um tipo que envolve atribuição e referência ao mundo. (Tradução nossa; grifos originais)

Todavia, além do conceito de veridicalidade ou acuidade, dois outros são cruciais para a articulação dessa concepção, a saber, os conceitos de objetificação e de princípios de transformação. “Objetificação” é como Burge chama o processo de separação sistemática entre as informações superficiais, idiossincráticas e as informações independentes de registro. “*Objetivação é, deste modo, a formação de um estado representacional que representa o ambiente físico para além das características locais, idiossincráticas ou subjetivas do indivíduo.*” (BURGE, 2010, p. 397, tradução nossa). Os princípios de formação, por sua vez, são os recursos que tornam possível semelhante processo de objetificação. Segundo Burge (2010, p. 98): “*Eles espelham leis ou regularidades ambientais profundas que se mantêm na maior parte do tempo.*” (Tradução nossa). Tais princípios são os análogos perceptuais dos padrões ambientais independentes da percepção individual (BURGE, 2010, p. 346).²³

²³ Burge (2010, p. 101) alega que tais princípios não podem ser conhecidos *a priori*. Ao contrário, remontam apenas às transformações sistemáticas de certos estados psicológicos em outros estados psicológicos, levando-se em conta aí tão somente o que é ambientalmente importante para as

Segundo Burge (2010, p. 4): “*A compreensão das condições mínimas para a representação objetiva do ambiente físico nos fornece insights sobre a base de muitos tipos mais sofisticados de objetividade.*” (Tradução nossa). Ou seja, a representação empírica é – mesmo que indiretamente – a base para qualquer concepção de objetividade. Esta afirmação, apesar de estar enraizada em pressupostos discutíveis (p. ex., o naturalismo filosófico professado por Burge), parece, no entanto, bastante razoável. Ademais, a maneira como Burge extrai uma concepção “primitiva” de objetividade e de representação perceptual dessa argumentação se revela assaz elucidativa. Em verdade, Burge desenvolve uma concepção objetivista que recorre a diversas imagens de objetividade. Conforme ele mesmo esclarece, seu primeiro movimento teórico nesta direção reside em conceber a objetividade em termos de condições de veridicalidade ou acuidade – implicando, portanto, que estas sejam as primeiras características relevantes da objetividade. Mas conforme avança seu argumento, ele pontua que: “*A objetividade é o produto da separação entre o que ocorre nas superfícies sensoriais de um indivíduo e o significado desses estímulos para atributos específicos e particulares no ambiente mais amplo.*” (BURGE, 2010, p. 400, tradução nossa). Ou seja, a objetividade é o produto da “objetificação” – e é esta que gera a percepção. Por fim, Burge (2010, p. 397) esclarece que sua descrição do desenvolvimento da objetividade o conduz a conceitos comuns desta como “*aquilo que é independente da mente*” ou “*aquilo que é constitutivamente não perspectivo*”.

Em suma, a proposta de Burge parece bastante útil para ajudar-nos a pensar tanto o vínculo entre objetividade e percepção quanto a dimensão biológica desses conceitos. Como vimos, para ele “objetividade” remonta a um fenômeno biológico e mental de caráter primitivo, em que o indivíduo passa a conceber seu ambiente a partir de distinções qualitativas entre as coisas e as sensações delas – isto é, passa

atividades e necessidades biológicas dos indivíduos. Mais ainda: para Burge (2010, p. 97), os princípios de formação não fazem parte do sistema perceptual – nem como parte do conteúdo das percepções, nem enquanto “formas puras” dos princípios que as regem. A percepção é vista como o *produto* de um processo de objetificação que é natural a indivíduos dotados de capacidade para representação mental. “*A objetificação é um processo subindividual.*”, diz Burge (2010, p. 402, tradução nossa). Destarte, tal processo permanece inacessível ao indivíduo, restando apenas descrevê-lo a *posteriori*. Aqui se pronuncia, pois, a postura *externalista* a que Burge adere (segundo ele, mais bem descrita pela expressão ‘anti-individualismo’), segundo a qual os conteúdos mentais são *constituídos* por fatores externos e ambientais (BURGE, 2010, pp. 11-12, 25-26, 61-68). Burge (2010, p. 67, n. 09) chega a afirmar que provavelmente não haja nada de “intrínseco” a tais conteúdos – portanto, que eles são inteiramente determinados pelos fatores ambientais que os causam.

a perceber as formas, os movimentos, as distâncias, etc. em contraste com sua própria aptidão para apreendê-las correta ou incorretamente (p. ex., engando-se devido à iluminação; ou obtendo êxito ao agir com base em dada crença perceptual, etc.). Trata-se de algo literalmente primitivo: um fenômeno natural, espontâneo e característico de certas espécies. Pois bem, aceitemos ou não o caráter naturalista dessa abordagem, permanece plausível ao menos a tese de que a objetificação é algo primitivo em nossa experiência do mundo, sendo uma candidata atrativa à explicação das raízes profundas da ideia de objetividade. Burge defende que desde muito cedo em nosso contato com o mundo as nossas habilidades perceptuais trabalham naturalmente com um padrão mínimo de acuidade, o qual já engendra, ainda que de maneira implícita e inconsciente, certas propriedades básicas que comumente atribuímos ao conceito abstrato, amadurecido de objetividade. Em *Origins of Objectivity*, obra com mais de seiscentas páginas, Burge oferece um vasto corpo de evidências empíricas em favor dessa visão – impossíveis de serem apreciadas aqui. Contudo, mesmo na ausência de uma análise pontual dessas evidências, parece-nos ser o caso de que, em se endossando a suposição comum que diz que o que conceito de objetividade é, de fato, uma constante na vida epistêmica dos seres humanos (tal como endossamos neste estudo), então a tese de Burge passa a mostrar-se no mínimo plausível. Isto é, se a objetividade é de algum modo parte da natureza epistêmica dos seres humanos, torna-se legítimo afirmar que tal ideia tenha origens profundas nos modos mais imediatos em que tais seres confrontam o mundo. Enfim, adquire-se aí uma visão consideravelmente informativa sobre o estabelecimento da objetividade, e também sobre seu vínculo com a percepção – o que, conseqüentemente, faz avançar a nossa compreensão da importância objetiva dos sujeitos.

2.2.4 Experiência e acesso epistêmico

Uma das dificuldades mais cruciais que emergem no contexto de discussões sobre objetividade e percepção é aquela sobre o acesso aos objetos da experiência, mais precisamente: o problema sobre se acessamos os objetos tal como eles são “em si mesmos” ou se só acessamos as impressões que temos deles (suas ‘aparências’). Esse problema está diretamente ligado às questões sobre percepção

discutidas na subseção anterior, haja vista ser a percepção uma via natural e imediata para o “acesso” aos objetos da experiência ordinária.

A conhecida “revolução copernicana na filosofia”, operada pela doutrina crítica kantiana – quando de sua ênfase no conhecimento do *fenômeno* em oposição ao conhecimento supostamente inatingível do *númeno* –, é uma referência central no contexto da referida problemática (THILLY, 1925). Mas esta é seguramente anterior a Kant. Talvez suas raízes históricas e filosóficas mais profundas estejam nas complicações que as teorias da mente foram sofrendo especialmente a partir da tradução latina ao comentário de Avicena ao *De Anima* de Aristóteles – realizada no séc. XII. Pois que, ao adotar-se, em tal tradução, o conceito de “representação mental” para falar das imagens mentais que compõem o pensamento humano, explicitou-se derradeiramente a possibilidade de conceber *intentiones* mentais que, embora direcionadas às características substantivas das coisas e passíveis de realidade objetiva na mente, ainda assim poderiam falhar em ter existência genuína (LAGERLUND, 2007).²⁴ Seja como for, é consenso na literatura especializada que o problema do acesso a objetos ganhou força no começo da modernidade (ROESSLER, 2011). René Descartes foi um dos principais responsáveis por este estado de coisas. Em sua *La dioptrique (Optica)*, Descartes equiparou a aptidão perceptual humana à experiência de um cego que, perambulando por uma imensa

²⁴ Certamente há muito que esclarecer quanto a esta suposição. Antes de tudo, é importante pontuar que em Avicena o conceito de representação mental diz respeito a imagens mentais e não a itens semanticamente avaliáveis (isto é, avaliáveis em termos de verdade, correção, consistência, etc.) – como se considerou mais tarde ser próprio das representações mentais. Conforme aponta Henrik Lagerlund (2007), a ideia de representação como item semanticamente avaliável parece ter se originado dos trabalhos lógicos de Garlando “Computista” e Pedro Abelardo. Esse último, em sua *Dialética* (II, 188), abordou a distinção entre *significado por imposição* e *significado por representação*, em que o primeiro diz respeito à coisa significada e o segundo ao universal que é instanciado nela – por exemplo: o significado impositivo do termo “amarelo” é alguma coisa amarela, ao passo que o seu significado representacional diz respeito à “amarelidão” presente na coisa dita amarela. Pois bem, passando agora à suposição de que o problema do acesso epistêmico a objetos perceptuais pode de algum modo remontar às discussões medievais das ideias de representação e cognição em geral, cabe dizer o seguinte. Não se trata apenas de notar certo “precedente”, por assim dizer, criado pela tradução do comentário de Avicena ao *De Anima*, em que um médium potencialmente irreal poderia ser estabelecido como elo entre a coisa e a mente humana; mas também de atentar para as preocupações concretas que tal possibilidade gerou em seu contexto, as quais, com efeito, já parecem ser claras instâncias do problema do acesso epistêmico e perceptual. Essas preocupações estão especialmente claras em Pedro de João Olivi: o qual, em suas *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (III, q. 74), questionou se, dada a ideia de representação mental, o que percebemos são as coisas mesmas ou *apenas as representações que fazemos delas*. Em face deste sério problema, Pedro de João Olivi rechaçou a concepção de representação mental como médium cognitivo da percepção, sustentando em seu lugar a tese de que a mente recebe as características reais das coisas sem a necessidade de qualquer elo representacional entre o pensamento e coisa (TOIVANEN, 2009).

floresta, dispõe apenas de um cajado como guia. Aqui o cajado simboliza a percepção humana, mediante o qual o cego – isto é, o ser humano – obtém meros sinais do que o cerca. Como está claro nessa metáfora, Descartes defendeu uma concepção de experiência perceptual carregada de ceticismo, em que esta é vista como substancialmente limitada em sua capacidade de acessar a realidade das coisas (THOMSON, 2000). Mas a maneira como o problema se manifestou mais tarde no “imaterialismo” de George Berkeley foi ainda mais dramática. Pois Berkeley (1710/1949, §4) desacreditou completamente a possibilidade de a percepção humana acessar os objetos como são “em si mesmos”: para ele, ao contrário, o que quer que se acesse na experiência de objetos ordinários estará sempre restrito às impressões que deles se pode obter – sendo-nos impossível progredir dessas impressões para a percepção dos objetos como são em si mesmos (isto é, como são independentemente das impressões que temos deles). Berkeley levou esta tese às suas últimas consequências, ao ponto de aceitar que no nível metafísico só se possa dizer que uma coisa existe na medida em que é percebida – conforme apregoa o seu conhecido bordão: *esse est percipi* (*‘ser é ser percebido’*).²⁵ Trata-se de uma posição muito mais radical do que aquela mantida, por exemplo, por John Locke sobre a experiência sensível e perceptual. Sabe-se que Locke aceitava a existência de qualidades primárias (propriedades independentes da mente); e embora não admitisse o conhecimento direto dessas qualidades, concedia ao menos a possibilidade de formar ideias sobre elas – as chamadas “ideias de substâncias” (*Essay* II. 12). Berkeley, porém, julgou esta postura incoerente. Para ele, a conclusão natural a se extrair da teoria empirista da percepção defendida por Locke era que a percepção só permite formar ideias sobre as suas próprias ocorrências internas (ROESSLER, 2011, p. 2).

A tendência esboçada acima, comumente classificada pela expressão “teoria dos dados dos sentidos” (*sense-data theory*), foi de fato a posição majoritária sobre o assunto até a primeira metade do século passado. Apesar de ter perdido sua proeminência nas décadas seguintes, foi endossada por importantes figuras da tradição analítica, tais como: C. D. Broad (1925), Henry Price (1950) e Alfred Ayer (1956). Uma vez que tal perspectiva dos dados dos sentidos implica um rechaço à

²⁵ Daí sua posição ser “imaterialista”: pois que, se tudo o que existe está restrito ao domínio da percepção, e se tal domínio não é material, segue-se que a categoria de existência material deve ser rechaçada.

visão de senso comum sobre a experiência perceptual (segundo a qual esta dá acesso direto aos objetos como são em si mesmos), é importante pontuar melhor seus aspectos distintivos e os detalhes que podem variar de abordagem para abordagem.

Em seu nível mais geral, a teoria dos dados dos sentidos afirma que a experiência sensível e perceptual engendra uma consciência direta dos dados sensíveis que são causados nos órgãos sensoriais pelos objetos, e que tais dados moldam as características fenomênicas básicas dessa experiência. Neste contexto está em vigor a distinção entre o *ato perceptual* e o *objeto da percepção* – o que comumente se denomina *distinção ato-objeto*. Levando-se em conta tal distinção, afirma-se aí que a experiência perceptual é uma *relação* entre o ato de perceber e o objeto percebido (neste caso, o objeto é fundamentalmente um dado sensível). Esse objeto ou dado sensível é visto como atual, quer dizer, como atualmente dado ou apresentado à percepção (tendo-se deste modo consciência direta dele); ainda assim, é entendido como um *objeto perceptual*, e não como um objeto ordinário (como seria o caso de uma mesa, um livro, uma maçã, etc.). Dada sua atualidade e presença imediata, tais dados são os responsáveis por determinar a “forma” da experiência humana. Em outras palavras: nesta acepção, os dados dos sentidos fornecem as *qualidades fenomênicas* que informam a concepção que se tem do mundo – suas dimensões, formas, texturas, etc. (PRICE, 1950).

Conforme a teoria dos dados dos sentidos, a experiência nos fornece consciência direta dos dados dos sentidos – portanto, fornece consciência direta de objetos perceptuais. Todavia, nesta acepção geral não se determina ainda como fica a consciência dos *objetos ordinários*: se temos *algum tipo* de acesso a eles mesmos ou se só acessamos suas manifestações perceptuais. A primeira possibilidade é favorecida pelos proponentes do chamado “realismo indireto” ou “teoria representacional da percepção”²⁶ (JACKSON, 1977). René Descartes é usualmente entendido como um dos proponentes clássicos desta concepção – e aqui basta lembrarmo-nos da sua metáfora do homem cego. A vantagem desta opção seria a sua capacidade para preservar algo da visão de senso comum sobre a experiência, já que se estaria defendendo que temos ao menos *algum* acesso aos objetos

²⁶ Este outro rótulo nos parece mais adequado, pois a ideia de consciência indireta de objetos ainda é radicalmente oposta à ideia de consciência direta de objetos.

ordinários em nossa experiência – ainda que não um acesso direto. Para outros, no entanto, a real vantagem a se buscar é outra: seria melhor, antes, atingir uma visão filosoficamente consistente e perspicaz da experiência; particularmente, uma que não confundisse as nossas expectativas psicológicas sobre o mundo externo com o que a percepção humana *realmente* é. Para tais filósofos, herdeiros de Berkeley e comumente chamados de “fenomenalistas”, a percepção humana é de tal maneira determinada pelos dados dos sentidos que se torna impossível obter *qualquer* acesso – portanto, nem mesmo um acesso *indireto* – aos objetos ordinários na experiência perceptual (FOSTER, 2000).

Conforme mencionamos acima, a teoria dos dados dos sentidos implica um rechaço à visão de senso comum sobre a experiência perceptual. Para essa última, o ser humano é capaz de um acesso direto aos objetos ordinários da experiência – de modo que estes, por seu turno, moldam as características fenomenológicas da experiência. Mas ocorreu que da segunda metade do século XX em diante essa perspectiva de senso comum passou ao primeiro plano das discussões filosóficas, tornando-se a perspectiva majoritária ao menos na tradição da filosofia analítica.

Teorias orientadas pelo senso comum desejam explicar e justificar ao menos dois aspectos do pensamento ordinário acerca da experiência humana, a saber: a ideia de que a experiência ordinária dá acesso direto a objetos cuja existência e natureza são independentes da mente humana; e a ideia de que essa mesma experiência é fenomenologicamente determinada por tais objetos independentes (ROESSLER, 2011, p. 1-4). Peter Strawson (1979) consagrou o título de “realismo do senso comum” a esta teoria e defendeu que ela está implícita nas operações naturais da percepção humana.²⁷ Strawson entendia que as nossas experiências perceptuais do mundo contêm um conteúdo representacional que “aponta” para o mundo (p. ex., contêm conceitos de objetos independentes da mente); assim, as próprias experiências perceptuais teriam “importância objetiva”, isto é, seriam conceitualmente constituídas por premissas realistas (EILAN, 2011, p. 51).

John Campbell (2002) elaborou uma versão da teoria do senso comum sobre a experiência que tem sido bastante discutida, a saber: a chamada “teoria relacional

²⁷ “Realismo ingênuo” é outro rótulo comumente atribuído a ela. Porém, dado que o seu teor pejorativo pode sugerir uma predileção a visões alternativas, e que isso vai contra a política de neutralidade estabelecida pela nossa análise estrutural da objetividade, optamos por suprimi-lo aqui.

da experiência”. Segundo Campbell (2002, p. 128), Berkeley estava correto ao defender o “princípio do papel explanatório da experiência”, segundo o qual o conceito de objeto independente da mente (e demais propriedades relacionadas) tem de ser dado pela própria experiência. Reconhecido isso, o desafio está em explicar como a experiência pode legitimamente fornecer conceitos de objetos que sejam independentes dela mesma (basicamente, de objetos que existem e são o que são mesmo quando não estão sendo experienciados por agentes experienciais). Campbell chamou este problema de “O Enigma de Berkeley”. Para autor, o enigma só pode ser solucionado por uma “concepção relacional da percepção”, isto é, uma concepção que elucidada a maneira como os objetos ordinários são eles mesmos constituintes da experiência (CAMPBELL, 2002, p. 137). Ou seja, aqui a experiência não é formada apenas por dados dos sentidos ou por outros princípios internos da cognição; ter uma experiência seria, neste caso, estar em um evento complexo, que inclui objetos – nenhuma experiência poderia ser o que é sem a presença de um objeto, e essa presença mesma é o que compõe sua existência. Por exemplo: a experiência de ver um livro tem o *próprio livro* como um constituinte; ao mesmo tempo, o livro é visto, também, como independente da experiência (isto é, poderia existir e ser o que é mesmo se ninguém o percebesse); mas se a experiência mesma é composta de um objeto independente, então ela é intrinsecamente realista, pois sempre que for ocasionada, incluirá a presença de objetos independentes.

Pois bem, tendo em vista a questão da objetividade em geral, o que podemos extrair das considerações feitas acima sobre experiência e acesso a objetos? Talvez alguns dos problemas mais dramáticos, neste sentido, estejam no entorno daquilo que John Campbell chamou de “O Enigma de Berkeley”, a saber: a possibilidade de extrairmos conceitos de objetos independentes da mente a partir de uma experiência que é em grande medida mental. Aqui, particularmente importante é a tensão entre o caráter objetivo e as nuances subjetivas atreladas à percepção humana. Como observa Johannes Roessler (2011, p. 1): “*A experiência perceptual, paradigma de subjetividade, constitui o nosso acesso mais imediato e fundamental ao mundo objetivo.*” (Tradução nossa). Ou seja, o recurso mesmo que temos para conceber o mundo de maneira objetiva está fatalmente absorvido em certa dimensão interna dos sujeitos – e, conseqüentemente, exposto às interferências volitivas que compõem uma parte substancial dessa dimensão. Generalizando o problema para o

conceito de “cognição”, Klaus Brinkmann (2011, p. 5) observa que: “A *objetividade* é um produto das atividades do sujeito da cognição”. (Tradução nossa). E assim: “Quase parece que a ideia mesma de *objetividade* carrega dentro de si o verme da autodestruição desde o início.” (BRINKMANN, 2011, p. 5, tradução nossa).²⁸ Com efeito, resta claro que a experiência perceptual é *tanto* fundamental *quanto* crítica para o conceito de objetividade. Ao passo que a experiência perceptual parece ter, nas palavras de Naomi Eilan (2011, p. 51), uma “importância objetiva”, ela tem, também, uma nítida relação com aspectos epistemologicamente comprometedores dos sujeitos da experiência.

2.2.5 Estrutura mental e objetividade

Nas últimas duas subseções do texto nós buscamos ilustrar a maneira como os problemas relativos à experiência perceptual afetam a objetividade e sua consequente conceituação. Relembre-se, todavia, de que a preocupação central por detrás dessas incursões teóricas era a elucidação daquilo que chamamos de “importância objetiva” dos sujeitos. Portanto, as reflexões sobre experiência perceptual e acesso a objetos, lá estabelecidas, têm de ser entendidas como as nossas primeiras aproximações da referida importância. Feito isso, cumpre agora tanto qualificar conceitualmente as noções gerais empregadas naquele contexto quanto especificar os demais elementos teóricos que, para os fins da nossa análise lógico-estrutural da objetividade, poderiam ser acrescentados.

Temos visto que a investigação da objetividade exige uma considerável gama de suposições de ordem mental e cognitiva. Em um nível trivial, ela demanda, pois, que se assuma que os seres humanos estão equipados com as capacidades fisiológicas e psicológicas necessárias à ocorrência de impressões sensíveis e de pensamentos. É manifesto, no entanto, que mesmo uma concepção mínima do que seja “pensamento objetivo” demandará alguma especificação conceitual de tais capacidades. Sugerimos acima que um primeiro nível de especificação pode ser forjado mediante a consideração da experiência perceptual. Neste sentido, aludimos à possibilidade de haver razões pertinentes apontando para a tese de que os nossos

²⁸ Para Brinkmann (2011, p. 5), é daí, inclusive, que emerge o próprio ceticismo filosófico: “*Sistematicamente falando, o insight de que a subjetividade é a fonte da objetividade é a raiz do ceticismo em filosofia.*” (Tradução nossa).

conceitos abstratos de objetividade já estão enraizados – de maneira natural – nas operações comuns da nossa percepção. Em acréscimo, ilustramos o modo como essas operações podem colocar-nos em contato com objetos – condição algo básica para que haja juízos objetivos. Mas é necessário que especifiquemos melhor quais sejam os traços incontornáveis de uma estrutura subjetiva apta à objetividade.

Antes de tudo, é importante, porém, que retomemos alguns pontos acerca do domínio *externo* ao sujeito, como segue. Com efeito, se quisermos fornecer um relato minimamente inteligível do conceito de objetividade, teremos de assumir – consoante, por exemplo, a Ellis McTaggart (1921) – que *alguma coisa existe*. Já aludimos antes, diversas vezes inclusive, à absurdidade da ideia de que os nossos juízos objetivos possam ser embasados ou orientados por coisas que não existem. No limite, seria igualmente absurdo dizer que tais juízos são o que são em virtude do “nada”. Ora, se existem juízos, então alguma coisa já existe. Na verdade, mesmo um imaterialismo berkeleiano, por exemplo, se quiser dar conta do conceito de objetividade, terá de postular a existência de conteúdos mentais *existentes* e *distintos* entre si, sobre os quais o sujeito pode operar objetivamente. Em suma, está claro que algo tem de existir e apresentar algum grau de diversidade. Isso é o mínimo de que precisamos para poder falar em um “mundo”.

Pois bem, é no interior de um mundo que os sujeitos podem ajuizar coisas de maneira objetiva. Como vimos mais cedo, um primeiro contato com o mundo ocorre mediante a experiência sensível. Em um nível básico, tal experiência parece engendrar impressões sensíveis de objetos externos e aspectos distintivamente qualitativos sentidos pelos sujeitos (*qualias*). Muitos teóricos sustentam que tais experiências ganham um grau elevado de sofisticação quando, a partir delas, torna-se possível fazer uma série de distinções elaboradas sobre o ambiente do sujeito e suas representações mentais. Tyler Burge (2010), por exemplo, sustenta que a experiência sensível se torna *percepção* sensível quando passa a mapear as regularidades do ambiente em que o sujeito está inserido, de modo a distingui-las das impressões sensíveis particulares. É claro que na vida ordinária sensação e percepção estão profundamente entrelaçadas. Mas conceber reflexivamente tal distinção nos habilita a sondar o que seriam os começos da objetividade e do caráter representacional da mente. De fato, Burge (2010) fornece razões pertinentes nessa direção, enfatizando o papel representacional basilar da percepção.

Mas, afinal, o que estamos a dizer quando dizemos que certo estado mental é representacional? Em verdade, de vez que se entenda a objetividade como algo relativo a representações acuradas da realidade (ou então, como o ajuizamento correto das coisas), tal pergunta adquire um estatuto especial. De um ponto de vista histórico, é comum entender que as concepções “tradicionais” de representação mental as tomam como imagens mentais ou ideias na mente – tal como parecem ter feito Aristóteles, Locke e tantos outros (TYE, 1991). Neste caso, as representações mentais seriam cópias imagéticas dos estados de coisas do mundo. Essa concepção tradicional tem sido, contudo, rechaçada em virtude de seus alegados limites explanatórios e conceituais – por exemplo: é difícil explicar como uma lógica formal poderia emergir de imagens sensíveis e particulares (FREGE, 1918/1968). À vista disso, a posição majoritária tem sido a de que as representações mentais devem conter propriedades semânticas (p. ex., valor de verdade, referencialidade, etc.). A partir dessa premissa, poder-se-ia dizer que as representações mentais representam o mundo de maneira semelhante ou análoga à maneira como a linguagem natural o representa – de modo que, se a última nos permite formar sentenças verdadeiras, as primeiras nos habilitam a formar representações verídicas ou corretas das coisas. Em ambos os casos supõe-se, ainda, que esteja presente a propriedade da *intencionalidade*, isto é: a propriedade que um estado mental ou uma sentença têm de *ser sobre algo, dirigir-se a algo*. Dessa feita, poder-se-ia dizer, finalmente, que uma representação mental é uma entidade psicológica dotada de propriedades semânticas e de intencionalidade. Aqui fica claro que percepções sensíveis não são as únicas possibilidades de representação mental; com efeito, noções como proposição, crença e conceito também podem sê-lo.

Neste contexto, é importante ponderar, também, acerca do *conteúdo específico* das representações mentais e de sua relação com a *fenomenologia* da experiência sensível. Há extensa discussão sobre o conteúdo das representações mentais. Uma maneira usual de abordar o assunto é partindo de crenças perceptuais (p. ex., minha crença de que agora vejo a tela do meu computador ou de que ouço o som da chuva). Tais estados podem ser descritos como representações compostas, em que há tanto um elemento *conceitual* (a atitude proposicional de crer nas coisas que vejo e ouço) quanto um elemento *não conceitual* (as impressões sensíveis a elas atreladas). Ademais, se uma crença perceptual é vista como um

tipo de *atitude proposicional*, então deve haver uma *proposição* que é o objeto dessa atitude, por exemplo: no caso da minha crença auditiva de que ouço o som da chuva, as proposições em que creio são *que está chovendo* e *que ouço o som da chuva*. Ou seja, em se tratando de uma crença perceptual, a proposição envolvida diz respeito ao que é *crido*. Afunilando ainda mais o conteúdo representacional, podemos chegar aos *conceitos básicos* que putativamente compõem as proposições. A natureza e estrutura dos conceitos é outro assunto extensamente debatido. Todavia, pelo bem do argumento podemos novamente assumir (tal como fizemos na subseção 1.2) que a *concepção representacional* da natureza dos conceitos e a *análise clássica* são duas posições pelo menos plausíveis sobre os conceitos em geral. Conforme a teoria representacional, os conceitos funcionam da mesma maneira que as representações mentais: são entes dotados de propriedades semânticas. Porém, não são meros “*tokens*” psicológicos, mas sim “*types*” (signos ou sinais que são compartilháveis entre diversos sujeitos cognitivos). Conforme a análise clássica da estrutura lógica dos conceitos, ademais, estes são dotados de uma estrutura deficiente (isto é, fornecem uma definição descritiva em termos de condições necessárias e suficientes) e podem ser simples ou compostos (isto é, podem ser formados de partes conceituais mais simples, neste caso sendo passíveis de decomposição, ou serem eles mesmos conceitos simples e indecomponíveis). Há controvérsia sobre se as percepções em particular demandam conceitos ou se são exclusivamente formadas de um conteúdo não conceitual (fenomênico, imagético, etc.). Peter Strawson (1979) é frequentemente lembrado como um importante proponente da primeira tese: para ele, a percepção é necessariamente um tipo de representação conceitual, pois não é possível estar perceptivamente consciente de um dado objeto sem que se tenha em mente alguma descrição conceitual desse mesmo objeto (antes disso haveria apenas um tipo de sensação rudimentar). Interessantemente, Thomas Reid, um conhecido proponente da perspectiva de senso comum defendida por Strawson, mantinha visão bastante distinta sobre o conteúdo da percepção: para ele, as nossas percepções funcionam como uma espécie de proto-linguagem não conceitual e interna, que imediatamente fornece “sinais naturais” (opostos aos signos artificiais das convenções linguísticas) à nossa mente, a partir dos quais acessamos os objetos como são em si mesmos. Segundo Reid (1986/1994 § 5.3, 61), essa comunicação imediata com o mundo é algo constitutivo da nossa espécie – é o que ele chamou de “o princípio original da

natureza humana”. Por exemplo: mesmo que, *ex hypothesi*, eu não tivesse adquirido os conceitos sobre o que significa algo ser gelado, bastaria que eu tocasse em algo gelado para “saber” o que é algo ser gelado – independentemente das convenções linguísticas a este respeito.

A princípio, a concepção mínima de objetividade a ser delineada no próximo capítulo do presente estudo é compatível com a imensa maioria das concepções de experiência perceptual e de pensamento proposicional que foram discutidas (e omitidas) acima. E o mesmo se segue para a análise estrutural que tem nos ocupado ao longo do presente capítulo: o propósito aqui não é, pois, o de tomar partido por esta ou aquela teoria específica, mas sim o de elucidar algumas das suposições básicas que o conceito de objetividade pode ensejar. Acreditamos que as opções ilustradas acima quanto à estrutura cognitiva – em resumo, estruturada pelas relações entre sensação, percepção e representação – fornecem um relato razoável do que poderia ser a “importância objetiva dos sujeitos”, sobretudo quando pensada em termos epistemológicos e visando à possibilidade de haver juízos objetivos.

2.2.6 A metafísica do sujeito

Nas últimas subseções do texto foram abordadas certas características epistemologicamente positivas da subjetividade humana – particularmente, aquelas ligadas à possibilidade de articular juízos objetivos sobre as coisas. Mas ocorre que a importância objetiva dos sujeitos não poderá ser adequadamente contemplada enquanto sua dimensão propriamente metafísica não o for também. Conforme temos defendido no presente estudo, o conceito de objetividade se refere primariamente a uma propriedade epistêmica, mas aponta, também, a uma dimensão metafísica incontornável – em que vigem coisas como objetos, propriedades, fatos e afins. Ora, de vez que se analise a “importância objetiva do sujeito” (como temos feito), e que se atribua uma dimensão especificamente metafísica a este, tornar-se-á coerente estender a referida análise até essa dimensão metafísica. Em tal caso, o foco passará a ser algo como uma “metafísica do sujeito”. É esta, portanto, que perscrutamos a seguir.

Se a dimensão objetivo-epistemológica dos sujeitos está ligada à capacidade destes para o ajuizamento objetivo, então sua dimensão objetivo-*metafísica* deveria estar ligada a quê? Ora, deveria estar ligada, antes de tudo, à própria *existência objetiva* dos sujeitos. Aqui é importante recordar que a noção de existência objetiva é explicada pelas noções de existência independente da mente e/ou autoridade normativa não arbitrária.²⁹ Assim, algo existe objetivamente se, e somente se, existe independentemente da mente e/ou dos vereditos particulares de um sujeito. Pois bem, está claro que os sujeitos existem destas maneiras, e que, portanto, contam como *itens objetivos* no mundo. Por conseguinte, dir-se-ia que os sujeitos são objetivos tanto no sentido de serem capazes de articular juízos objetivos (dimensão epistemológica) quanto de existirem objetivamente (dimensão metafísica).

Mas se os sujeitos são itens passíveis de *existência objetiva*, então devem admitir certa *objetificação*. E aqui a pergunta natural a se fazer é: exatamente que medida de objetificação eles admitem? De fato, já consideramos essa questão quando tratamos do conceito de objeto (em 2.1.3). Mas cabe agora enfrentá-la sob o nosso enfoque atual – que é mais diretamente voltado aos sujeitos. Pois bem, aqui as opções são apenas duas: ou os sujeitos admitem uma objetificação plena, reducionista (que reduz os aspectos experienciais, cognitivos, normativos, volitivos, etc. dos sujeitos a meros objetos, conjuntos de objetos ou semelhantes itens objetuais), ou admitem uma objetificação parcial, não redutiva (que abarca somente certa dimensão objetual dos sujeitos). Se a opção irredutível – isto é, a última opção – for a mais plausível, então haverá um genuíno contraste entre sujeito e objeto. De fato, neste caso poderemos pensar não só um genuíno contraste, como também uma genuína correlação entre ambos – já que, havendo dimensões objetuais e subjetiváveis irredutíveis, haverá também a necessidade de identificar uma com relação à outra. Neste caso, algo como uma relação dialética de oposição e interdependência parece emergir. Se, porém, a opção reducionista for a mais plausível, então não haverá nada de filosoficamente distinto ou substantivo na referida relação – já que tudo será redutível a objetos. E assim fará sentido questionar em que medida realmente existe uma dimensão epistemológica e

²⁹ Tenha-se claro que esta ambiguidade quanto à noção de existência objetiva é colocada propositalmente por nós com o fim de contemplar tanto as acepções realistas da objetividade quanto as “construtivistas”. Tal é feito em vista das restrições investigativas por nós postuladas, conforme já extensivamente explicado. O contraste entre realismo e construtivismo será explicado detalhadamente na subseção 3.4 do próximo capítulo.

cognitiva na objetividade – portanto, em que medida coisas como crenças ou juízos objetivos (e mesmo subjetivos) são possíveis. O presente trabalho tem sugerido e tacitamente assumido que a opção irreduzível e dialética é a mais provável. Agora temos a ocasião para apresentar as razões que nos levam a pensar assim. De fato, essa é uma maneira oportuna de avançar a nossa reflexão sobre metafísica dos sujeitos.

A visão irreduzível sobre a objetificação dos sujeitos recebe amplo suporte das intuições do senso comum: pois está claro que o pensamento ordinário não admite o reducionismo estrito sobre a subjetividade (STRAWSON, 2017, cap. 1). Com efeito, dificilmente consideraríamos razoável classificar uma pessoa como mera “coisa”. Ora, conforme vimos no primeiro capítulo (1.3), há sempre razões *prima facie* para confiar nas intuições do senso comum. Se a visão irreduzível sobre os sujeitos é suportada por tais intuições, então ela é ao menos *prima facie* crível. De qualquer maneira, é evidente que não precisamos contentar-nos com a mera constatação de alegadas platitudes. Na verdade, o não reducionismo sobre os sujeitos tem sido consideravelmente vindicado pela investigação filosófica – tal como testemunham os trabalhos de Thomas Nagel, Galen Strawson, entre outros.

Thomas Nagel (1980) oferece um quadro teórico bastante útil para abordar a problema do reducionismo na relação sujeito-objeto. Ele parte, pois, de uma concepção de objetividade que é familiar principalmente no contexto das ciências empíricas, a saber: objetividade como a perspectiva que emerge quando se dá “um passo atrás” das opiniões atualmente mantidas e se forma uma concepção menos pessoal e menos “engajada” sobre elas e seus objetos (NAGEL, 1980, p. 78). Aqui, quanto mais impessoal e desengajada for a visão que se tem das coisas, tanto mais objetiva ela tenderá a ser. Ao mesmo tempo, as visões iniciais, já devidamente depuradas e deixadas para trás, tornam-se “aparências” menos objetivas. Mas Nagel (1980, p. 79-80) afirma que as aparências, as percepções e os pontos de vista pessoais são partes integrantes da realidade, razão pela qual não podem ser arbitrariamente excluídas por uma extrapolação indevida da nossa visão objetiva. “Realidade” e “objetividade” são, de fato, coisas muito próximas; mas isso não é suficiente para postular que a objetividade exaure a toda e qualquer realidade. Embora a objetividade seja a única via para a realidade objetiva, nem tudo é mais bem compreendido quanto mais objetivamente o for – nos diz Nagel. Logo, apesar

de sua inegável importância no ajuizamento de uma vastidão de coisas, qualquer concepção de objetividade será necessariamente incompleta. Mas ocorre que uma das principais concepções de objetividade mantida em nossa cultura científica e acadêmica insiste em desconsiderar tal estado de coisas. Trata-se da concepção de “objetividade física”, a qual alega que a objetividade dos nossos juízos está fundada tão somente na ciência da física. Nagel salienta que esse tipo de objetividade exclui arbitrariamente as percepções sensíveis (cores, sons, sabores, etc.), os pontos de vista estritamente subjetivos (p. ex., *qualias*, emoções, etc.) e, mais dramaticamente, as próprias atividades mentais que tornam possível conceber algo como uma teoria fisicalista da objetividade. Em suas palavras:

Isso nos deixa, porém, sem uma concepção das percepções e dos pontos de vista específicos, que foram rejeitados por serem irrelevantes para a física, mas que parecem existir juntamente com as perspectivas de outras criaturas não humanas. Sem mencionar a atividade mental de formar uma concepção objetiva do mundo físico, que parece ela mesma não permitir uma análise física. (NAGEL, 1980, p. 80, tradução nossa).

Note-se, aliás, que as nossas considerações anteriores sobre a importância objetivo-epistemológica dos sujeitos seguem a mesma linha de raciocínio de Nagel. Pois o ajuizamento objetivo, justamente por ser uma *atividade cognitiva e normativa dos sujeitos*, equipara-se à “atividade mental” enfocada por Nagel. Todavia, no trecho citado acima Nagel está particularmente interessado no contraste entre ponto de vista no sentido subjetivo e ponto de vista no sentido objetivo (isto é, no sentido de formar uma concepção impessoal e desengajada do mundo). O ponto de vista no sentido subjetivo remete àquela perspectiva única, singular que cabe a cada indivíduo e que não pode de modo algum ser compartilhada. Nagel (1980, p. 91-2) articula essa perspectiva em termos de “fatos irreduzíveis de primeira pessoa”. Como vimos acima, ele alega que esses fatos são partes constitutivas do mundo, e que, portanto, não podem ser rechaçados por visões reducionistas – como intenta fazer a objetividade física. Em suas palavras:

Se o mundo realmente não contém pontos de vista particulares, então não pode haver fatos irreduzíveis de primeira pessoa. Mas nada poderia ser mais claro para mim do que o fato de que sou TN, e isso parece ser um fato irreduzível de primeira pessoa. (NAGEL, 1980, p. 92, tradução nossa).

Mas é interessante notar que até mesmo os teóricos que sustentam um fisicalismo sobre a natureza da mente e da subjetividade poderiam preservar a irreduzibilidade comumente associada a tais coisas. Um exemplo relevante aqui é o de Galen Strawson (2017, p. 4-5, 19), pois que, sendo ele mesmo um fisicalista, observa que os fisicalistas não podem evitar a distintividade fenomenológica de suas perspectivas de primeira pessoa – isto é, os próprios fisicalistas experimentam uma visão distintivamente subjetiva das coisas. Mais ainda: Strawson (2017, p. 4-5, 177-181), de maneira francamente controversa, afirma que o verdadeiro problema filosófico não é sobre a natureza da experiência, da mente ou da subjetividade, mas sim sobre a natureza da própria realidade *física* – acerca da qual sabemos bem menos do que supomos saber. Mais precisamente, Strawson (2017, p. 4-5) alega que a questão realmente problemática é, na verdade, aquela sobre a existência de um domínio físico *e inteiramente não experiencial*. Neste ponto Strawson adere à visão exótica de que a natureza como um todo (portanto, incluindo a natureza material e física) precisa ter algo de intrinsecamente *experiencial*. Essa posição é comumente chamada de *panexperencialismo*, sendo uma variável da, talvez mais conhecida, teoria *panpsiquista* da natureza – segundo a qual tudo contém certo caráter mental (STRAWSON, 2017, p. 5, n. 10). Strawson (2017, p. 5-6) reconhece que se trata de uma visão hostil ao pensamento do senso comum; mas se apegua ao fato de não haver, ao menos até o momento, evidências ou razões científicas que refutem tal posição. Ademais, apesar de contrariar em alguma medida a distinção ordinária entre objetos animados e inanimados, Strawson (2017, p. 5) alega que o panexperencialismo não precisa implicar a tese absurda de que objetos inanimados (pedras, cadeiras, etc.) possam ser sujeitos de experiência em algum sentido familiar. Na visão de Strawson (2017, p. 5-6), o panexperencialismo é tão somente uma tese metafísica que visa a *naturalizar* os fenômenos experienciais e mentais: pois parte da suposição naturalística de que “a natureza não dá saltos” (*natura non facit saltum*), e então conclui que os fenômenos mentais precisam ser estritamente físicos, naturais e *ainda assim* distintivamente mentais.

Do acima exposto se segue que haja consideráveis razões a favor da tese da irreduzibilidade dos sujeitos e da subjetividade humana. Por conseguinte, a relação sujeito-objeto ressurgue como um tópico digno de consideração. De fato, se é mais razoável tomar os sujeitos e a subjetividade como irreduzíveis a objetos e

semelhantes itens metafísicos, então se torna importante esclarecer como essa relação deve ser assimilada. Além disso, o nosso enfoque nesta subseção (relembrando: a metafísica dos sujeitos) igualmente ressurgiu como tópico plausível de investigação (já que nem tudo é apenas objeto). Posto isso, podemos finalmente avançar o referido enfoque mais detalhadamente – como segue.

Com efeito, é preciso pontuar melhor qual seja o princípio de individuação dos sujeitos em contraposição aos objetos. Precisamos, pois, decidir-nos acerca das condições de identidade dos primeiros. De fato, no presente capítulo já discorreremos sobre diversas características que parecem estar atreladas ao domínio do sujeito ou da subjetividade, por exemplo: sensibilidade, *qualia*, percepção, cognição, representação mental. Mas as razões pelas quais essas coisas são tipicamente associadas aos sujeitos precisam ser explicitadas. Na verdade, parece-nos que um dos aspectos subjetivos recém-mencionados se mostra particularmente relevante para a especificação dos sujeitos, a saber: a percepção. De fato, uma concepção comum de sujeito é aquela que o distingue por sua capacidade para a percepção do mundo (STRAWSON, 2017, cap. 1). Porém, ainda que tenhamos aqui uma primeira especificação dos sujeitos, parece que o caso dos sujeitos humanos em especial nos exige algo a mais. De fato, uma vez que o nosso entendimento do que seja sujeito muito provavelmente descende do entendimento que primeiro temos dos sujeitos humanos, torna-se pertinente tomar os últimos como fio condutor de nossa reflexão sobre os sujeitos em geral.

Na tradição ocidental tem se tornado comum sintetizar a realidade dos sujeitos humanos em ideias tais como as de *eu*, *ego* ou *self*. Isto é, tem sido comum apelar a tais ideias para representar a subjetividade essencial da qual são dotados os sujeitos humanos. A nosso ver, esta parece ser uma maneira razoável de pensar a realidade de tais sujeitos – em verdade, útil à reflexão que estamos fazendo aqui. Porém, dadas as restrições de nossa análise estrutural, precisamos evitar as concepções de *self* que se voltam a questões filosóficas substantivas. Alguns exemplos dessas questões são: se o *self* é material ou imaterial; se é mortal ou imortal; se inclui a personalidade individual ou não; se pressupõe uma capacidade para agência humana ou não; entre outras (CASSAM, 1999, cap. 1; ZAHAVI, 2005, cap. 5; STRAWSON, 2017, cap. 2). Pois bem, tal como nas demais discussões aventadas neste trabalho, não vislumbramos necessidade de tomarmos posição nas

controvérsias específicas sobre o conceito de *self*. Aqui, precisamos assumir apenas os compromissos ontológicos mínimos que uma concepção não reducionista dos sujeitos (humanos, em especial) poderia implicar. Melhor dizendo: uma vez que propusemos um alinhamento das noções de subjetividade irreduzível e de *self* (a fim de mais bem caracterizar os sujeitos e o domínio da realidade que os compete), e que elencamos como propósito circunstancial a análise da relação sujeito-objeto, tudo o que precisamos é de uma concepção não reducionista de *self* que seja minimamente distinta dos objetos em termos ontológicos.

Mas como poderíamos articular essas demandas? Ora, um caminho aparentemente promissor é dado pela ideia de “singularidade”, isto é, pela ideia que diz que cada sujeito possui um lugar único no universo. É verdade que essa ideia não é facilmente tratável. Mas podemos tentar perscrutá-la recorrendo a uma importante noção medieval, inclusive já consideravelmente explorada em discussões sobre subjetividade, qual seja: a noção de “*hecceidade*” (*haecceitas*). Originalmente proposta por Duns Scotus (*Ordinatio* 2, d. 3, pars 1, q. 1-6) como princípio de individuação, a *hecceidade* é a “istodade” das coisas (*haec* = isto), ou seja, diz respeito à realidade de suas características únicas e singulares, em oposição à “oquidade” (*quidditas*), isto é, à realidade de suas características gerais. Trata-se de uma propriedade não qualitativa, inteiramente restrita à individualidade dos objetos. Enquanto tal, ela visa a explicar a distinção numérica entre substâncias – sobretudo entre substâncias qualitativamente iguais. Martin Heidegger (1978, p. 253, 318, 352), em sua tese de doutoramento sobre Duns Scotus, aplicou essa noção ao caso da individualidade humana, vindo a descrever a última em termos de sua singularidade no espaço e no tempo. Gilles Deleuze se valeu da mesma noção na articulação de sua metafísica imanentista da diferença. Anne Sauvagnargues (2013, p. 42) esclarece que em Deleuze:

O conceito de *haecceitas* ajuda a postular uma filosofia modal e não substancial da individuação: cada indivíduo é composto de infinitas partes extensas que pertencem a ele em *um* relacionamento específico. A singularidade desse relacionamento estabelece uma individualidade dotada de complexidade corporal (que é um estado de forças) e de "movimento e repouso" [...]. (Tradução nossa; grifos originais).

Mas não é preciso tornar-se heideggeriano ou deleuziano para fazer uso da noção de *hecceidade* no contexto de reflexões sobre sujeitos e subjetividade. Pois

está claro que um uso genérico e minimamente compromissado da referida noção é possível. Este parece ser o caso quando pensamos a *hecceidade* como uma *substancialidade radicalmente singular* que se atribui a um ente ou objeto particular. Note-se que, sendo uma característica “não qualitativa”, a *hecceidade* não pode ser exatamente a mesma coisa que uma “particularidade bruta” (no caso de esta ser tomada como uma realidade qualitativa e relacional, como geralmente o é). Relembre-se da nossa defesa, empreendida na subseção 2.1.3 deste capítulo, de uma concepção alstoniana de objeto, segundo a qual um objeto é um complexo dotado de uma propriedade (ou conjunto de propriedades) e um “particular bruto” (*bare particular*). Ocorre que esse último é comumente entendido como um *substratum* dos objetos – presumivelmente, tal que abarque *qualidades* como extensão, materialidade, relação, etc. Por contraste, a *hecceidade* (no sentido de Scotus) é algo como um princípio ou substância que é intrinsecamente desprovida de qualquer qualidade ou relação. Desse modo, podemos dizer que os objetos compartilham particularidade, mas não podemos dizer que eles compartilham *hecceidade*. É possível conceber o conceito de *hecceidade*; mas não se trata de uma concepção de seu “ser real”, senão apenas de suas características lógicas, formais (então representadas conceitualmente). A singularidade, portanto, não pode ser plenamente representada. Ela demanda, antes, um enfrentamento presencial e atual (KING, 1992).

Outra maneira de esclarecer esse ponto é recorrendo ao contraste entre divisibilidade e indivisibilidade (*Ordinatio* II, d. 3, p. 1. q. 2, n. 48). Os conceitos ou propriedades universais, tal como o de “ser humano” ou “humanidade”, são, de algum modo, divisíveis: apesar de a humanidade ser uma noção universal, há a humanidade específica que está presente em cada ser humano individual. Contudo, a singularidade não pode ser assim divisível, pois minha singularidade enquanto ser humano individual não pode ser atribuída a mais ninguém a não ser eu mesmo. No caso de uma “singularidade em geral”, isto é, da singularidade enquanto um mesmo predicado que é atribuível a inumeráveis seres, justamente por ser compartilhável não pode ser uma singularidade *simpliciter* – isto é, não pode ser *hecceidade*. Tal singularidade “genérica” está mais próxima à “particularidade bruta” (qualitativa) que compõe os objetos.

Uma vez explicitado o significado da noção de *hecceidade*, podemos finalmente tentar aplicá-la à visão não reducionista de sujeito que estávamos procurando. De fato, podemos agora entender o *self* humano a partir da *hecceidade*, postulando que, independentemente das características pontuais que ele possa ter (p. ex., ser mortal ou imortal, material ou imaterial, agencial ou não agencial, etc.), deve possuir *hecceidade*. O *self* poderia ser apenas certa parte do ser humano – como a *res cogitans* cartesiana; ou poderia ser a totalidade do organismo humano. Importa aqui notar que se trata de um princípio genuinamente subjetivo e irreduzível, dotado de *hecceidade*. Porém, note-se que as ideias de “princípio genuinamente subjetivo e irreduzível” implicam mais do que a mera *hecceidade*, posto que esta seja igualmente atribuível a objetos não subjetiváveis (como pedras, árvores, xícaras, etc.). Aqui precisamos retornar àquele primeiro movimento qualificativo, em que destacamos o papel da *percepção* no estabelecimento de uma visão elementar de sujeito. Assim, combinando as duas perspectivas, podemos chegar à noção mínima de sujeito como *self perceptual*.³⁰ Ainda que consideravelmente vaga, talvez essa descrição possa fazer as vezes de uma concepção minimalista de sujeito, a partir da qual se possa pensar consistentemente a relação sujeito-objeto.

2.3 A dialética sujeito-objeto

Assumindo-se que haja certa singularidade radical na perspectiva subjetiva (isto é, que haja um *self perceptual*), e assumindo-se que a subjetividade seja um atributo restrito aos sujeitos, eis como se pode descrever a dialética sujeito-objeto: *Todo sujeito é ao mesmo tempo objeto; porém, enquanto é sujeito, não pode ser objeto; e enquanto é objeto, não pode ser sujeito; ademais, para ser sujeito, o sujeito precisa não ser objeto; e para ser objeto, o objeto precisa não ser sujeito*. Pois bem, vimos acima que o aspecto objetual dos sujeitos se segue trivialmente do fato de que, não fossem os sujeitos em alguma medida objetificáveis, sequer poderiam ser pensados ou concebidos. Contudo, perscrutamos acima, também, as razões para pensar que tal objetificação não é redutiva. Cumpre concluir, então, que temos base suficiente para afirmar a existência de uma relação tanto de interdependência

³⁰ Dependendo da extensão que se atribua ao conceito de *self*, pode ser a descrição recém-postulada seja aplicável mesmo a sujeitos não humanos. Porém, como a nossa referência primária do que seja “sujeito” vem da noção de sujeito humano em particular, parece mais prudente, ao menos em um primeiro momento, abordar a discussão por este caso.

quanto de oposição entre sujeito e objeto. A nosso ver, esse tipo de relação pode ser entendido como uma instância de relação dialética.

E aqui é oportuno especificar a *concepção de dialética* que estamos supondo. Pois é sabido que a ideia de dialética, a despeito de suas origens clássicas (especialmente em Platão), tem sido alvo de diversas interpretações, sobretudo a partir do advento do hegelianismo e sua reintrodução da referida ideia no rol das noções fundamentais da filosofia – em oposição à tendência moderna “anti-dialética” que vigorava até então. Daí a importância de pontuarmos o que estamos entendendo por “dialética” aqui. Mas não só por isso, senão também por uma razão interna ao nosso estudo: pois é de conhecimento geral que a tradição de filosofia analítica tenha dispensado o uso da dialética; e tendo o nosso estudo elegido tal tradição como referencial metodológico, mostra-se adequado esclarecer a maneira como lidamos com a possível dissonância entre dialética e filosofia analítica. Em verdade, acreditamos que a explicação dada a seguir contempla ambas as questões.

Tal como no caso das demais noções gerais perscrutadas neste estudo, também a noção de dialética precisa arcar com as demandas restritivas impostas pela análise estrutural da objetividade. Quer dizer: uma concepção adequada ao nosso estudo precisa cumprir com tais demandas. Em resumo, ela precisa ser genérica e livre de compromissos teóricos substantivos. Ora, quando sondamos a literatura especializada (não só da filosofia analítica como também das demais tradições) à procura de semelhante abordagem da dialética, tal coisa não se mostra tão fácil de encontrar. Felizmente, uma exceção interessante vem ao nosso socorro, a saber: a obra *Dialectics: A Classical Approach to Inquiry* (2007), de Nicholas Rescher. Nessa obra encontramos uma extensa discussão sobre a natureza e utilidade da dialética, cujos aspectos gerais se revelam úteis às demandas supracitadas.

De acordo com Rescher (2007, p. 1), o termo “dialética” descreve um “*processo de feedback cuja estrutura é cíclica*” e no qual “*o output de cada estágio serve como ponto de partida para um novo ciclo*”. Configura-se, assim, um processo virtuosamente circular e amplo (no sentido de ser observável em uma vasta gama de casos e situações). Nas palavras do autor: “*Tal processo efetivamente circular pode*

ser encontrado tanto no mundo natural quanto no artificial, com interações dialéticas ocorrendo na investigação, na história, na natureza e nas questões sociais.” (RESCHER, 2007, p. 1, tradução nossa). Particularmente, são três os momentos desse processo, a saber: *input*, *transformação* e *output*.³¹ De modo que: “[...] o resultado é um processo cíclico de iniciação -> revisão -> resposta -> retorno que move a condição geral das coisas para um nível mais elevado de estabilidade e sofisticação [...].” (RESCHER, 2007, p. 2, tradução nossa). Rescher (2007, p. 5) admite que a força motriz de qualquer processo dialético é a instabilidade dos objetos envolvidos; mas enfatiza que a consecução desse tipo de processo só pode ser vislumbrada quando se assume a busca por coerência e consistência como motivação de fundo. Portanto, parte-se da instabilidade, arca-se com a contradição; mas tudo em vista da coerência e da unidade. Ainda assim, é preciso ter em mente que: “A entrada para um processo dialético deve ser marcada com o rótulo ‘sem saída’. Pois a natureza cíclica do fenômeno em questão significa que não há um fim inevitavelmente natural para ele.” (RESCHER, 2007, p. 6, tradução nossa, com ligeiras modificações).³² Logo, por mais que um processo dialético possa ser de tal modo exitoso a ponto de lograr uma pacificação quase plena e permanente das tensões envolvidas, não há nada que possa assegurar sua realização final e absoluta.

É importante esclarecer, ainda, a afirmação de que a dialética é algo aplicável tanto à investigação quanto à natureza. Essa afirmação é uma resposta à antiga questão sobre se a dialética é um método ou uma doutrina filosófica substantiva. Rescher (2007, p. 10) dissolve a questão ao alegar que a dialética pode ser ambas as coisas, ou seja: tanto um método quanto uma doutrina. O papel metodológico da dialética parece claro a partir das tradições retóricas oriundas da antiguidade: trata-se da ideia de que a argumentação envolve uma disputa entre contrários; e que entender e dominar o funcionamento dessa estrutura é condição necessária para o sucesso discursivo e epistêmico. Já o aspecto doutrinal pode ser mais complexo: segundo Rescher (2007, p. 6), implica assegurar à dialética uma vasta gama de

³¹ Rescher (2007, cap. 1) emprega diversos outros esquemas para explicar a estrutura da dialética, inclusive a terminação consagrada por Fichte, a saber: tese, antítese e síntese. Porém, a estrutura propriamente “formal” da dialética é colocada nos termos que citamos acima. Tenha-se claro que, independentemente dos termos usados, a estrutura mesma será sempre “triádica”.

³² Confira-se o original em inglês: “The entryway to a dialectical process should be marked NO EXIT. For the cyclic nature of the business in effect means that there is no inevitably natural end to it.”

aplicações ao longo da filosofia. No caso de Rescher em particular, ele atribui um papel doutrinário à dialética ao entendê-la como parte da chamada “filosofia do processo” (doutrina metafísica desenvolvida por Alfred Withehead no início do século passado e endossada por Rescher).³³

Tais esclarecimentos sobre as diferentes faces da dialética são particularmente úteis aqui. Com efeito, à semelhança de Rescher, neste estudo nós entendemos a dialética tanto da ótica metodológica quanto da ótica doutrinária. Com respeito ao primeiro aspecto, eis o que se segue. Acreditamos que a busca por um entendimento abrangente do conceito de objetividade (por meio de uma análise lógico-estrutural) deve, pois, perpassar um caminho discursivo que é dialeticamente estruturado, em que se considera racional procurar pacificar as tensões entre os opostos. Aqui é importante, inclusive, atentar para a ausência de incompatibilidade entre essa premissa metodológica e o nosso endosso do aparato conceitual (que também se estende ao nível metodológico) da tradição de filosofia analítica. Pois parece claro que, dada a generalidade e mesmo “flexibilidade” da ideia de dialética que estamos endossando aqui, não há razão para tomá-la como nociva àquele aparato. Quanto ao segundo aspecto da dialética, isto é, o aspecto doutrinal, a nossa sugestão é de que há, ao menos, uma implicação semântica da dialética, em especial, quanto aos termos gerais (a exemplo do termo ‘objetividade’). Em resumo, cremos que a compreensão do significado de um termo geral demanda a compreensão do significado de seu oposto. Mais precisamente: parece-nos que as condições de identidade de tais termos incluem a contraposição a um oposto. Daí ser difícil chegar a uma visão abrangente de uma dada noção sem considerar em algum momento aquilo a que ela se contrapõe. Por exemplo: pense-se em tudo o que poderia ser dito sobre o significado do termo “correto”; será que a visão resultante poderá ser dita “completa” mesmo se não incluir a consideração do termo oposto (isto é, o termo ‘incorreto’)? Parece difícil dar pleno sentido a um termo geral sem tal consideração. Tal é, enfim, a nossa sugestão quanto ao caráter doutrinal da dialética. Apesar de não parecer de todo uma sugestão controversa, não temos espaço aqui para desenvolvê-la – restando-lhe permanecer como mera suposição em nosso estudo. É verdade que, caso consistente e plausível, tal suposição logrará

³³ Em resumo, Rescher (2007, p. 6) sustenta que a dialética pode ser entendida como um modo particular de “processo desenvolvimental”, em que o caráter revisionista da dialética conta como uma espécie de “controle de qualidade” para o processo em questão.

reforçar a nossa interpretação da estrutura conceitual da objetividade. Mas é igualmente verdadeiro que sua possível inconsistência e não plausibilidade tampouco compromete aquela interpretação em sua totalidade (no máximo, exigir-nos-ia uma concepção de dialética mais adequada).

Esteja claro, em suma, o nosso endosso dos aspectos gerais da concepção de dialética esposada por Nicholas Rescher – com exceção apenas da interpretação doutrinária da dialética, que no nosso caso abarca apenas a semântica dos termos gerais. Com efeito, julgamos que os referidos aspectos fornecem material suficiente para o estabelecimento de uma visão de dialética que seja adequada à nossa análise lógico-estrutural da objetividade. Parece-nos claro que a visão de dialética extraída de Rescher (e parcialmente modificada por nós) possa ser oferecida como fundamentação conceitual da suposição dialética feita naquela análise estrutural. Isto é: parece-nos claro que o conceito de “dialética” na afirmação de uma “relação *dialética* insuperável entre sujeito e objeto” possa ser explicado por algo nas linhas do que Rescher fornece. Tal foi o que buscamos fazer acima, concluindo que “dialética” pode ser entendida, para os nossos fins, tanto como um aspecto de discussões conceituais quanto como um traço dos próprios termos gerais (sendo, também, um processo que, embora vise à coerência e a unidade, não é absolutamente resolvível). Doravante tenhamos em mente essa visão de dialética.

De vez especificada a nossa compreensão do que seja “dialética”, podemos finalmente voltar-nos àquilo que, no início desta subseção, chamamos de “dialética sujeito-objeto”. Pois bem, uma maneira de apreender essa relação é ponderando a respeito do não reducionismo sobre os sujeitos. Isso porque, no caso de os sujeitos *não serem absolutamente redutíveis* a objetos, então terão de ser definidos por sua oposição aos objetos. Ou seja, se um sujeito é realmente distinto de um objeto, então ele é *um sujeito* precisamente porque *não é um objeto*. Quer dizer, o sujeito precisa do objeto para ser sujeito, e o objeto precisa do sujeito para ser objeto. Sendo esse o caso, segue-se que a relação sujeito-objeto seja “estrutural” ou intrínseca, e, portanto, potencialmente insuperável. Enquanto tal, ela pode ser descrita como uma relação dialética – ainda que não uma do tipo hegeliana, que alega atingir algo como um “Absoluto”. Diante de tal estado de coisas, temos razões para manter uma postura crítica em direção a qualquer tentativa de extrapolação de algum dos dois polos da referida relação dialética.

O não reducionismo sobre os sujeitos pode acomodar uma série de posições consagradas na filosofia ocidental: desde as dúvidas platônicas e aristotélicas sobre a possibilidade de “o olho olhar para si mesmo ao invés de olhar para um objeto visual” (que aludem às dificuldades de o pensamento pensar a si mesmo),³⁴ até às declarações peremptórias de Kant (1781/1998, A 402), quando ele diz ser “[...] evidente que não posso conhecer como um objeto aquilo que devo pressupor para conhecer qualquer objeto.”, ou do jovem Schopenhauer (1812/1970, p. 334), quando este assevera: “Que o sujeito deva tornar-se objeto para si mesmo é a contradição mais monstruosa já pensada [...]”. Porém, a posição dialética sugerida no presente estudo implica que o não reducionismo sobre os sujeitos não supera a dialética sujeito-objeto. Assim sendo, não nos é lícito endossar a completa não objetificação dos sujeitos; ou ainda, não podemos endossar a ideia de que existem sujeitos ditos “absolutos” e sob nenhum aspecto objetiváveis. Ao invés disso, a nossa posição é a de uma tentativa de conciliação entre não reducionismo e dialética – pois, ao que nos parece, apenas tal combinação poderia fazer justiça às peculiaridades dos sujeitos e dos objetos.

Há que dizer o mesmo com relação à extrapolação de objetos – isto é, à tentativa de reduzir os sujeitos a objetos. Vimos na subseção anterior a posição de Thomas Nagel a este respeito, para quem a “objetividade física” implica um reducionismo sobre diversos aspectos da vida mental – aspectos esses comumente tomados como elementos característicos do domínio subjetivo. Não obstante seu papel didático, tal abordagem pode ser qualificada mediante a consideração do ceticismo sobre a noção de *self* em particular, pois este é um caso em que a inadequação da objetificação radical se explicita com considerável clareza. Aqui salta aos olhos a argumentação que David Hume articulou no seguinte trecho do *Tratado*:

Da minha parte, quando entro mais intimamente no que chamo de *eu mesmo*, deparo-me sempre com uma ou outra percepção em particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Não posso jamais tomar a *mim mesmo* em qualquer tempo sem que tome a presença de uma percepção, e jamais posso observar nada além dessa percepção. (*Treatise* I, IV, § VI, tradução nossa; grifos originais).

³⁴ *Alcibiades I* 130-3; *De Anima* 3.4. 429.

Apesar de Hume, no apêndice ao *Tratado* (*Appendix* §10-21), ter admitido que tal concepção de *self* como “feixe de impressões” (*bundle theory*) não dá conta do problema da unidade da consciência, ele não viu outra maneira de discorrer sobre a questão a não ser essa. Desde então a tradição de ceticismo sobre o *self* começou a difundir-se, tendo sido mais bem explorada especialmente a partir de Nietzsche (1906/1968, III, §481) – o qual sustentava que o sujeito não é algo “dado”, mas sim algo acrescentado, inventado e projetado a partir de um substrato algo outro. Mas o nível crítico dessa tendência parece ter sido instanciado apenas em tempo hodierno, particularmente graças ao trabalho de teóricos fisicalistas/naturalistas. Um exemplo paradigmático aqui é o pensamento de Thomas Metzinger (2003), cuja posição está explícita desde o título de sua principal obra: *Being No One* (*‘Sendo Ninguém’*). Nas palavras de Metzinger (2003, p. 1): “*Nada tal como eus [selves] existem no mundo: Ninguém jamais foi ou teve um eu [self].*” (Tradução nossa). Em sua visão, o que chamamos de *self* é, na realidade, apenas um sistema de processamento de informações cuja função básica é produzir uma autodelimitação do organismo em face das suas demandas biológicas (METZINGER, 2003, p. 385, 390). Mais precisamente: aqui o *self* é reduzido a um conjunto de representações sub-pessoais, as quais os seres humanos tendem a reificar, como se fossem algo substancial, mas que, no fundo, são apenas dados gerados por conjuntos de processos cerebrais (METZINGER, 2003, p. 268, 436-7, 563). Se tais posições sobre o *self* forem verdadeiras, então haverá razões para crer que, em essência, só há objetos ou entidades não subjetivas no mundo.

Ainda, é importante notar que esse reducionismo sobre os sujeitos pode ser obtido por uma via distintamente metafísica: como ocorre no caso da “ontologia orientada por objetos” (*object-oriented ontology*), proposta recentemente por Graham Harman (2002; 2005) e outros. No nível mais geral, essa concepção ontológica é vista como uma reação deliberada ao “antropocentrismo” predominante na filosofia moderna, em que os objetos são “modelados” pela cognição dos sujeitos. A ideia básica aqui é que a realidade dos objetos não é exaurida por nenhum tipo de relação. Nem a percepção humana exaure a realidade dos objetos que percebe, e nem os objetos em si mesmos têm a sua realidade exaurida pelas relações que travam com outros objetos não humanos. Por conseguinte, o estudo correto da estrutura da realidade deveria partir dos conceitos de *objeto* e de *relação*, e não do

par conceitual sujeito-objeto (tal como o é em Kant, Schopenhauer, etc.). Conforme declara Harman (2005, p. 1):

Se a percepção de uma casa ou de uma árvore é para sempre assombrada por algum excedente oculto das coisas que jamais se torna presente, então o mesmo se aplica à pura interação causal entre rochas ou gotas de chuva. Mesmo as coisas inanimadas revelam a sua realidade uma para a outra somente em um nível mínimo, e assim se reduzem mutuamente a meras caricaturas. (Tradução nossa).

Ou seja, a realidade dos objetos é de tal modo independente que os torna ontologicamente fundacionais. Aqui a objetificação plena dos sujeitos está claramente postulada, pois se implica que mesmo esses tipos de entes, para serem considerados em sua realidade integral, precisam ser tomados como estruturas objetuais. Portanto, por ser uma metafísica dos “objetos em si e por si mesmos”, trata-se de uma visão abertamente reducionista quanto aos sujeitos.

Pois bem, no presente estudo nós entendemos que tanto o reducionismo objetual empreendido pela negação do *self* quanto o que é fundado na extrapolação metafísica dos objetos falham em solapar o caráter distintivo da relação sujeito-objeto. A nosso ver, essa relação reclama para si uma abordagem inevitavelmente dialética e irreduzível – diante da qual as posições supracitadas restam, na verdade, profundamente desarrazoadas. Com efeito, parece-nos que há, pois, uma série de razões bastante pertinentes neste sentido. Ponderemo-las em maior detalhe no que segue – partindo do problema da negação do *self*.

A relativa aceitação do ceticismo de Thomas Metzinger sobre a existência de um *self* substancial tem tirado vantagem do que Thomas Nagel (1980, p. 95) chamou de “o preconceito de supor que a física é o paradigma do conhecimento”. Contudo, nem mesmo essa vantagem tem sido totalmente eficaz – posto que mesmo entre os fisicalistas haja disposição para reconhecer as limitações do conhecimento físico que temos até o momento. Galen Strawson, por exemplo, alerta que o nosso conhecimento do mundo físico é sobremodo menor do que muitos supõem (STRAWSON, 2017, p. 5). De fato, sequer temos suficiente clareza sobre os

conceitos de “natureza” e “naturalismo”, tão centrais para os programas fisicalistas/naturalistas em voga (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 58-9).³⁵

Mas ainda que essas dificuldades e limitações possam ser superadas (de modo a se atingir uma base fisicalista sólida para o ceticismo sobre o *self*) resta a estranheza de negar o fato aparentemente óbvio de que a própria articulação da teoria de Metzinger, empreendida por *ele mesmo*, supôs desde o princípio a presença de uma pessoa substancial. Com efeito: desde o princípio era o agente intencional Thomas Metzinger que estava a articular uma teoria. Dizer que uma proposta intelectual tenha sido lançada por alguém que, na verdade, é um “ninguém”, é simplesmente ininteligível. É verdade que, sendo de caráter *a posteriori*, a teoria de Metzinger parece apta a encontrar maneiras eficientes de contornar objeções fenomenológicas semelhantes às que recém colocamos. De fato, Metzinger não nega que a consciência fenomênica inclui a percepção de um *self* substancial; ele apenas afirma que esse *self* não é o que parece ser – o que implica considerá-lo uma ilusão *quando* comparado ao resto da natureza. Ocorre que as dúvidas por nós delineadas não se resumem à perspectiva fenomenológica, mas se estendem, também, ao domínio metafísico. Pois que, se julgamos que percebemos coisas reais, então *algo* de igualmente real deve haver em nossa *própria* percepção. Se o que ocorre é o contrário disso – isto é, se é o caso de que um *self* ilusório percebe um mundo supostamente real –, então se torna necessário revisar a crença em *qualquer tipo* de contato real com o mundo, pois simplesmente não é possível que da ilusão absoluta se depreenda a realidade. Não há realidade externa sem realidade interna.

Ademais, se o *self* for inteiramente ilusório, então será demasiado difícil conceber, por exemplo, descontinuidades entre o pensamento e a realidade.

³⁵ “Algo é natural apenas no caso de ser, necessariamente, ... o quê? Não se trata de ser palpável ou tangível. Ser uma espécie não é algo palpável. Tampouco se trata de ser um quark. Algo ser natural não é o mesmo que ser não convencional: propriedades morais, se os não naturalistas estiverem certos, certamente são não convencionais. Não é a característica de ser material: certos campos físicos, ou vácuos, são ditos naturais em qualquer livro que alguém tenha, e, no entanto, não são compostos de matéria. Não é ser a característica de ser causalmente eficaz: pois, ser tal que tudo seja vermelho ou não, ser divisível por si mesmo e ser auto-idêntico, são propriedades naturais causalmente inertes. Ser natural não é o mesmo que ser uma característica anterior ou à parte de presença de seres humanos. Pois que, ser um humano, ou ser um artefato humano, é uma característica natural. Também não podemos definir uma propriedade natural como qualquer propriedade que não seja avaliativa. Pois as propriedades morais são avaliativas para qualquer pessoa, e assim, por meio de um decreto definicional, excluíríamos de cena o naturalismo ético. Este não pode ser tão facilmente rechaçado.” (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 58-9, tradução nossa).

Normalmente cremos que uma pessoa pode pensar *X* sobre um estado de coisas, mas em um segundo momento perceber que se tratava de *Y* ao invés de *X*. Por exemplo: em dado estágio de sua vida, uma pessoa pode pensar que os resfriados são causados pelo ato de sair no vento com os cabelos molhados; porém, espera-se que, noutro momento, ela pesquise sobre o assunto e perceba que inexistente relação causal entre aquelas coisas (ou, pelo menos, que se trata de algo que não se pôde verificar até o momento). Portanto, inicialmente a pessoa pensava que *X*, mas então concluiu que *Y*. Casos banais como esse, em que se muda de opinião sobre um dado assunto, são evidências óbvias de que pode haver (e frequentemente há) descontinuidades entre o pensamento e a realidade. Mas, se o *self* humano for inteiramente ilusório, no sentido de haver um abismo ontológico entre ele e as coisas reais, como então ele será capaz de captar aquelas diferenças (que normalmente creditamos à própria realidade)? Dito de outro modo: se o *self* é inteiramente ilusório, como pode captar a diferença entre o ilusório e o real? Assumir que algo é ilusório implica endossar a existência de algo real previamente dado – com base no que se distingue entre realidade e ilusão. Mas então não posso dizer que o *self* é ilusório; pois, se assim procedesse, estaria me embasando em qual realidade prévia? Pois quem diz que o *self* é ilusório sou sempre *eu mesmo* (supostamente, um *self*); logo, eu mesmo tenho de ter *em mim* o critério correto de realidade para poder dizer que algo é ilusório. Mas se sou ilusório, então já não posso ter nenhum conceito cogente de realidade, e as distinções que desejo fazer se tornam impossíveis.

Ora, está claro que o *self* é incapaz de produzir os objetos e fatos do mundo natural. Posso tentar “mentalizar” uma mala cheia de dinheiro neste exato momento, mas é definitivamente improvável que o meu pensamento sozinho possa ser capaz de trazê-la à existência. Ainda que eu passasse uma vida inteira “mentalizando” o surgimento de uma mala de dinheiro, ela não se materializaria diante de mim. Da mesma maneira, não foram tão somente as mudanças nos pensamentos dos cientistas que mudaram a nossa compreensão acerca da relação entre os resfriados e o ato de sair no vento com os cabelos molhados: na verdade, novos fatos foram considerados e isso nos levou a rechaçar a suposta causalidade daquela relação. Os cientistas podem estar errados sobre isso, é claro; mas o ponto é que suas posições foram motivadas por objetos, processos, fatos, etc. que eles mesmos não

criaram – pelo menos não em um sentido fundamental. Novamente: o pensamento humano não pode criar fatos naturais. Temos, assim, o seguinte quadro a considerar: (i) há descontinuidades entre pensamento e realidade; (ii) o pensamento humano não cria os fatos naturais; (iii) logo, o pensamento humano não cria os fatores factuais naturais que determinam aquelas descontinuidades. Posto isso, cabe indagar novamente se tal estado de coisas pode ser harmonizado com um *self* puramente ilusório; isto é, se o *self* assim concebido poderia de fato discriminar as descontinuidades entre pensamento e realidade.

Pois bem, uma vez que tenhamos endossado a distinção entre realidade e ilusão, e que tenhamos reconhecido que a realidade envolve coisas alheias ao pensamento, segue-se que a referida distinção jamais seria apreensível não fosse o próprio apreendedor co-extensivo com ela. Afinal, como eu poderia saber o que é real sem estar eu mesmo dentro da realidade? E como eu poderia estar dentro da realidade e ao mesmo tempo estar *absolutamente* fora dela? Com efeito, se algo é real e eu percebo esse algo, então eu também sou real. É impossível que eu perceba a realidade sem, contudo, ser eu mesmo real. Suponha que agora eu esteja percebendo um *notebook* preto em minha frente e que possa chamar esse estado de coisas de “real”; mas suponha, também, que *eu*, isto é, a pessoa que ora tem tais percepções reais e não alucinatórias, seja absolutamente ilusório. Como isso seria possível? É verdade que a explicação do que seja esse “eu real” não é tarefa fácil. Aqui não estamos negando esse fato intelectualmente embaraçoso. A nossa defesa é que, independentemente dos diversos detalhes a serem resolvidos em uma teoria do *self* humano, é manifestamente implausível negar-lhe alguma realidade substantiva.

Do acima exposto fica igualmente claro por que uma “ontologia orientada por objetos”, tal como aquela defendida por Harman e seus seguidores, é implausível: pois que, uma vez vindicada a irredutibilidade e realidade do *self* humano, explicita-se a impossibilidade de os objetos ou aspectos objetuais exaurirem a realidade. Temos elencado diversas razões para acreditar que nenhum tipo de reducionismo sobre a relação sujeito-objeto é plausível. Com efeito, esse parece ser mais um daqueles casos em que o adágio “a realidade é sempre mais complicada do que parece” se confirma. Sujeito e objeto são instâncias necessárias do fenômeno epistêmico; são, ademais, conceitos fundamentais para a compreensão da

realidade. Vimos que ambos dependem um do outro mas também se excluem mutuamente. Há algo nos sujeitos que jamais poderá ser objetificado – pensemos na experiência familiar para os seres humanos de simplesmente não poderem compartilhar suas sensações, sentimentos e mesmo pensamentos. Pois somos nós, em nossa solidão interior, que apreendemos o mundo e o escrutinamos. Podemos compartilhar as nossas impressões e conclusões com outrem; mas algo sempre será perdido nessa transição do pessoal para o interpessoal. Não há uma ideia altruísta ou coletivista que não tenha sido sondada primeiramente por um *self* individual. As minhas opiniões podem ser quase que imediatamente publicitadas por mim através do meu discurso, mas antes de tudo elas foram tão somente *minhas*. Mesmo mediante o expediente mais imaginativo possível, eu não poderia “entrar” na subjetividade de alguém e ver exatamente como essa pessoa vê – isso seria, de fato, um tipo de morte. Se eu pudesse ser outra pessoa por alguns instantes, então já não faria mais sentido pensar na distinção entre eu e essa outra pessoa; pois só posso pensar em ser outro na medida em que sou distinto dele. E não é possível que eu me torne outro por apenas um momento, pois desse modo a condição inicial para tal simplesmente seria perdida (pois, se tornar-me outro, perder-se-á a referência da distinção da qual eu parti).

Algo semelhante ocorre com os objetos em seu sentido estritamente objetual: não há maneira de torná-los sujeitos *reais*. No conhecido filme *O Náufrago* (*Cast Away*) há o memorável personagem Wilson: uma bola de voleibol com um desenho de face. Chuck Noland (interpretado por Tom Hanks), o náufrago, assim fez com tal objeto para que este emulasse uma presença pessoal – algo indispensável para a sobrevivência em uma ilha deserta, que era a condição de Chuck. Como sabemos, a situação extrema levou o personagem a ter uma atitude irrealista para com o objeto, de modo a tomá-lo como se fosse uma pessoa real. Fica claro para todo espectador do filme que Chuck entrou em um colapso emocional, e que, independentemente de seus esforços para acreditar que a bola se tornou uma *presença pessoal real*, nem por isso ela passou a sê-lo. Tudo não passou de uma fantasia – provavelmente necessária naquela situação. Diante de casos assim, é trivial concluir que a concepção de senso comum sobre a “não subjetividade” dos objetos (tomados em sentido estrito) é correta. E tal platitude acaba sendo útil em contextos nos quais se avaliam posições reducionistas, tal como o nosso. Há, com efeito, algo de distinto na

objetualidade que encontramos na realidade. Nem mesmo as exóticas teses panpsiquistas ou panexperencialistas sobre a natureza poderiam superar esse fato: pois, ainda que tamanhas excentricidades fossem verdadeiras, nem por isso restaria claro que a suposta dimensão mental ou experiencial dos objetos não humanos tem condições de extinguir ou exaurir o aspecto distintivamente objetual de sua realidade.

Pois bem, a essa altura do texto deve estar consideravelmente mais claro o que intentávamos dizer com a declaração de que existe uma relação tanto de interdependência quanto de oposição entre sujeito e objeto. Se nós pudermos qualificá-la dizendo que se trata de uma relação “dialética” (como de fato temos feito), não será exatamente o tipo de dialética que atinge um ponto de sublimação – como pretende ser, por exemplo, a dialética hegeliana. Dada sua enorme influência, este exemplo é oportuno, cabendo menção aqui. Como se sabe, para Hegel (1812/2010 §79, 81, 82) os conceitos têm ao menos três momentos distintos: determinação, negatividade e especulação. O primeiro é o momento em que os conceitos parecem determinados e fixos; já no segundo eles se mostram instáveis, pois a determinação inicial é convertida em seu oposto; o terceiro momento, por fim, é o da racionalidade positiva, em que se atinge a unidade das determinações anteriores. Hegel defendia que, dado o movimento dialético preservar as determinações iniciais mas também alargá-las, tornando-as mais gerais e universais, esse movimento deveria chegar em um estágio de “completude”, em que todas as determinações conceituais seriam plenamente desenvolvidas e então atingir-se-ia o “Absoluto”, o totalmente incondicionado, na área de discurso em questão (HEGEL, 1807/1977, §79; 1812/2010, § 33). A posição adotada neste estudo quanto a essa possibilidade é, porém, crítica – em particular, de cunho kierkegaardiano.

Uma das críticas mais interessantes de Kierkegaard a Hegel está em seu *Post Scriptum Final Não-Científico às Migalhas Filosóficas* (1846), uma sátira das ambições grandiloquentes da filosofia hegeliana. Uma das principais lições presentes nesta obra é sua defesa da irredutibilidade da subjetividade. Segundo Kierkegaard (1846/2009, p. 62), esta diz respeito a uma dimensão de interioridade que “pertence ao sujeito e a mais ninguém”. Trata-se de algo semelhante ao que dissemos acima, quando nos referimos à inescapável privacidade de que todo pensamento é em parte dotado. Se isso é realmente assim, então fica difícil saber se

um processo dialético poderia realmente exaurir a totalidade do pensamento e da experiência (e isso mesmo em uma única área de consideração). Consequentemente, torna-se difícil saber se o “Absoluto” atingido é *de facto* absoluto. De nossa parte no presente estudo, não se trata de negar a possibilidade, e mesmo a plausibilidade, de construírem-se sistemas filosóficos robustos; antes, dada a realidade inexaurível do sujeito, trata-se de negar apenas sua *descrição absoluta*. Ora, sabemos que Hegel rechaçou a dialética platônica justamente por ela não incluir um momento de completude absoluta. Para Hegel (1812/2010, § 34-35), esse tipo de dialética não supera o ceticismo, já que não desenvolve as determinações das contradições em um algo mais geral e abstrato. Porém, conforme nos mostra Kierkegaard, essa pretensão jamais poderia ser de todo alcançada, pois há algo na realidade dos sujeitos que permanece inabordável.

Ao menos a teorização *filosófica* não parece admitir esse tipo de pacificação plena das tensões dialéticas. Na verdade, no plano filosófico a unidade entre sujeito e objeto é algo a ser constantemente buscado – como ocorre, pois, com todas as demais tensões dialéticas. Aqui temos razões para crer que a filosofia seja essencialmente uma atividade *reconciliatória*, isto é, uma que procura reconciliar domínios aparentemente excludentes da realidade com o fim de chegar a uma concepção cada vez mais unitária desta (à qual, na verdade, nunca se chega de uma vez por todas). Generalizando os domínios da experiência humana, talvez pudéssemos pensar que a filosofia está em uma constante busca por reconciliação entre o que é imanente e o que é transcendente (em sentido *lato*, é claro). Ao filosofar, os filósofos parecem estar sempre buscando reconciliar o que inicialmente lhes pareceu ser tal e tal com o que é posteriormente pensado ser o caso. A investigação da dialética sujeito-objeto, por sua vez, encaixa-se naturalmente em tal descrição do labor filosófico. Mas assim também os mais variados problemas tradicionais da filosofia: pense-se no problema do livre-arbítrio, da verdade, do mal, etc. Não parece ser possível abordar tais problemas filosóficos clássicos sem buscar reconciliar aspectos imanentes (imediatos, dados) com aspectos transcendentos (refletidos, ideais). Aqui a filosofia emergiria como o médium entre o não reflexivo e o reflexivo. Pois bem, se a filosofia mesma abarca algo de essencialmente dialético e, ademais, não logra chegar a uma pacificação final de si mesma, então não deve surpreender que a relação sujeito-objeto e os demais problemas tradicionais da

filosofia espelhem a mesma natureza. Mas mesmo que a filosofia não tenha a natureza que sugerimos, não há nada de incoerente em reconhecer que as tensões dialéticas, apesar de serem putativamente solucionáveis em algum nível, resistem resolução final e absoluta.

2.4 A dialética subjetivo-objetivo

Ora, se há uma dialética entre sujeito e objeto, deve haver, também, uma dialética entre subjetividade e objetividade. Pois que, se a estrutura da experiência humana se revela simultaneamente objetual e subjetivável, então os juízos que nela são realizados também terão de ter algo de simultaneamente objetivos e subjetivos. Uma maneira de perceber tal coisa é imaginando como seria a experiência humana caso ela se fosse inteiramente determinada pelo pensamento objetivo. Pois que, parece bastante razoável supor que essa experiência não seria propriamente humana – não nos sentidos mais familiares de humanidade que costumamos supor. Mesmo os psicopatas mais frios e calculistas experimentam uma dimensão genuinamente subjetiva da experiência – por exemplo: o sentimento de superioridade, o desejo de fazer valer sua vontade a qualquer custo, etc. Agora, se é verdade que a experiência humana perderia parte de seu sentido caso fosse restritamente objetiva, também é verdade que essa constatação mesma supõe alguma noção de objetividade. Isto é: afirmar que a experiência humana tem uma dimensão distintivamente subjetiva envolve pressuposições sobre a objetividade – pois não seria desarrazoado perguntar se a afirmação mesma foi objetiva. Neste caso, a objetividade está incidindo diretamente sobre a subjetividade. Mas, se o caso de que não há experiência sem subjetividade, então a incidência (pretensamente objetiva) recém-mencionada depende *ela mesma* da subjetividade. Logo, conclui-se que tampouco pode haver objetividade sem subjetividade. E aqui adquirimos considerável evidência para afirmar que a dialética sujeito-objeto é naturalmente espelhada em uma dialética subjetivo-objetivo. É verdade que essas relações dialéticas podem apresentar desdobramentos distintos. Por exemplo: a relação sujeito-objeto poderia ser elevada até uma dimensão metafísica – em que a *existência* de algo depende da existência de seu oposto; ao passo que a relação subjetividade-objetividade poderia permanecer no nível da epistemologia – em que

certas *maneiras de pensar* dependem de outras. Ainda assim, em ambos os casos os aspectos propriamente dialéticos das relações parecem idênticos.

Uma vez que estamos supondo um espelhamento entre os dois tipos de dialética, e que o primeiro tipo já foi explorado na subseção anterior, não parece haver necessidade de considerar da mesma maneira o segundo tipo de dialética. É mais conveniente, então, partirmos para uma aplicação das considerações feitas acima sobre dialética subjetivo-objetivo. Isto é: neste momento se mostra mais oportuno explicitar algumas consequências que poderiam ser extraídas da concepção que acabamos de esboçar. Particularmente, acreditamos que ela apresenta desdobramentos interessantes no campo da filosofia prática. Vejamos isso a seguir.

2.5 Algumas implicações para a filosofia prática

Antes de tudo, faz-se necessário delimitar o nosso foco de interesse dentro da filosofia prática, pois esta é uma seara sobremodo vasta para ser extensivamente considerada aqui. Pois bem, parece-nos oportuno focar a filosofia moral em particular, haja vista ser um campo em que as discussões sobre objetividade se revelam cruciais. Não por acaso, já na Introdução deste estudo, ao tratarmos da justificação do tema por nós escolhido, mencionamos o caso dos direitos humanos, os quais normalmente são vistos como objetivos, e cuja negação normalmente se considera preocupante. Este é, de fato, um dos exemplos paradigmáticos da importância da objetividade no mundo hodierno – e se trata de um problema que, embora se torne evidente nas esferas sociais, é de natureza moral.³⁶

Pois bem, tendo delimitado os nossos alvos, eis o que dizemos da dialética subjetividade-objetividade. Primeiramente, é preciso reconhecer que, ao menos no universo da filosofia moral analítica, o discurso sobre “objetividade” e “subjetividade” pode implicar coisas consideravelmente distintas. Em particular, é comum empregar aí a distinção entre *ética normativa* e *metaética*, entendendo que a primeira investiga os princípios e regras substantivas que nos dizem o que fazer, e que segunda se ocupa dos pressupostos teóricos mais amplos desses princípios e regras (isto é,

³⁶ Para discussões sobre a objetividade na filosofia prática mais amplamente, em especial no direito e moralidade, veja-se, por exemplo: LEITER, 2001.

seus pressupostos metafísicos, semânticos, epistemológicos, etc.) (MILLER, 2003, p. 1-2; FISHER, 2011, p. 1-4; van ROOJEN, 2015, p. 1-3). Também é comum considerar que ambas as disciplinas, isto é, ética normativa e metaética, são neutras uma relação à outra (MACKIE, 1977; DREIER, 2002). Tal visão neutralista foi predominante durante o século passado, mas nas últimas décadas tem sido amplamente questionada (DWORKIN, 1996; KAGAN, 1998; SCHROEDER, 2018). Seja como for, é válido ressaltar que as ideias de “objetividade” e “subjetividade” podem ser entendidas de modo diferente em cada uma daquelas perspectivas. Por exemplo: no contexto da metaética, algo ser “objetivo” ou “subjetivo” pode dizer respeito a questões mentais e linguísticas, como a capacidade que os pensamentos ou as declarações morais têm ou não de serem descritivas ou representacionais (isto é, de descreverem ou representarem a realidade, a maneira como as coisas são); já no contexto da ética normativa, “objetivo” ou “subjetivo” podem dizer respeito a questões deontológicas ou teleológicas, como a obrigação de agir conforme regras universais ou a deseabilidade de uma vida virtuosa. Pois bem, a nossa posição sobre a distinção entre ética normativa e metaética é que se trata de uma distinção importante em termos metodológicos, mas que não implica a existência de duas áreas mutuamente independentes ou completamente neutras entre si. Na verdade, a metaética não pode ser absolutamente desvinculada da ética. Há, pois, uma clara dependência conceitual entre ambas as coisas. O que ocorre é que a primeira tem uma maneira distinta de envolver-se em abstrações, o que a leva a distanciar-se discursivamente de proposições normativas substantivas (DWORKIN, 1996, p. 98-9; KAGAN, 1998, p. 5-6; SHROEDER, 2018, p. 675). De todo modo, optaremos por considerar a dialética subjetivo-objetivo assumindo a vigência daquela distinção, pois, ao passo que não haja uma distinção radical entre metaética e ética normativa, em diversos casos é metodologicamente útil refletir com base nela – sendo a nossa discussão atual um desses casos. Todavia, por questão de brevidade, não poderemos explorar as duas áreas aqui. Dado o alto nível de sistematização teórica que as discussões sobre objetividade gozam especialmente na literatura metaética, optaremos, pois, por restringir a nossa discussão a essa última.

De fato, no interior da referida literatura podemos encontrar um considerável número de discussões sofisticadas sobre o problema da objetividade. No âmbito da metafísica moral, por exemplo, discute-se se existem ou não fatos morais; no âmbito

da semântica moral, por outro lado, discute-se se os enunciados morais são significativos ou não; entre muitas outras discussões. Pois bem, o que chamamos de dialética subjetivo-objetivo parece incidir mais diretamente sobre problemas relativos ao pensamento e linguagem morais. Em verdade, em tal contexto o problema da objetividade pode ser orientado por uma discussão já consagrada na literatura metaética, a saber: a controvérsia entre *cognitivistas* e *não cognitivistas* morais. Concentrar-nos-emos, pois, neste setor da metaética.

As duas posições recém-mencionadas foram descritas de diversas maneiras na literatura especializada. Dada essa complicação, optaremos por recorrer a algumas das caracterizações mais recentes que essa literatura nos oferece (BEDKE, 2018; TOPPINEN, 2018). Por esta via, podem-se resumir as teorias cognitivistas da seguinte maneira: tratam-se daquelas teorias sobre o pensamento e/ou linguagem morais que os entendem como essencialmente *descritivos* ou *representacionais* – isto é, sustentam que pensamentos e sentenças morais descrevem ou representam a maneira como as coisas são. Por exemplo: do mesmo modo que a sentença “Está chovendo” descreve um estado de coisas, também a sentença “Estuprar é errado” descreveria um estado de coisas – aqui, poderia descrever o fato de que o ato de estuprar tem a propriedade de ser errado. Neste caso, os pensamentos, proposições, sentenças etc. morais poderiam ser verdadeiras ou falsas de acordo com sua relação com fatos morais (ou com os itens metafísicos relevantes). Naturalmente, as teorias não cognitivistas sustentam o contrário: são teorias que concebem o pensamento e/ou linguagem morais como fenômenos *não descritivos* ou *não representacionais*. Neste caso, pensamentos e sentenças morais não descreveriam as coisas, mas teriam, ao invés disso, uma função expressiva ou emocional, por exemplo: expressar atitudes de pró e contra; convencer a outrem; dar ordens ou comandos; entre outras possibilidades. Por conseguinte, em uma perspectiva não cognitivista a frase “Estuprar é errado” seria vista não como descritiva, mas sim expressiva ou emocional: algo como dizer “Estupro, boo!”. Portanto, não se trataria de descrever coisas. Aqui, a ideia é que o pensamento e/ou a linguagem morais têm uma função diversa daquela que encontramos em grande parte do discurso ordinário – como quando dizemos “Está chovendo” e com isso queremos descrever as coisas. Ao contrário: sua função é *expressar* sentimentos, ordens, etc. (isto é, expressar atitudes conativas). Neste caso não está em jogo

nada de propriamente verdadeiro ou falso. Por exemplo: se eu disser, de modo imperativo, “Vá estudar!”, essa declaração mesma não descreverá nada (que seja passível de verdade ou falsidade); antes, ordenará algo. Segundo os não cognitivistas, o mesmo se segue para o pensamento e discurso morais. Esses teóricos admitem que quase sempre haja uma descrição embutida em nossas afirmações morais; mas alegam que tais resíduos descritivos são secundários nesse contexto (BEDKE, 2018, p. 292-6; TOPPINEN, 2018, p. 243-4). Por conseguinte, ao menos nesse nível psicológico e discursivo os não cognitivistas podem ser vistos como críticos da objetividade moral.

Recentemente, porém, tem havido tentativas de conciliar ambas as visões. Essas tentativas têm sido chamadas de “teorias híbridas” (TOPPINEN, 2018). Nessa perspectiva se torna possível conceber um “cognitívismo híbrido” ou um “não cognitívismo híbrido” – a diferença estando naquilo que é considerado mais básico e fundante: se a descritividade ou a expressividade dos pensamentos e sentenças morais (TOPPINEN, 2018, p. 244). Fenômenos linguísticos tais como ofensas, xingamentos e declarações pejorativas têm servido de evidência para tais combinações (TOPPINEN, 2018, p. 243). Pense-se, por exemplo, na expressão pejorativa (preconceituosa, ofensiva, etc.) “cabeça chata”, usada para designar indivíduos que são brasileiros e nordestinos. Trata-se de uma expressão que tanto *descreve* certas características quanto *avalia* os indivíduos que delas são dotados. O significado de “cabeça chata” parece envolver, invariavelmente, determinações descritivas e avaliativas, não sendo possível apreendê-lo em sua totalidade na ausência de uma dessas dimensões de determinação. Segundo os defensores das teorias híbridas, o mesmo parece ocorrer na própria base do pensamento e discurso morais: são fenômenos que *tanto* descrevem *quanto* avaliam ou prescrevem.

Pois bem, tendo em vista a nossa defesa de uma relação dialética entre subjetividade e objetividade, eis a seguir o que dizemos sobre as discussões aventadas acima. Uma primeira consideração a fazer é sobre o caráter subjetivista do não cognitívismo. Como dissemos há pouco, parece natural interpretar o não cognitívismo como uma visão hostil à objetividade moral. Pois é difícil compreender como uma teoria poderia implicar, por exemplo, que as crenças e afirmações sobre os direitos humanos são estritamente expressivas, mas ao mesmo tempo contar como uma abordagem objetiva em filosofia moral. Se os nossos juízos, crenças e

declarações morais forem apenas expressões de atitudes conativas, como poderá haver qualquer estrutura objetivamente autoritativa no âmbito da moralidade? Atitudes conativas como desejos, volições, etc., não são em si mesmas compartilháveis. O meu desejo por um tipo de alimento não necessariamente conta como objetivamente autoritativo sobre os desejos que outras pessoas têm por alimentos. Talvez a soma de diversos desejos semelhantes, uma vez cristalizada em convenções doxásticas e linguísticas, pudessem fornecer critérios autoritativos para além das idiossincrasias das pessoas. Ou seja, poderia ser o caso de que alguma forma de relativismo fosse capaz de emular uma noção de objetividade mesmo no contexto de atitudes conativas. Contudo, há sérias dúvidas sobre a coerência mesma dessa ideia: pois a autoridade normativa em questão teria emergido de atitudes *totalmente arbitrárias*, e assim seria difícil dizer se, em essência, é algo de ordem objetiva. Sendo esse o caso, permanece a aparência subjetivista das teorias não cognitivistas. De outro lado, é comum assumir que as teorias cognitivistas garantem certa objetividade ao âmbito da moral. Mas ocorre que também aqui as coisas não são tão simples quanto podem parecer. Pois que, é possível, por exemplo, ser cognitivista na metaética e relativista na ética normativa. Um teórico poderia concordar que as crenças e juízos morais são descritivos e aptos à verdade e falsidade, mas, ao mesmo tempo, alegar que a realidade que eles descrevem é ela mesma relativa. Por exemplo: a realidade moral de um chinês é consideravelmente distinta da realidade moral de um britânico; ainda assim, no interior de cada contexto/realidade moral há critérios convencionais para o que é certo e errado, bom e ruim etc., critérios esses que, em uma concepção cognitivista, poderão ser adequadamente captados pelo pensamento e linguagem morais (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 15-16). E aqui retornamos ao mesmo problema com o qual nos deparamos no caso do não cognitivismo, a saber: o problema de conciliar relativismo e objetividade.

Não é nosso propósito aqui arbitrar sobre a maneira correta de definir o que conta e o que não conta como objetividade moral. A nossa pretensão, neste momento do texto, é tão somente refletir acerca das implicações práticas – particularmente no âmbito da filosofia moral – que a dialética subjetivo-objetivo poderia suscitar. Recorremos à metaética e especialmente ao debate entre cognitivismo e não cognitivismo moral para realizar tal reflexão. Vimos que tanto o

cognitivismo quanto o não cognitivismo podem estar em tensão com a ideia de objetividade moral – o que nos levou a dificuldades sobre esta ideia mesma. Mas agora precisamos dar fechamento à nossa reflexão inicial. Pelo bem do argumento, suporemos que o cognitivismo é uma posição próxima àquilo que o presente estudo entende por “objetividade mínima” (ainda que o foco de ambas as coisas seja distinto); e suporemos, ademais, que o não cognitivismo representa um potencial obstáculo à articulação de uma concepção de objetividade naquelas linhas. Ora, tendo assim estabelecido o que poderia contar como objetividade e subjetividade no campo da filosofia moral, a conclusão natural a que chegamos é que as teorias híbridas são as que melhor acomodam natureza dialética dos conceitos de objetividade e de subjetividade. Isso porque, tais teorias articulam *em uma mesma concepção* ambas as coisas, objetividade e subjetividade. Ou ainda: elas defendem que os fenômenos doxásticos e/ou linguísticos do campo da moral congregam diferentes aspectos psicológicos e semânticos – tanto volições, desejos, sentimentos etc. quanto descrições, representações, crenças, verdade, falsidade, realidade etc. Deste modo, diante de declarações morais como “Estuprar é errado”, “Respeitar é correto”, “Plagiar é errado”, e assim por diante, pode-se explicar tanto o sentimento de reprovação que normalmente lhes acompanha quanto a descrição das propriedades que se lhes atribui. “Estupro” não é somente algo errado; é, na verdade, algo atroz, abominável, asqueroso. Há, pois, toda uma constelação de sentimentos e sensações aí envolvidas. Teorias híbridas são capazes de explicar a contribuição semântica desses elementos sem, contudo, impugnar as contribuições descritivas que se faz paralelamente a eles – dizendo-se, em tom descritivo, que certa ação tem tais e tais propriedades.

Enfim, se há uma relação dialética entre os conceitos de objetividade e de subjetividade (em que ambos se excluem e se apoiam mutuamente), e se a moralidade inclui tais conceitos, então parece ser o caso de que as teorias híbridas em metaética sejam as mais plausíveis. Pois que, por serem teorias aptas a articular tanto os aspectos cognitivos quanto os aspectos conativos do pensamento e do discurso morais elas podem fazer justiça à natureza dialética de tais conceitos. Essa natureza dialética implica que a objetividade não precisa e nem pode excluir de todo a presença da subjetividade. Como vimos acima, sempre que procuramos isolar um desses conceitos, acabamos nos deparando com o seu oposto. Ao que nos parece,

eles realmente dependem um do outro. Diante disso, não parece desarrazoado supor que ambos tenham de ter o seu “lugar” nos domínios em que operam, podendo ser harmonizados com maior ou menor grau de satisfação. Ora, é exatamente isso que as teorias híbridas fazem quanto ao pensamento e discurso morais ao procurarem elucidar a maneira como estes fenômenos são *simultaneamente* cognitivos e conativos (e, por conseguinte, objetivos e subjetivos).

3 Objetividade: concepção mínima

Até aqui nos restringimos ao emprego de definições estipulativas e intuitivas do conceito de objetividade. Mas agora chegou o momento de trabalharmos *ex professo* a nossa proposta definicional. Neste sentido, lembre-se de que a nossa pretensão neste estudo é formular as condições conceituais mínimas para que algo seja tomado como objetivo. Por causa disso, não procuraremos avançar quaisquer debates mais específicos que possam estar aí envolvidos – por exemplo, os debates *pontuais* sobre os problemas da versão platônica do conceito de objetividade. Antes, pretendemos apenas especificar as condições mínimas que estruturam o conceito de objetividade. Se não as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para tal, ao menos a elucidação das primeiras já seria de grande proveito dada a importância e complexidade do assunto.

Estamos à procura de uma definição mínima do conceito de objetividade. Mas por onde exatamente deveríamos começar? Um passo preliminar poderia ser dado *via* elucidação dos conceitos envolvidos na própria formulação do problema. Em nosso caso, por conseguinte, elucidar-se-ia o que significa “dar uma definição mínima de um conceito”; e assim teríamos coisas como definição, conceito e minimalismo para considerar. Uma vez que as categorias de definição e de conceito já foram abordadas no primeiro capítulo do presente trabalho (1.2), resta-nos apenas elucidar as razões para se estabelecer uma concepção “mínima” de objetividade.

Conforme indicado no parágrafo inicial desta seção, entendemos que tal postura minimalista se caracteriza, centralmente, por um afastamento de discussões *pontuais* sobre a objetividade – afastamento esse que, a nosso ver, torna-se necessário em vista de uma conceituação mínima do assunto. Com efeito, tal expediente se mostra imprescindível pelo simples fato de que sem uma compreensão mínima (ou genérica) do que seja a objetividade não será possível saber se as interpretações dos detalhes do problema estão convergindo em uma mesma matéria. Portanto, antes de vindicar esta ou aquela corrente de pensamento objetivista, faremos bem se primeiramente pontuarmos o que estamos entendendo por objetividade em um sentido *lato*. Além do mais, ao garantir um entendimento primário do assunto estamos nos precavendo de que suas discussões pormenorizadas não venham a obscurecer até mesmo aquelas ideias mais simples

que tínhamos (ou deveríamos ter) no início da investigação. *Ceteris paribus*, é melhor ter uma compreensão mínima sobre algo do que não ter qualquer compreensão em absoluto. Em suma, há pelo menos duas razões que fundamentam a busca por uma definição mínima do conceito de objetividade: por um lado, esse tipo empreendimento garante uma rota metodologicamente segura para, em um momento posterior, desenvolverem-se os pormenores da questão; por outro lado, desse modo se logra atingir uma compreensão minimamente informativa a respeito dela.

3.1 A propriedade da objetividade

Todavia, o que foi dito acima ainda está em um nível metateórico de análise, razão pela qual não toca diretamente a nossa posição sobre o assunto – de fato, dizer *o porquê* de estar buscando por algo não é exatamente dizer *o que* se está buscando. Portanto, fica clara a necessidade de darmos passos mais específicos nessa direção. Ora, o próprio contraste recém-mencionado entre “o porquê” e o “o que” já nos fornece um princípio de especificação: pois, se estamos buscando por uma *concepção genérica do que seja objetividade*, é razoável partirmos de uma análise metafísica sobre *o que é a objetividade* (isto é, sobre que tipo de coisa ou fenômeno se trata).

Antes de tudo, tenha-se em mente a desnecessidade de aprofundar aqui o aspecto *estritamente* linguístico do problema. “Objetividade” e “objetivo”, conforme esboçamos no primeiro capítulo (1.4), são expressões oriundas da palavra “objeto”; e, a princípio, não há nada de especial nestas convenções linguísticas. Ao que parece, poderíamos usar outras palavras para expressar as mesmas ideias. De todo modo, uma vez as palavras correntes já são extensamente usadas e assimiladas pelos falantes hodiernos, não há por que simplesmente abandoná-las. De fato, não vislumbramos qualquer razão convincente para endossar um revisionismo linguístico neste e na maioria dos casos. Ao contrário: conforme já pontuamos também no primeiro capítulo (1.3-4), as convenções linguísticas são recursos consideravelmente informativos e úteis para a investigação filosófica em geral – a qual deve, tanto quanto possível, procurar antes elucidá-las, aprofundá-las, sofisticá-las etc. a

eliminá-las. A tarefa relevante, portanto, é ponderar sobre a natureza daquilo que pode estar por trás de expressões tais quais “objetivo” e “objetividade”.

A título de analogia, considere-se a seguinte sentença: “*Aquilo que Pedro fez ontem foi realmente grave!*” Quando dizemos que uma coisa é “grave” (no sentido de ser extraordinariamente perigosa ou nociva), parece que estamos supondo que essa coisa possui a *propriedade* da “gravidade”. Pois bem, caso desejássemos compreender tal propriedade, precisaríamos recorrer aos pressupostos ou fatos comuns que a tornam inteligível. Por exemplo: normalmente entendemos que os acontecimentos graves contrastam com os acontecimentos não graves; ademais, tendemos a julgar que, mesmo existindo tal contraste, em ambos os casos se está falando de coisas nocivas ou potencialmente nocivas; por fim, normalmente pensamos que quanto maior for grau de malefício envolvido tanto maior tenderá a ser a nossa preocupação, engajamento ou ação para com o problema. Ora, o mesmo poderia ser dito da objetividade. Diante da alegação de que certa tese é objetiva, é natural pensar que tal alegação reivindica certa característica (portanto, certa *propriedade*): neste caso, a propriedade da objetividade. De fato, normalmente dizemos que muitos tipos de coisas têm propriedades: uma mesa pode ter a propriedade de ser de madeira (e não de metal ou plástico, por exemplo); e uma opinião pode ter a propriedade de ser objetiva (e não subjetiva). Logo, pode-se dizer que a expressão “objetividade” *atribui certa propriedade a coisas ou conteúdos*, claramente: *a propriedade de ser objetivo*. Ademais, semelhantemente ao caso da propriedade da “gravidade”, a objetividade também remonta a pressupostos ou fatos comuns que a tornam inteligível – os quais ajudam a esclarecer a questão que imediatamente vem à tona quando afirmamos que a objetividade é uma propriedade, a saber: a questão sobre o que significa dizer que algo é “objetivo”.

3.2 A propriedade da objetividade e suas dimensões

O que é “ser objetivo”? Talvez um primeiro passo na direção de uma resposta a isto possa ser dado mediante a consideração do que sejam os “veículos” próprios da objetividade – isto é, mediante a consideração das coisas às quais cabe atribuir a propriedade da objetividade. Neste caso, a questão inicial se desdobraria em uma pergunta mais específica e cujas soluções são consideravelmente familiares, a

saber: *de que* exatamente a objetividade é uma propriedade? De itens tipicamente metafísicos como, por exemplo, propriedades e fatos? Ou de elementos epistemológicos como, por exemplo, crenças e juízos? E aqui chegamos à questão mais ampla acerca das “dimensões” da propriedade da objetividade.

De um lado, é comum situar os veículos próprios da objetividade no plano da metafísica. Alexander Miller (2011, introd.), por exemplo, dá testemunho dessa posição ao dizer que: “*A objetividade é um dos conceitos centrais da metafísica.*” (Tradução nossa). Peter van Inwagen (2008, p. 93), similarmente, afirma que: “*Um componente importante da Metafísica Ocidental Comum é a tese de que há verdades objetivas.*” (Tradução nossa). De outro lado, porém, é igualmente comum depararmos-nos com caracterizações primariamente epistemológicas do âmbito objetivo. Paul K. Moser (1993, p. vii), neste sentido, afirma que: “*Os filósofos, entre outros teóricos, têm há muito tempo buscado por conhecimento objetivo [...]*” (Tradução nossa). Thomas Nagel (1980, p. 77) também endossa uma concepção epistemológica do problema – aliás, bastante específica – segundo a qual: “*A objetividade é um método de compreensão. São as crenças e o conhecimento que são objetivos no sentido primário. Apenas de modo derivado é que podemos chamar de objetivas as verdades que são passíveis de tal compreensão.*” (Tradução nossa). Tyler Burge (2010, p. 4) mantém uma posição epistemológica, mas com ênfase mental, ao sustentar que: “*A objetividade é um valor para a representação mental.*” (Tradução nossa). Diante dessa ambiguidade entre sentidos metafísicos e epistemológicos, não é incomum encontrarmos, também, caracterizações mistas da estrutura da objetividade. Paolo Savoia (2015, p. 96), neste sentido, afirma que: “*Tradicionalmente, há dois tipos principais de questões filosóficas sobre a objetividade [...]: metafísicas e epistemológicas.*” (Tradução nossa). Klaus Brinkmann (2016, introd.), de maneira semelhante, observa que: “*A linguagem ordinária reflete o significado dual da objetividade, pois nós chamamos juízos ou asserções de objetivos, mas também falamos (novamente, de modo um tanto pleonástico) de realidade objetiva ou fatos objetivos.*” (Tradução nossa). Na verdade, não é que as caracterizações de objetividade voltadas para um sentido específico necessariamente excluam o outro. Há certo consenso (por parte dos autores citados e, na verdade, da maioria dos praticantes da filosofia analítica) de que a objetividade envolve, no mínimo, a articulação de premissas metafísicas e epistemológicas (entre

outras possíveis). Se há algo como uma propriedade da objetividade, então ela deve incidir sobre ambos os domínios. No entanto, é preciso especificar melhor a maneira como isso se dá, pois não está claro se algum deles deve ser considerado primário ou não.

3.3 Evidências fenomenológicas como recursos definicionais

Creemos que já esteja consideravelmente clara a questão dos veículos e dimensões da objetividade. Já sabemos que a resposta à pergunta sobre a natureza da propriedade da objetividade incluirá a resposta à pergunta sobre a identidade de seus veículos ou recipientes primários; bem como que há uma ambiguidade e/ou dualidade no conceito de objetividade a ser mais bem escrutinada. Sendo assim, e valendo-nos ainda da analogia com a propriedade da gravidade, podemos agora seguir adiante recorrendo a dados fenomenológicos e factuais comuns com respeito à nossa relação com a propriedade da objetividade – pois esse movimento pode ajudar-nos na especificação as identidades conceituais que estamos procurando.

O que estamos propriamente fazendo quando afirmamos que algo é objetivo? Relembre-se aqui a analogia com a propriedade da gravidade. Para algo ser “grave”, diversos pressupostos se fazem imprescindíveis, visto que, do contrário, simplesmente não haveria sentido em nossas afirmações de gravidade. Elencamos acima ao menos três desses pressupostos, quais sejam: o contraste entre o grave e o não grave; a presunção de malefício; e a motivação ou atitude correlata. Similarmente, para algo ser objetivo algumas pré-condições precisam ser satisfeitas. Ainda orientados pela analogia com a propriedade da gravidade, poderíamos dizer que, no caso da objetividade, aquelas pré-condições incluem ao menos as seguintes coisas: o contraste entre o objetivo e subjetivo; a presunção de benefício; e a motivação ou atitude correlata (p. ex.: a imparcialidade, a recusa do preconceito, etc.). Abordamos cada um desses elementos abaixo – respectivamente.

De uma forma ou de outra, o contraste entre o objetivo e o subjetivo está presente em nossa cultura desde a emergência do problema da objetividade na filosofia antiga (BRINKMANN, 2014, p. 5).³⁷ Vimos que o conceito de objetividade

³⁷ Na verdade, segundo Klaus Brinkmann (2014), no problema da objetividade se confunde com o próprio surgimento da filosofia grega. Para Brinkmann (2014, p. 5), a partir dos antigos miléticos –

possui sentidos distintos – em especial, metafísicos e epistemológicos. Mas é o conceito de subjetividade que apresenta a ambiguidade mais severa: já que pode remeter tanto a algo “negativo” (relativo ao erro) quanto a algo “positivo” (relativo à cognição). É usual entender que o sentido “negativo” conferido à noção de subjetividade equivale àquilo que os filósofos (sobretudo os antigos e medievais) chamaram de “emoções”, “afecções”, “paixões”, etc. Isto é, diz respeito aos impulsos que, atuando contra os princípios da razão, levam os seres humanos à confusão e ao erro cognitivo (LYONS, 1999; SORABJI, 2000; FRIJDA, 2008). Ainda que os vocábulos “subjetivo” e “subjetividade” sejam recentes (conforme elucidamos na subseção 1.4, seus primeiros registros datam do séc. XIX), aquele aspecto “negativo” dos impulsos humanos é, de fato, mencionado por toda história escrita.³⁸ Já o sentido “positivo” de subjetividade, apesar não ser tão facilmente identificável no mundo antigo, parece ter sido filosoficamente articulado primeiramente na antiguidade tardia, quando da ênfase na “interioridade” humana (observável já nos estoicos e nos neoplatônicos, mas particularmente saliente em Santo Agostinho) (SORABJI, 2008; O’DALY, 2008; REMIS; SIHVOLA, 2017; BRACHTENDORF, 2017). Nesta acepção positiva, “subjetividade” pode dizer respeito tanto à naturalidade (e/ou neutralidade) das paixões quanto à primazia teórica do pensamento e da introspecção. Aqui os clássicos da filosofia moderna saltam aos olhos. Quanto à primazia do pensamento e da introspecção, basta lembrar-se do cartesianismo, o qual situa o *cogito* como fundamento das ciências, a ser desvelado pela meditação solitária (BRINKMANN, 2011, p. 10); ou então, da filosofia crítica kantiana, segundo a qual a razão sozinha bastava para fundar o conhecimento e as ciências (ALLISON, 2004, p. 173-97). Quanto à naturalidade ou neutralidade das paixões, tenha-se em mente filosofia de David Hume, mas principalmente as teses de Nietzsche, haja vista terem situado, com singular profundidade, toda a cognição e

Tales, Anaximandro e Anaxímenes – emergiu uma nova maneira de abordar a realidade. Tratava-se de um “[...] *projeto explicatório não mitológico que visava, de algum modo, à ‘verdade objetiva’.*” (Tradução nossa).

³⁸ Na verdade, mesmo o contraste entre “subjetividade” e “objetividade” pode ser vislumbrado em nossos registros escritos mais antigos. Por exemplo: nas chamadas *Instruções a Šuruppak*, um dos pilares da literatura sapiencial suméria e cuja datação é de aproximadamente dois mil e seiscentos anos antes da Era Cristã (sendo, ao lado do *Hino a Ninkasi*, o escrito mais antigo que se conhece até o momento), a seguinte referência (nas linhas 208-212): “*Não debes escolher a tua esposa durante uma festividade. O seu interior é ilusório; o seu exterior é ilusório. As joias que estão sobre ela são emprestadas.*” (LAMBERT, 1996, tradução nossa). Apesar de o propósito deste escrito ser essencialmente prático e prudencial (portanto, não necessariamente teórico), o trecho citado mostra que o contraste entre a realidade objetiva e as impressões subjetivas – ainda que posto de maneira muito incipiente – já era natural para os habitantes das civilizações mais antigas.

existência humanas no domínio das paixões ou impulsos (RICHARDSON, 1996). Enfim, deve restar clara aqui a ambiguidade do conceito de subjetividade, o qual mesmo em seu sentido positivo pode conter nuances.

As considerações que fizemos acima mostram que o contraste entre objetividade e subjetividade tem bases familiares, e que ambos os conceitos envolvidos possuem as suas ambiguidades. Particularmente difícil é a ambiguidade do conceito de subjetividade, já que abarca conotações não apenas conflitantes como até mesmo opostas – o que chamamos de sentido “negativo” e “positivo” da subjetividade. Pois bem, empreendemos essas elucidações com vistas à questão do contraste entre o “objetivo” e o “subjetivo”, o qual nós elencamos com um dos pressupostos centrais do conceito de objetividade. São elucidações importantes porque nos permitem especificar qual o sentido de “subjetivo” que se supõe em estar em operação naquele contraste – se o sentido positivo ou o negativo. Pois bem, o sentido positivo da subjetividade tem sido largamente utilizado ou para mostrar os limites de concepções objetivistas “intelectualistas” (neste caso, reivindicando-se a importância de sentimentos) ou para repensar estrutura da objetividade (por exemplo, de modo a deflacionar sua dimensão metafísica). Justamente por isso – isto é, por sua semelhança ou proximidade à noção de objetividade – esse sentido “positivo” de subjetividade não se mostra apto ao contraste que estamos procurando aqui. De fato, é expediente padrão em nossa tradição filosófica contrastar a objetividade com a subjetividade em seu sentido “negativo” (MULDER, 2004, introd.). Assim, tomá-lo-emos como fundamento do contraste ordinário entre objetividade e subjetividade.

O segundo pressuposto que nos ajuda a compreender o domínio objetivo é o da “presunção de benefício” (em analogia à ‘presunção de malefício’ aparentemente atrelada à propriedade da gravidade). Na verdade, também poderíamos ter falado em termos de “malefício”, querendo com isso dizer algo como: “a busca por objetividade implica o desejo de evitar coisas como o erro, a obscuridade, a ilusão, o preconceito, etc.” Todavia, a expressão “objetividade” não parece ter o mesmo efeito discursivo que a expressão “gravidade” tem sobre nós, esta sim, corriqueiramente mais próxima à ideia de dano ou perigo. “Objetividade” parece estar mais próxima à ideia de benefício ou desejabilidade (no limite, poderia estar em um campo neutro). Mas o fato é que, à vista dos propósitos limitados desta subseção do texto, ambas

as abordagens se mostram igualmente válidas, posto que o mais importante aqui seja explicitar a relação entre objetividade e valoração.

Aparentemente, a compreensão comum de objetividade implica vê-la como uma propriedade dotada de valor cognitivo e/ou epistemológico. De fato, a própria ideia de objetividade poderia ser pensada como um valor para epistemologia ou mesmo para metodologia em geral – isto é, um valor epistêmico ou metodológico. Apesar de alguns autores considerarem que ambos os tipos de valor são intercambiáveis entre si, talvez seja mais adequado atribuir-lhes certa distinção conceitual. Neste caso, “valores epistêmicos” poderiam ser entendidos como aqueles valores relacionados a questões especificamente epistemológicas, por exemplo: questões sobre justificação, confiabilidade, evidência, conhecimento, crença, etc. (HADDOCK; MILLAR; PRITCHARD, 2009). Um exemplo de discussão desse tipo é aquela quanto ao caráter instrumental ou intrínseco do valor da verdade (assumindo-se que haja tal valor, é claro). Richard Foley (1993, cap. 3), por exemplo, sustenta que a posse de crenças verdadeiras é instrumentalmente vantajosa, porquanto assegura uma maior margem de ação diante de imprevistos e dos eventos futuros em geral; Michael P. Lynch (2004), por outro lado, sustenta que a verdade tem valor em si mesma, já que ela constitui a nossa integridade intelectual e que esta, por sua vez, é parte essencial de uma vida próspera (cujo valor é igualmente intrínseco). Mas, além da verdade, observa-se, também, a presença da *objetividade* nessas discussões epistemológicas. John Greco (2003, p. 199-20), por exemplo, concebe uma versão de epistemologia das virtudes que depende da atuação de uma “justificação objetiva”, a qual, em sua visão, é tipo de justificação que resulta das crenças que são confiáveis porquanto formadas a partir de habilidades, poderes ou virtudes epistêmicas – tal como a virtude da ‘conscienciosidade’ (GRECO, 2003, p. 218). Em verdade, questões sobre objetividade se fazem mais presentes ainda quando pensamos na relação entre valores epistêmicos e virtudes epistêmicas. Essas últimas podem ser descritas como *disposições cognitivas*, cujo propósito é atingir o sucesso ou florescimento epistêmico. Assumindo-se que a objetividade guarde relação com conceitos potencialmente disposicionais ou motivacionais tais como “imparcialidade”, “recusa do preconceito”, entre outros, podemos aproximá-la ao que James Montmarquet (1986; 1993) chamou de “virtudes da imparcialidade”, as quais: “*Incluem qualidades*

particulares, tais como: uma abertura para as ideias de outros, a vontade de trocar ideias e aprender com eles, a falta de inveja e de preconceitos pessoais direcionados às suas ideias e o sentido vivo da própria falibilidade.” (MONTMARQUET, 1993, p. 23, tradução nossa). Mais relacionada à nossa discussão, todavia, é a abordagem que Lorraine Daston e Peter Galison (2007) fazem do assunto, de vez que sustentam haver uma virtude epistêmica chamada de “objetividade científica”. Em síntese, trata-se da disposição para evitar o pensamento preconceituoso e para ser sensível às peculiaridades das coisas (DASTON: GALISON, 2007, p. 16, 18-19, 33-34, 39-42). Todavia, conforme dissemos há pouco, pode ser adequado distinguir entre “valores epistêmicos” e “valores metodológicos”. Em verdade, os últimos são por vezes chamados de valores epistêmicos; contudo, por estarem mais presentes em discussões metodológicas, podem ser ditos metodológicos. Exemplos comuns desses valores são: coerência, simplicidade, plausibilidade, beleza (de uma teoria), sucesso predicativo (PUTNAM, 2002, p. 32; 2004, p. 67, 69), consistência, respeitabilidade, razoabilidade (LAUDAN, 1982, p. 119-20).

Com efeito, o mesmo pode ser dito do aspecto valorativo da objetividade: podemos, pois, entendê-la como uma diretiva valiosa para os nossos pensamentos e teorias. Se eu disser que algo é objetivo, ao menos em algum grau parecerei estar dizendo que se trata de uma qualidade estimável. É plausível (e, a nosso ver, correto) pensar que em diversos contextos esse valor resta atenuado ou mesmo suprimido – por exemplo, diante de alguém que, sofrendo de severa depressão, está prestes a se suicidar, muito provavelmente faríamos melhor se lhe dispensássemos um gesto preponderantemente emocional a argumentos filosóficos putativamente objetivos sobre o valor intrínseco da vida humana ou sobre a imoralidade do suicídio. Porém, isso não anula a possibilidade de a objetividade ser estimável em diversos outros contextos e de tal estima compor parte dos fatos ou pressupostos comuns que tornam a objetividade algo inteligível para nós. Na verdade, parece ser exatamente isso que ocorre.³⁹

³⁹ Uma ressalva a ser feita aqui é a seguinte. Pode ser que o valor da objetividade seja derivado do valor da verdade; e este, por sua vez, poderia ser intrínseco ou meramente instrumental. Não negamos essas possibilidades. Para os nossos propósitos atuais, porém, nada disso parece importar. O aspecto relevante aqui é apenas a maneira como a nossa valoração da objetividade ajuda a substanciar a compreensão que comumente temos dela

O terceiro e último pressuposto circunstancial que destacamos acima foi o da *atitude* comumente atrelada à objetividade. Em verdade, no parágrafo anterior nós falamos da valoração da objetividade em termos de ações humanas – especialmente aludindo ao fato de que as pessoas em geral costumam *atribuir* valor à propriedade da objetividade. Mas essa retórica tinha um propósito meramente pedagógico. Pois, cumpre reconhecer que não é necessário que a pessoa seja consciente do valor da objetividade para valorá-la (ou seja, não é necessário valorá-la conscientemente ou voluntariamente para valorá-la *simpliciter*). Aqui a valoração poderia ser implícita e parcialmente involuntária. De fato, este era o ponto que tínhamos em mente acima ao falar do valor da objetividade usando uma retórica “agencial” (isto é, relativa a ações e atitudes dispensadas a algo). Mas há, também, o caso das atitudes (minimamente) voluntárias e conscientes associadas à objetividade. É, pois, este domínio atitudinal que deve nos concernir neste momento – em que estamos considerando as atitudes de fundo que tornam a objetividade algo inteligível.

Pois bem, se em nosso exemplo da propriedade da gravidade as atitudes correlatas a ela eram coisas como receio, prudência, iniciativa, indignação, etc., no caso da objetividade o que parece estar em jogo são atitudes de clareza, imparcialidade, neutralidade, entre outras (DASTON; GALISON, 2007, p. 56-7). Em verdade, a gama de considerações a serem feitas aqui parece ser bastante extensa – envolvendo diversas questões filosoficamente controversas. Por exemplo: nas situações corriqueiras da nossa vida, é comum entendermos que “ser objetivo” é ser claro, assertivo (‘ir direto ao ponto’); ou então, que é ser imparcial, isto é, não tomar partidos previamente e tentar avaliar as questões “pelo seu próprio mérito” (‘emitir uma opinião objetiva sobre algo’). Em contextos acadêmicos, por sua vez, é comum acrescentar-se que a objetividade implica neutralidade ou resignação pessoal (por exemplo, por parte de cientistas e pesquisadores). Todavia, boa parte dessas concepções ordinárias e filosoficamente tradicionais das atitudes atreladas à objetividade tem sido questionada há mais de um século. Diversos teóricos têm defendido que a objetividade, para fazer justiça às peculiaridades e nuances da realidade humana, precisa incluir coisas como considerações sociológicas (p. ex., relativas às diferenças de gênero), alteridade, empatia, etc. (HARDING, 1995). Portanto, fica claro que não é tarefa fácil escrutinar todas as visões pertinentes e

decidir qual entre elas apresenta as atitudes *idealmente* adequadas à objetividade. De todo modo, tenha-se em mente que, aqui, estamos procurando por uma concepção mínima, pretensamente genérica e neutra quanto a debates mais pontuais. À vista desse propósito mais modesto, parece-nos lícito, enfim, propor a seguinte especificação atitudinal para a objetividade. Com efeito: talvez possamos pacificar este ponto apelando à ideia de que tais atitudes, em essência, dizem respeito simplesmente à *não arbitrariedade*. Na subseção sobre a definição mínima de objetividade (3.5.1) explicaremos melhor o nosso entendimento desta expressão.

3.4 Das condições da objetividade

Vimos que as nossas convenções linguísticas sobre objetividade parecem remontar a certa propriedade e que tal propriedade pode ser atribuída a itens epistemológicos (p. ex., crenças e juízos) e/ou metafísicos (p. ex., propriedades e fatos). Além disso, consideramos a possibilidade de essa propriedade pressupor ao menos três coisas, a saber: o contraste com a subjetividade (esta mesma sendo ambígua entre um sentido ‘positivo’ atrelado à cognição e outro ‘negativo’ atrelado ao erro – razão pela qual o contraste mencionado deve basear-se nesse último sentido); a ideia de valor epistêmico; e as atitudes ou disposições correlatas (p. ex., a imparcialidade). Posto isso, podemos prosseguir em direção ao cerne do problema definicional, que é a tarefa de individuar as condições necessárias e suficientes para o conceito de objetividade.

Conforme ressaltado repetidas vezes até aqui, o presente estudo sustenta que uma concepção mínima de objetividade tem de evitar qualquer posicionamento substantivo em discussões mais pontuais (p. ex., sobre realismo, anti-realismo, etc.). No entanto, tal pretensão de neutralidade doutrinal não precisa implicar uma desconsideração absoluta de discussões daquele tipo. Na verdade, dados os nossos propósitos definicionais, seria claramente desarrazoado desconsiderá-las de todo, já que elas contam como evidências para a abordagem do problema em questão (sobretudo no que se refere à sua dimensão definicional). Portanto, é necessário dispensar-lhes certo tratamento mesmo em um estudo como o nosso. Ainda assim, é certo que nem todas as discussões substantivas nos serão úteis – e, portanto, é igualmente importante discriminar quais delas são mais adequadas aqui. Pois bem,

dado o escopo e os propósitos do presente estudo, parece mais adequado focarmos apenas as discussões e concepções substantivas de objetividade que podemos considerar “centrais” ao menos para a tradição de filosofia analítica. Ora, parece claro que são as correntes “realistas” e “construtivistas” (de teor objetivo) que melhor se encaixam em tal descrição. Conceda-se, pois, que tal é o contexto argumentativo que nos interessa aqui. Por conseguinte, tomá-las-emos a seguir como referências ou evidências para pensar o problema definicional da objetividade. Desde já, porém, esteja patente o caráter meramente metodológico dessa maneira de proceder; posto que o nosso objetivo aqui não possa ser o de arbitrar sobre a correção daquelas concepções de objetividade, senão apenas o de utilizá-las como ponto de apoio para pensar as condições definicionais da objetividade – em especial, com vistas à busca por uma definição mínima. Passemos, então, à análise das referidas concepções de objetividade, a começar pelo realismo.

3.4.1 A objetividade segundo o realismo

Como ocorre com muitos outros termos técnicos em filosofia, não há consenso sobre o que “realismo” quer dizer exatamente. No caso da tradição de filosofia analítica em particular, os “realismos” que nela encontramos são, de fato, assaz diversificados. Ainda assim, são duas as concepções de realismo que parecem predominar em tal contexto, sendo uma metafísica e outra semântica. A versão metafísica do realismo é, em verdade, a mais tradicional. Historicamente, ela descende do problema medieval dos universais (ALSTON, 1996; MILLER, 2007); o qual, por sua vez, é uma sequência lógica e histórica das discussões antigas sobre as metafísicas platônica e aristotélica (KLIMA, 2017, §1-3). À vista dessa extensiva influência em nossa tradição filosófica, fica claro por que o realismo tende até hoje ser pensado pelo crivo daqueles dois paradigmas antigos. Vejamos mais acerca dessa perspectiva a seguir.

3.4.2 Realismo metafísico

O realismo platônico foi concebido de maneiras distintas desde a sua primeira articulação em Platão. A versão pretensamente original é comumente descrita como a tese de que os objetos têm essências e que tais essências estão situadas em um

domínio transcendental, fora do espaço e do tempo. As essências das coisas seriam, *grosso modo*, como que formas ou ideias perfeitas – “arquétipos” sem os quais nenhuma delas seria inteligível (ROSS, 1951, p. 35; MEINWALD, 2016, p. 23). Contudo, pelo menos desde Gottlob Frege a tradição analítica tem concebido o realismo platônico de modo consideravelmente distinto, a saber: como a tese de que existem *objetos abstratos* e que tais objetos são atemporais, não espaciais, não mentais e causalmente inertes (FREGE, 1893, 1903, 1919; GÖDEL, 1964/1983; ZALTA, 1983; HALE, 1987; SHAPIRO, 1997). Aqui a principal preocupação é com o aspecto causal: pois, uma vez que Platão supunha haver uma relação de participação dos objetos nas ideias perfeitas (p. ex., o cavalo participa da ‘cavalidão’), atribuía assim um papel *causal* a tais ideias (elas seriam as ‘causas primeiras’ ou ‘últimas’ das coisas); mas os platônicos contemporâneos negam que haja qualquer relação causal entre objetos concretos (ou psicológicos/mentais) e *objetos abstratos* – estes são vistos, pois, como *causalmente inertes*. Todavia, à exceção desses e de outros detalhes semelhantes, em geral os realistas platônicos concordam que certas entidades ou objetos (sejam ideias perfeitas ou objetos abstratos) possuem uma natureza não temporal e não espacial, e que é este modo de existência que assegura o *status* de objetividade às regiões do pensamento e discurso em que os articulamos. Por exemplo: em tal perspectiva, uma proposição aritmética tal como “ $2 + 2 = 4$ ” seria objetiva por fundar-se em um domínio transcendental, em que se encontram os próprios números (como entes ideais) e os princípios que permitem articulá-los em operações aritméticas.

O realismo aristotélico também concebe a objetividade em termos de entidades completamente independentes da mente humana. Porém, sustenta que tais entidades são imanentes (e não transcendententes): são *formas* que, de algum modo, encontram-se presentes nos próprios objetos espaço-temporais. Por exemplo: pode-se entender que a propriedade da densidade, da qual as coisas densas são dotadas, é constituída pelas características essenciais das coisas densas – de modo que, se uma dada coisa possui tais características essenciais (e naturais, como é o caso de uma rocha ou de uma barra de metal), então necessariamente ela é densa (ARMSTRONG, 1978; MADDY, 1990; RAILTON, 2018). De maneira similar ao realismo platônico, o realismo aristotélico garante a objetividade das crenças, juízos, proposições, fatos, etc. postulando entidades

independentes da mente – neste caso, entidades imanentes – que lhes servem como referências ou princípios.

3.4.3 Realismo semântico

Embora sejam mais tradicionais, as interpretações metafísicas do realismo não são, entretanto, as únicas que encontramos na literatura especializada. Considerando ainda a tradição de filosofia analítica, observa-se que as principais alternativas ao realismo metafísico têm sido as concepções “semânticas”. Na verdade, tais concepções de realismo foram as dominantes na referida tradição durante todo o século passado. Enquanto há diversas maneiras de conceber o realismo semanticamente, a ideia mais geral, todavia, parece ser que a objetividade é atingida se certa classe de enunciados admite significação ou veracidade adequada, sendo tal adequação entendida em termos de independência da mente. Quanto à significação, pode-se sustentar que uma concepção realista demanda uma teoria vero-condicional do significado (segundo a qual o significado de um enunciado é dado pelas suas condições de verdade – ou seja, neste caso algo é significativo graças às suas relações veritativas para com o mundo); e é comum acrescentar-se que, para serem realistas, semelhantes teorias do significado precisam incluir a demanda por condições de verdade “evidência-transcendentes” (*evidence-transcendent*), isto é, condições de verdade que sejam independentes das evidências (p. ex., percepções, crenças, esquemas conceituais, etc.) que temos para a verdade de algo. Portanto, os realistas semanticistas não negam que o realismo supõe a existência de uma realidade independente da mente. Mas sua reivindicação é que essa realidade só importa na medida em que fundamenta e explica a verdade dos enunciados em questão. Na perspectiva semântica, uma dada teoria só contará como realista se explicar o critério de verdade a partir de suposições de independência da mente – ou seja, aqui é a natureza do critério de verdade, e não da realidade mesma, que está em jogo em um primeiro momento (DUMMETT, 1963, p. 146-7; 1978, p. 45; 1982, p. 56-7; 1991, p. 325-6; SAYRE-MCCORD, 1988, p. 5; 1991, p. 157; WRIGHT, 2002, p. 218).

Ainda hoje há considerável debate sobre a maneira adequada de caracterizar o realismo. Todavia, ao menos durante as últimas três décadas temos presenciado

uma grande renovação do realismo metafísico no interior da tradição analítica. Autores como Michael Devitt (1991), A. C. Grayling (1992), Christian Miller (2007), William Alston (1996; 2002), entre muitos outros, têm fornecido diversos argumentos convincentes contra interpretações não metafísicas do realismo. *Inter alia*, eles alegam que as premissas semânticas e epistemológicas não são determinantes para o realismo; antes, seriam as premissas metafísicas (relativas à existência e natureza de uma realidade independente da mente) que fazem com que o realismo seja uma posição filosófica distinta. Assim sendo, uma concepção realista poderia abrir mão das teorias semânticas de realistas semânticos tais como Michael Dummett ou Crispin Wright, mas não poderia abrir mão da tese *metafísica* de que há uma realidade independente de mente (quer dizer, enquanto aquelas são cambiáveis, esta não pode sê-lo). Isso, inclusive, fala contra as concepções mistas de realismo, isto é, aquelas que procuram estabelecê-lo por meio de uma combinação de elementos metafísicos, semânticos, epistemológicos, etc. Pois que, se apenas o domínio metafísico é indispensável ao realismo, então tudo o que a ele se acrescente será adequadamente descrito como *ad hoc*. Por todas essas razões, a dimensão metafísica do realismo nos parece ser a mais primordial e decisiva. Resta-nos concluir que o paradigma de realismo é, de fato, esse de cunho metafísico.

3.4.4 Existência independente da mente

Pois bem, assumindo a abordagem metafísica como parâmetro, podemos finalmente chegar às seguintes condições de objetividade para o realismo, a saber: algo é objetivo se (1) esse algo existe, e se (2) existe de modo independente da mente (GOLDMAN, 1979, p. 174-5; HEIL, 1989, p. 66; DEVITT, 1991, p. 13-25, 40; ALSTON, 1996, p. 8, 73-4; MCDOWELL, 1998, p. 132-3; STREET, 2006, p. 110). Portanto, na perspectiva realista, a objetividade pode ser entendida centralmente como uma questão de *existência independente da mente*. Por exemplo: o princípio lógico tradicionalmente chamado de “princípio de não contradição” (segundo o qual uma coisa não pode ser e não ser *X* ao mesmo tempo e no mesmo sentido) será realisticamente objetivo se sua existência for independente da mente – ou ainda, se a existência dos objetos fundamentais (p. ex., proposições, propriedades, fatos) que o constituem assim o forem.

Uma questão crucial aqui é sobre como entender adequadamente a ideia de “independência da mente” ou “independência do mental” (*mind-independent; mind-independence*). Pois é evidente que diversos enunciados comumente vistos como objetivos têm um caráter essencialmente mental. Por exemplo: se afirmo que certa pessoa crê em X, então a objetividade da minha afirmação não depende apenas do fato social de que tal pessoa tem essa atitude específica, mas também da própria existência de fenômenos distintivamente mentais, tal como o fenômeno da crença. Logo, o que afirmo é centralmente dependente de questões mentais – e, assim, passível de ser dito *dependente da mente*. Dever-se-ia concluir, então, que minha afirmação foi subjetiva? Ao menos ordinariamente, diríamos que não. E a mesma dúvida se aplica às afirmações de disciplinas tais como a ética, a estética, a psicologia, a filosofia da mente, etc., cujos objetos básicos são comumente vistos como mentais.

Ora, aqui temos pelo menos três perspectivas de resolução: ou concluímos que tais disciplinas não podem ser concebidas realisticamente; ou consideramos que o realismo em tais casos precisa ser concebido de modo distinto; ou tentamos articular uma definição de “independência da mente” que dê conta tanto de disciplinas “externas” (como a biologia, a química, a física, etc.) quanto das “internas” (como a ética, a psicologia, a filosofia da mente, etc.). Relativamente à primeira opção, nota-se que há um grande esforço por parte de teóricos realistas para englobar áreas de teor mental no espectro do realismo (BRINK, 1989; SHAFER-LANDAU, 2003; MILLER, 2007; TROPMAN, 2018). Por exemplo: realistas morais de diferentes orientações, tais como David Brink (1989, p. 14-6) e Russ Shafer-Landau (2003, p. 15), alegam ser possível fornecer uma concepção realista de domínios como a ética ou a filosofia da mente. Quanto ao segundo ponto, isto é, à possibilidade de conceberem-se diversos realismos (cada qual a seu modo), trata-se de posição majoritariamente rechaçada. Conforme pontua Billy Dunaway (2018, p. 137), umas das exigências definicionais centrais do realismo é que este seja neutro quanto aos diversos domínios teóricos sobre os quais incide – do contrário, “realismo” não seria um termo técnico informativo e útil.⁴⁰ Resta considerar, pois, a terceira opção, isto é, a opção de tentar articular a ideia de independência da mente

⁴⁰ Vejam-se, também, as condições definicionais do realismo elencadas por Christian Miller (2007, p. 6), especialmente a condição (C4).

de tal maneira que ela possa ser a tanto consistente quanto suficientemente abrangente. Por certo, essa é a opção que todo teórico realista gostaria de realizar; mas o fato é que a noção de independência da mente tende a resistir a maiores especificações (MILLER, 2007, p. 26; TROPMAN, 2018, p. 1025).

No contexto de disciplinas de teor mental, é comum apelar à suposição de que o sentido adequado de “independência da mente” não é aquele sentido em que, por exemplo, um *objeto físico* é independente da mente, *grosso modo*, como uma coisa “lá fora” ou um fato bruto (MOSER, 1993, p. 21-3; SHAFER-LANDAU, 2003, p. 15), mas sim algo outro. Porém, não é tarefa simples esclarecer qual seria esse outro sentido e como ele se coaduna com o sentido que é aplicável, por exemplo, aos objetos físicos (comumente vistos como os casos paradigmáticos de objetos realistas). Christian Miller (2007) escrutinou o problema de modo quase exaustivo. Sua abordagem se mostra particularmente perspicaz ao tomar a possibilidade do realismo sobre estados mentais como crivo para as concepções de independência da mente – pois, como vimos, se esta for tomada em sentido estrito, excluirá do espectro realista qualquer disciplina que exiba alguma dependência do domínio mental. É útil, pois, que consideremos a análise de Christian Miller (2007) em maior detalhe – como segue.

O primeiro passo dado por Miller é no sentido de excluir as concepções que impossibilitam o realismo sobre estados mentais. Miller (2007, p. 26-7) se concentra particularmente nas concepções de independência de mente que apelam às ideias de causalidade, consciência e constituição, apontando os seguintes problemas. Dizer que algo é *causalmente* independente da mente, isto é, que *não é causado* pela mente, implica excluir ao menos duas acepções de realismo: em primeiro lugar, exclui arbitrariamente a possibilidade de estados mentais serem causados por estados não físicos (como defendem os não naturalistas) – isto é, excluí o realismo no caso de estados mentais que são causados por algo outro que não os próprios estados mentais ou os objetos do mundo; em segundo lugar, inviabiliza a possibilidade de conceber realisticamente estados mentais que são causados por outros estados mentais (p. ex., um dado pensamento pode gerar o sentimento de culpa, caso em que um estado mental é causado por outro). Quanto à ênfase na consciência, em que se diz que algo é independente da *consciência* que se tem dele, ela implica excluir arbitrariamente certa tese (em filosofia da mente) que

sustenta que alguns estados mentais são necessariamente objetos da consciência (neste caso, tais estados mentais jamais poderiam ser assimilados em uma teoria realista, pois sua existência é invariavelmente dependente da atuação de uma consciência). Por fim, dizer que algo é *constitutivamente* independente da mente, no sentido de que seu ser ou essência não é constituído por estados mentais, também impossibilita um realismo não naturalista sobre estados mentais (em que estes são constituídos por uma substância mental não física) – já que, neste caso, os estados mentais seriam constituídos por tipos peculiares de estados mentais e assim jamais seriam constitutivamente independentes de estados mentais. Excluídas essas três conhecidas formulações da independência da mente, Miller (2007, p. 27) conclui que resta recorrer a uma concepção *contrafactualista*, cuja defesa é de que algo existe e teria existido mesmo que jamais tivesse existido qualquer mente humana. Essa é, de fato, uma retórica comum no contexto de discussões sobre objetividade e realismo, pois que sempre surgem aí questões como: “Se nunca tivesse existido qualquer mente semelhante à nossa, ainda assim a proposição ‘ $2 + 2 = 4$ ’ seria real e verdadeira?”⁴¹ De todo modo, algumas qualificações são necessárias para que essa opção não incorra no mesmo tipo de restrição arbitrária que as anteriores.

Miller (2007, p. 34-5) empreende tais qualificações considerando as principais ameaças à interpretação contrafactualista da noção de independência da mente, dentre as quais se destacam as perspectivas anti-realistas que apelam à variabilidade dos esquemas conceituais que usamos para descrever o mundo. Esquemas conceituais são sistemas de conceitos. Eles fornecem as condições de existência e persistência de um item, e assim determinam sua pertença a uma categoria. Por exemplo: os seres humanos são *mamíferos*, portanto membros da classe *Mammalia* (ou seja, o nosso esquema conceitual descreve os seres humanos de tal e tal maneira, endereçando-os assim a certa classe de objetos). Portanto, esquemas conceituais têm o poder de determinar o *modo de apresentação* de um conteúdo, isto é, a maneira como descrevemos ou significamos as coisas. Segue-se, então, que mudanças nos esquemas conceituais possam implicar mudanças na apresentação dos conteúdos; e mudanças deste tipo, por sua vez, implicam mudanças nas atitudes sobre os conteúdos em questão (por exemplo, mudanças

⁴¹ Realistas matemáticos diriam que sim (p. ex.: FREGE, 1893; GÖDEL, 1964/1983; PARSONS, 1971; HALE, 1987; SHAPIRO, 1997; ZALTA, 1999)

nas atitudes de crença, desejo, etc. sobre os objetos em questão). Ocorre que uma linha comum de argumentação anti-realista, popularizada por Hilary Putnam (1981; 1983; 1987; 1988; 1990) na década de 1980, alega que a existência dos objetos depende inteiramente dos esquemas conceituais que os seres humanos utilizam. “‘Objetos’ não existem independentemente dos esquemas conceituais.”, alegou Putnam (1981, p. 52, tradução nossa).

Problemas na área da mereologia⁴² são normalmente invocados para ilustrar a questão. Por exemplo: suponha que certa casa tem apenas três cômodos, e que cada um deles é ligado por um corredor, totalizando-se, assim, dois corredores; agora pense no conceito comum de parede, como o que delimita cada cômodo e os corredores (e com base no qual chegaríamos ao total de doze paredes no caso do nosso exemplo); mas considere, ainda, a possibilidade de relativizar esse conceito comum de parede, de modo que todas as paredes da casa sejam apenas uma *parede-casa* e suas partes (em cada cômodo e nos corredores) sejam chamadas de *divisa-parede-casa* – neste caso não teríamos mais o resultado simples de doze paredes na casa, mas sim um resultado complexo, composto de duas concepções de objeto: uma representando todas as paredes como uma única *parede-casa*, e outra as representando como *divisas-parede-casa* (esta sendo semelhante à nossa noção comum de parede). Com efeito, o ponto aqui é ilustrar como a mudança no esquema conceitual de um sujeito epistêmico altera o que ele pode saber sobre os objetos – a ponto de multiplicá-los ou subtraí-los. Fora dos esquemas conceituais teríamos apenas certa massa indeterminada.

Mas os realistas costumam alegar que mudanças nos esquemas conceituais não têm o poder de alterar completamente as condições de existência e persistência dos objetos (FIELD, 1982; HELLER, 1988; MOSER, 1993; SOSA, 1993). Miller (2007, p. 37), no entanto, observa que o anti-realismo baseado em relatividade conceitual tem, de fato, o poder de comprometer até mesmo a visão mais promissora da independência da mente, que é – em sua opinião – a visão contrafactualista. Relembre-se de que uma concepção contrafactualista de independência da mente apelarà à ideia de algo que existe e que teria existido mesmo que nenhuma mente humana jamais tivesse existido. Uma maneira de

⁴² “Mereologia” é o estudo filosófico das relações entre parte e todo (LANDO, 2017).

perscrutar questões contrafactuais é apelando ao conceito de “mundos possíveis”. Trata-se, pois, de uma noção utilizada primariamente para refletir sobre conceitos *modais*, tais como: possibilidade, necessidade, contingência, etc. Por exemplo: proposições *necessariamente* verdadeiras podem ser vistas como aquelas que são verdadeiras *em todos os mundos possíveis*. No nível geral, mundos possíveis contrastam com o nosso mundo *atual*, isto é, contrastam com o mundo que ora existe. Em suma, mundos possíveis são os modos como o nosso mundo atual poderia ter sido (dadas as suas características essenciais). (Note-se que o conceito de mundos possíveis não precisa implicar que todos os mundos possíveis realmente existam – muito embora David Lewis [1984], por exemplo, tenha defendido tal interpretação). Pois bem, ocorre que um anti-realista que apela à relatividade dos esquemas conceituais poderia alegar que certas coisas existem e existiriam da maneira como são mesmo em mundos em que jamais houve qualquer atividade mental; pois ele poderia recorrer ao esquema conceitual que utiliza no mundo atual para avaliar mundos possíveis, e, então, concluir que em tais mundos certas coisas poderiam possuir a mesma existência e natureza que possuem no mundo atual (tal como descrito pelo esquema conceitual utilizado por ele). Por exemplo: tal anti-realista poderia sustentar que “ $2 + 2 = 4$ ” é uma proposição verdadeira em todos os mundos possíveis (portanto, necessariamente verdadeira), incluindo aqueles mundos em que não há qualquer mente humana (pois poderia conceber tais mundos com base em seu próprio esquema conceitual).

Posta essa dificuldade com o relativismo conceitual, Miller (2007, p. 37) conclui que a independência da mente precisa ser extensamente qualificada, a partir de algo como a concepção (M+):

(M+) O realismo sobre X em um tempo t é verdadeiro se, e somente se, e por que:

(i) X existe em t .

(ii) A existência e natureza de X não exibem, em t , dependência contrafactual de quaisquer atitudes intencionais ou esquemas conceituais tidos por seres humanos em t no mundo atual ao qual X pertence, de maneira que, em mundos próximos nos quais seres humanos, em t , têm atitudes intencionais e esquemas conceituais diferentes daqueles que, no mundo atual, em t , pertencem a X , é o caso que:

(a) As condições de existência e persistência de X em t não resultam em nenhuma medida de quaisquer esquemas conceituais que pertencem a X no mundo atual em t .

(b) A existência e natureza de X permanecem as mesmas em t tal como são no mundo atual em t . (Tradução nossa).

Aqui “ X ” poderia representar uma classe qualquer de objetos, por exemplo: “estados mentais da psicologia do senso comum” (*folk psychological mental states*), tais como, intenções, crenças, desejos, etc. (MILLER, 2007, p. 5). Na visão de Miller, a definição de independência da mente recém-mencionada está em posição de neutralizar as estratégias do anti-realismo baseado em relatividade conceitual por especificar que a independência em questão inclui as variações de esquemas conceituais em todos os mundos possíveis (ou ainda, ao menos naqueles mundos ‘próximos’ ao nosso, por exemplo: talvez aqueles em que há leis físicas e vida orgânica).

Quanto ao problema do realismo sobre estados mentais, Miller (2007, p. 39) alega que sua concepção de independência da mente, por restringir-se às atitudes específicas que se pode ter quanto a X (ao invés de abarcar quaisquer atitudes mentais), permite que sejamos realistas sobre X sem precisar excluir totalmente a presença de estados mentais. A título de exemplo: considere-se que X remete ao caráter intencional dos estados mentais (isto é, à sua característica de *ser sobre algo*, usualmente chamada de *intencionalidade*); na linha de raciocínio de Miller, poderíamos ser realistas sobre a intencionalidade defendendo que sua existência e natureza são contrafactualmente independentes de quaisquer atitudes *específicas* que se tenha sobre ela no nosso mundo (p. ex., seria independente da atitude de crença que temos sobre a ela, isto é, do fato de crermos ou não em sua existência em um dado momento). Portanto, a estratégia de Miller para salvaguardar a independência da mente e a presença inevitável de estados mentais em alguns casos se resume a qualificar quais sejam as condições contrafactuais e as atitudes relevantes para a independência da mente.

A nosso ver, o estreitamento que Miller faz das atitudes relevantes para a independência da mente parece ser o grande diferencial de sua posição. Talvez essa qualificação das atitudes seja, em verdade, a chave para uma versão atualizada do realismo metafísico. Pode ser oportuno, então, refletir um pouco mais a respeito. Nesse sentido, é útil considerar uma posição semelhante à de Miller, mas centrada em outro campo de análise: temos em vista aqui um estudo recente das condições do realismo no campo da moral, realizado por Elizabeth Tropman (2018),

e no qual encontramos uma posição muito semelhante àquela de Miller. Com efeito, Tropman confere uma atenção especial à especificação das atitudes relevantes para o realismo moral, trazendo aí considerações que complementam aquelas vistas até aqui.

Tropman (2018, p. 1023) reconhece que a ética e outras disciplinas exibem certas dependências mentais inescapáveis, mas alega que tais dependências não precisam ser excluídas em uma visão realista. Sabe-se que, ao longo da história da filosofia ocidental, as atitudes conativas (tais como: desejos, emoções, comandos, atitudes de pró e contra, etc.) têm sido consideradas típicas do domínio subjetivo. Essa maneira de ver as coisas goza de ampla ancoragem na experiência ordinária. Por exemplo: motivado pelo desejo de favorecer as pessoas que estima, um representante político poderia vir a cometer nepotismo; porém, a maioria de nós supõe que, se há uma moralidade objetiva, então ela deve rechaçar o nepotismo (e, assim, deve rechaçar justificativas morais embasadas tão somente em ímpetos subjetivos que são hostis aos preceitos daquela moralidade). Há, com efeito, grande desconfiança para com esse tipo de atitude. Além disso, por mais que possamos ter desejos e sentimentos aparentemente louváveis, parece difícil explicar o que exatamente seria um desejo ou sentimento moralmente objetivo ou objetivamente justificado à luz da moralidade. Tropman (2018, p. 1029) não nega essas dificuldades, mas assevera que as atitudes conativas são, para além de qualquer dúvida razoável, indispensáveis tanto para ética quanto para as diversas outras disciplinas do nosso cânone intelectual e científico. Com efeito, ela entende que uma visão de mundo realista, embora dependente da noção de independência da mente, não pode excluir nem os estados mentais *simpliciter* e nem aquela parcela deles que contrasta com as atitudes cognitivas ou representacionais. De fato, a tendência “repressiva” que o objetivismo ocidental teve para excluir as atitudes conativas em particular foi decisiva para o crescimento de perspectivas anti-objetivistas em nossa cultura intelectual – veja-se, por exemplo, o caso das atuais teorias desconstrucionistas, para quais, a rigor, não há nada além de construções estritamente subjetivas e passionais. As preocupações de Elizabeth Tropman são, portanto, legítimas e oportunas.

Além de insistir na consideração das atitudes conativas, Tropman também leva a sério as teorias construtivistas de propensão objetivista, isto é, as teorias que

postulam a existência de uma realidade que, embora construída, logra ser objetiva devido à sua autoridade normativa e/ou racional. No contexto da filosofia moral são duas as versões mais conhecidas de tais teorias, a saber: o construtivismo kantiano e as teorias do observador ideal. O primeiro sustenta que os ditames da razão prática são suficientes para a fundamentação da objetividade moral (RAWLS, 1980; O'NEILL, 1989; KORSGAARD, 1996a, 1996b); para o segundo, no entanto, a objetividade moral depende exclusivamente das atitudes de um observador ideal (FIRTH, 1952).⁴³ Essas teorias podem ser atrativas a objetivistas morais na medida em que permitem que se estabeleçam restrições robustas às atitudes humanas, por exemplo: podem postular que a correção moral não depende de atitudes conativas (como desejos, volições, emoções, etc.) mas também deixar de fora mesmo as atitudes cognitivas atuais dos agentes morais (como juízos ou crenças particulares). Assim, talvez elas pudessem ser tão “objetivistas” quanto o realismo. Mas ocorre que, para Tropman (2018, p. 1036), mesmo sendo aptas a tamanhas restrições atitudinais, essas teorias não podem ser contadas como realistas, pois inevitavelmente rechaçam a intuição realista que diz que as verdades morais constituem uma ordem objetiva anterior e independente de *qualquer* atitude (portanto, mesmo de atitudes *perfeitamente ideais ou racionais*) – e, para autora, essa intuição é inegociável em um modelo realista. Na perspectiva realista, por conseguinte, as atitudes *respondem* aos padrões objetivos ao invés de gerá-los. Em outras palavras: primeiro temos os padrões objetivos, e somente depois se instauram as atitudes sobre eles. Daí o realismo ser geralmente descrito como a tese de que a existência e a natureza de algo são independentes da mente – ou seja, afirma que certas coisas simplesmente existem e são o que são independentemente dos pensamentos que se tem e se pode ter sobre elas. Mas, como sublinhamos no início deste parágrafo, está claro que essa cláusula de independência precisa ser mais bem explicada, não podendo ser demasiado restritiva. Eis abaixo os passos cruciais que Tropman dá nessa direção.

De acordo com Tropman (2018, p. 1029-31), ao invés de focarmos em fatos morais, deveríamos antes atentar aos padrões normativos que os fundam. Na

⁴³ Em filosofia teórica, ambas as posições guardam fortes semelhanças com aquelas teorias que sustentam que a verdade ou a objetividade são frutos do que alguém afirmaria se estivesse em condições epistêmicas ideais. Alguns exemplos familiares aqui são: William James (1907), C. S. Pierce (1914), Hilary Putnam (1981) e Crispin Wright (1991).

verdade, o ponto crucial para a objetividade seria a *autoridade* desses padrões. Por conseguinte, a questão relevante seria saber por que a autoridade de certos padrões morais parece ser independente das atitudes que temos ou podemos ter sobre eles. Para avançar essa questão, faz-se necessário distinguir dois tipos de atitude sobre as ações morais. Com efeito, parece ser o caso de que certas atitudes se dirigem ao *estatuto moral* das ações (isto é, dirigem-se à questão sobre se as ações fazem parte da moralidade objetiva ou não), ao passo que outras são sobre as *próprias ações* (sobre se elas mesmas, em particular, são aprovadas pelo agente em questão) (TROPMAN, 2018, p. 1032). (Adiante ficará clara a razão para postular tal distinção). Há, ainda, mais duas perspectivas atitudinais a considerar, a saber: por um lado, temos as atitudes de tipo primário, constituídas pelas ações correntes; por outro lado, temos as atitudes de tipo secundário, que são as atitudes que *avaliam* as atitudes primárias (TROPMAN, 2018, p. 1033-5). Tropman (2018, p. 1039) alega que a *dependência parcial* de atitudes primárias não compromete a objetividade moral (p. ex., a bondade de uma dada ação poderia depender, em parte, de um sentimento apropriado); já a dependência estrita de ações secundárias, esta sim, compromete a objetividade moral (aqui a autoridade dos padrões morais seria constituída pelos juízos e vereditos de um avaliador, e não pela sua própria natureza autoritativa). Neste caso, sua autoridade dependeria da avaliação – e, portanto, das atitudes – de um observador, o que obviamente comprometeria a sua independência de atitudes. Tropman (2018, p. 1035) sintetiza sua proposta no seguinte esquema:

O fato moral FM, segundo o qual x é m , é objetivo apenas no caso de FM *não depender exclusivamente* de (i) qualquer crença ou atitude não cognitiva sobre x ser m , seja de um agente atual ou hipotético, ou de (ii) qualquer atitude não cognitiva sobre x , seja de um agente atual ou hipotético. (Tradução nossa; grifos originais).

Exemplificando: o fato moral de a coragem ser uma virtude será um fato objetivo se a sua existência e natureza não dependerem exclusivamente da crença ou do sentimento sobre o caráter virtuoso da coragem (sejam tais crenças e sentimentos atuais ou ideais) – isto é, o fato de a coragem ser uma virtude, se for um fato objetivo, não pode depender do que qualquer pessoa (atual ou hipotética) crê ou sente a esse respeito; mas também não pode depender de qualquer sentimento sobre a própria virtude em questão (no presente contexto, sentimentos sobre a coragem: se ela é boa, ruim, risível, neutra, desnecessária, etc.). Note-se

que temos aqui três elementos-chave e que eles são relativos às distinções feitas no parágrafo anterior, a saber: a ideia de dependência parcial ('não depender exclusivamente de'); a atitude sobre o estatuto de algo (i.e., sobre se algo é ou não um fato moral objetivo); e a atitude sobre algo em particular (i.e., sobre se eu aprovo que a coragem em especial seja uma virtude objetiva). A ideia de dependência parcial remonta à distinção entre atitudes primárias e secundárias; e as duas qualificações sobre as atitudes remontam à distinção entre ter uma atitude sobre o estatuto genérico de algo e ter uma atitude sobre algo em particular. Pois bem, o cerne desse complexo quadro conceitual está na ideia de que um padrão normativo pode ser "independente da mente" – no sentido de ser independente das atitudes recém-mencionadas – e ainda assim exibir uma dependência parcial das mesmas atitudes (com exceção das atitudes de tipo secundário). Segundo Tropman (2018, p. 1035), uma atitude será avaliadora e secundária se determinar *completamente* os fatos morais (tal como seria o caso das atitudes de um observador ideal ou de uma divindade). Todas as demais atitudes, diz a autora, são compatíveis com a condição de independência da mente e destarte com o realismo. Portanto, a questão crucial, em sua abordagem do problema, não é tanto a independência de atitudes, mas sim a proporção de dependência que é necessária e adequada para que o realismo seja uma posição objetivista distinta e plausível.

À vista do que foi dito sobre as concepções realistas de Christian Miller e Elizabeth Tropman, especialmente sobre como elas concebem a ideia de independência da mente, eis o que podemos concluir. Com base no contrafactualismo e na neutralização do relativismo conceitual que Miller associa àquela ideia, e levando-se em conta, também, a articulação que Tropman faz das limitações atitudinais que seriam adequadas a essa mesma ideia, pode-se finalmente concluir que o cerne de uma posição realista está em sua defesa de uma realidade cuja existência e natureza são independentes de atitudes específicas dirigidas a ela. Esta é, na verdade, uma concepção de realismo consideravelmente peculiar à luz da tradição. À revelia das formas clássicas de realismo filosófico (oriundas de Platão e Aristóteles), aquele tipo de realismo contemporâneo se concentra não nas realidades que existem independentemente de qualquer atividade mental *em absoluto*, mas sim na independência parcial que é minimamente necessária para que algo conte como uma realidade independente de atitudes.

Tradicionalmente, considerou-se que os “universais” (p. ex., ser humano, matéria, triângulo, número, etc.), tanto para Platão quanto para Aristóteles, dizem respeito a algo cuja natureza é completamente independente da mente humana – isto é, independente da existência *simpliciter* de mentes e de atividade mental. Tratava-se, portanto, de uma afirmação mais direta e explícita sobre o caráter *externo* daquilo que é tomado como objetivo. Atualmente, porém, tem-se tentado formular definições de realismo que preservem algo dessa independência, mas que não necessitem comprometer-se com afirmações externalistas tão peremptórias como aquelas atribuídas ao realismo platônico e aristotélico.

Pois bem, o que deveríamos dizer à vista disso? Antes de tudo, é preciso reconhecer a dificuldade – ou mesmo impossibilidade – de arbitrar sobre termos técnicos. Se o termo “realismo” foi durante muito tempo associado à independência da mente em sentido estrito, mas agora tem sido repensado como um termo que remonta aos limites das dependências de atitude, que se pode fazer a respeito? Definições teóricas em filosofia podem propor condições ideais para significar certas coisas; mas mesmo as melhores propostas não podem evitar a crítica e o uso diverso dos termos. Diante desses fatos, e levando em conta o realismo filosófico em particular, parece-nos mais perspicaz procurar por uma unidade entre as propostas consideradas, e então destacar quais são suas características essenciais. Por exemplo: será que tanto um realista platônico na matemática quanto um realista aristotélico na física poderiam concordar com as definições de realismo propostas por autores tais como Christian Miller e Elizabeth Tropman? Ao que nos parece, segundo estes a resposta seria positiva – pois tanto no platonismo quanto no aristotelismo a objetividade inclui uma limitação da ação da mente sobre o que é dito objetivo. A diferença é que a formulação mais “clássica” do realismo era metafisicamente mais direta – quer dizer, tal divergência pontual não parece compreender a unidade mais ampla dessas posições, a qual pode ser lograda pela concordância quanto às limitações atitudinais. Seja como for, a princípio não nos parece inadequado tomar as definições mais recentes como parâmetros para refletir sobre o que o realismo tem a dizer sobre a natureza da objetividade. Supondo que possamos aplacar as diferenças dessa maneira, eis como definimos, por fim, a objetividade em um modelo realista. Conforme o realismo, ao menos duas condições precisam ser satisfeitas para que algo conte como objetivo, a saber: (a) esse algo

deve existir, e (b) sua existência e natureza devem ser independentes de qualquer atitude específica sobre ele em particular.

3.4.5 A objetividade segundo o construtivismo: *tertium quid*

Apesar de o realismo estar se reestabelecendo como interpretação filosófica plausível e atrativa da objetividade, trata-se de uma opção que sofreu ampla rejeição durante o século passado. Ainda assim, o anti-realismo então predominante não implicou uma rejeição absoluta da objetividade, ou ainda, uma rejeição de toda e qualquer noção de objetividade. Não se pode negar, é claro, que em diversos momentos tal extrapolação acabou sendo imediata e peremptória – observe-se, por exemplo, a maneira como o anti-realismo de A. J. Ayers (1936) tencionou excluir a possibilidade de haver qualquer forma legítima de objetividade na ética, na estética, na política, etc. Mais ainda: não se pode negar que uma considerável parcela dos movimentos intelectuais e culturais do século XX buscou rechaçar a objetividade em favor da subjetividade, desde o deconstrucionismo e o pós-modernismo em geral (MARCUSE, 1955; DERRIDA, 1967) até certos episódios mais pontuais dentro da própria tradição de filosofia analítica (RORTY, 1991). Richard Rorty, por exemplo, ao defender uma visão de mundo “antirepresentacionalista” contra as formas comuns de objetivismo ocidental, chegou a afirmar que: “*Por contraste, os antirrepresentacionistas não veem qualquer sentido no qual a física é mais independente das nossas peculiaridades humanas do que a astrologia ou a crítica literária.*” (RORTY, 1991, p. 8, tradução nossa).⁴⁴ Não se pode negar, portanto, que o anti-realismo tenha por vezes culminado em um anti-objetivismo. Todavia, conforme dito há pouco, nem sempre as coisas se desenrolaram assim. Na verdade, houve um considerável número de teóricos que vislumbrou a possibilidade de uma terceira via entre realismo e anti-objetivismo, asseverando que o anti-realismo não precisaria implicar sempre uma recusa da objetividade. *Tertium quid*, poder-se-ia rejeitar o realismo sem, contudo, ter de negligenciar a presunção razoável de objetividade que normalmente se atribui a diversos tipos de juízos teóricos e

⁴⁴ Para Rorty, a objetividade deveria ser reduzida à “solidariedade”, isto é, àquilo que é mais conveniente para nós e nossas comunidades: “[...] aqueles que desejam reduzir a objetividade à solidariedade – chame-os de ‘pragmatistas’ – não exigem uma metafísica ou uma epistemologia. Eles veem a verdade como, na frase de William James, o que nos convém acreditar.” (RORTY, 1991, p. 22, tradução nossa).

práticos. Tal via alternativa foi concebida principalmente por certas abordagens “construtivistas”, cujos proponentes se multiplicaram desde o referido período até os dias atuais (BACHELARD, 1947; PIAGET, 1950; MORIN, 1977-2004; RAWLS, 1980; LUHMANN, 1988; PUTNAM, 1981; 1983; 1987; 1988; 1990; O’NEIL, 1989; ROSEN, 1994; KORSGAARD, 1996a; 1996b; GLASERSFELD, 2009; DRIVER, 2017).

3.4.6 Construtivismo: suas origens e diferentes acepções

“Construtivismo” é uma expressão recente – sua primeira aparição parece datar de 1927.⁴⁵ Gaston Bachelard (1947, p. 14) sinalizou o que seria a ideia fundamental por detrás da expressão quando afirmou que: “*Rien n’est donné. Tout est construit.*” (‘Nada é dado. Tudo é construído’). O uso técnico do termo, porém, estabeleceu-se somente após Jean Piaget ter começado a publicar acerca de sua epistemologia construtivista na década de 1950. Mas é preciso notar que, mesmo sendo hoje amplamente reconhecido em contextos teóricos, trata-se de um termo notadamente ambíguo. Isso porque a “construção” em questão pode, de um lado, ser essencialmente arbitrária e subjetiva, mas, de outro, ser algo racional e objetiva. Se pensarmos, por exemplo, nas tradições céticas e relativistas, para as quais o conhecimento ou não é possível em absoluto ou é sempre relativo aos contextos epistêmicos, então concluiremos que, em tais casos, o conhecimento humano é visto como produto de uma construção – seja de uma maquinação conceitual infundada (ceticismo), seja de uma criação orgânica e contextual (relativismo). Ou seja, aqui estaríamos falando de “construção” no sentido de arbitrariedade – portanto, no sentido “negativo” da subjetividade, próximo a coisas como ímpetos e paixões irracionais. Talvez tais construções arbitrárias e relativas pudessem, no final das contas, ser benéficas – como pensou Protágoras, para quem as convenções humanas tendiam a ser forjadas em vista do nosso melhor interesse (KAHN, 1981, p. 92-108; GÜLENÇ, 2016). Ou, então, poderiam ser nocivas – como supunha o sofista Cálicles, o qual via as convenções sociais como artifícios inventados pelos fracos a fim de dominar os fortes (*Gorgias* 483-84). De todo modo, mais epistemologicamente confiável parece ser o segundo tipo de construção, isto é: aquela alegadamente racional e objetiva.

⁴⁵ Veja-se o verbete “Constructivism” no *Online Etymology Dictionary*: https://www.etymonline.com/word/constructivism#etymonline_v_28719.

Talvez essa forma mais promissora de “construção” já esteja delineada nas posições *conceitualistas* que se podem encontrar na querela medieval dos universais – isto é, nas posições que admitiam a existência de universais, mas que os restringiam ao domínio mental e conceitual (COCCHIARELLA, 2007, cap. 8). Por exemplo: é sabido que Pedro Auréolo, especialmente em seus comentários ao *Libri quatuor sententiarum* de Pedro Lombardo (comentários esses que foram compilados sob o título de *Scriptum super primum sententiarum* [1316/1596]), advogou uma perspectiva abertamente conceitualista sobre a natureza dos universais (II *Sent.* 9.3; FRIEDMAN, 1999). Auréolo partia da mesma intuição metafísica dos nominalistas, a saber: a percepção de que só existem indivíduos particulares no mundo. Porém, rechaçava a conclusão nominalista de que, por existirem apenas indivíduos no mundo, os termos e conceitos universais não podem remeter a qualquer tipo de realidade, sendo meras palavras, convenções. Auréolo admitia que os universais fossem gerados pela mente humana (a partir da percepção dos objetos individuais), mas sustentava que ainda assim eles deveriam ter uma realidade intencional ou objetiva na mente (daí chamá-los de *esse apparens*).

Esse tipo de teoria se difundiu através do medievo tardio até tornar-se majoritária entre os modernos – os quais, em geral, preferiram falar de “ideias” ao invés de conceitos. Neste ínterim, talvez a primeira percepção clara e autoconsciente do profundo contraste entre conceitualismo e realismo tenha se dado nas incursões filosóficas de Giambattista Vico, conforme sugere o princípio “*verum esse ipsum factum*” (‘a verdade é o que é criado’), central para seu pensamento (VICO, 1707/2010, cap. 7). Ernst von Glasersfeld (2007, p. 92) faz a seguinte constatação sobre o papel de Vico no desenvolvimento do construtivismo:

Quando Vico disse que os seres humanos só podem conhecer o que é fruto de sua própria criação, e que Deus pode conhecer o mundo porque o criou, os seus leitores não viram, ou não quiseram ver, que tal declaração não implicava apenas uma simples restrição, mas uma mudança no conceito mesmo de conhecimento humano. Na tradição filosófica do mundo Ocidental, “conhecer” significava ter captado algo que é verdadeiro porque “objetivo”. E, nesta tradição, ser objetivo significava representar algo tal como supostamente existia em si mesmo e por si mesmo, algo que é o que é independentemente de qualquer agente epistêmico. (Tradução nossa).

Segundo essa leitura, Vico teria anunciado uma mudança exponencial na maneira de pensar o conhecimento e a objetividade: tratava-se, ao que parece, do

que hoje entendemos por *construtivismo*. Nesta perspectiva, o conhecimento humano (ou alguma área dele) se mantém objetivo, mas tal *status* não pode mais ser creditado à suposta ancoragem desse conhecimento em uma realidade independente da mente (ou das faculdades mentais, esquemas conceituais, linguagem, etc.). Ao contrário: são os princípios fundantes da cognição humana que nos permitem ajuizar as coisas objetivamente. Não há compreensão humana que tenha se originado à parte desses princípios – e assim não há discurso ou pensamento que não sejam moldados por eles. Por exemplo: a própria compreensão do que seja “independência da mente” demanda uma orientação conceitual prévia (a começar, acerca do que entendemos por ‘independência’ e ‘mente’), a qual, por sua natureza mesma, é inevitavelmente *dependente da mente humana*. Por conseguinte, quando afirmamos que certas coisas são objetivas, corretas ou verdadeiras, estamos repousando sobre tais princípios (ou sobre alguma articulação coerente deles), os quais nos permitem fazer tais distinções. Tenha-se em conta, ademais, que esse tipo de perspectiva construtivista não necessariamente nega a existência de um mundo externo à mente humana. Ainda assim, insiste que todo e qualquer contato com o mundo é necessariamente crivado pela experiência e cognição, sendo neste sentido *sempre* dependente e determinado por tais funções.

Tome-se como exemplo o conceito de *qualidade secundária* difundido por John Locke (*Essay* II. 8), especialmente quando aplicado à noção de “cor”: por não estarem nos objetos mesmos, e sim “no olho” dos observadores, as cores deveriam ser consideradas qualidades secundárias. Por exemplo: a cor preta que ora vejo na parte externa do meu *notebook* nada mais é do que um efeito causado em meu aparato visual pelas propriedades materiais de tal objeto – de modo que, se fosse outro o meu aparato visual, outras seriam as cores por mim visualizadas. Ou seja, o referido objeto me aparece como tendo a cor preta em virtude da *relação* (contingente) entre seu material e minhas faculdades, de modo que, em si mesmo, ele não pode ser dito preto ou mesmo colorido. Pois que, sendo as cores qualidades dependentes de faculdades perceptuais, na ausência de sujeitos perceptuais simplesmente não haverá cores para observar. Ou seja, se jamais tivesse existido qualquer criatura capaz de perceber cores, também jamais teria existido qualquer cor. Entretanto, ainda de acordo com Locke, o mesmo não se observa quanto às *qualidades primárias*, isto é: quanto às qualidades que os objetos possuem

independentemente da percepção humana, tais como: matéria, densidade, peso, etc.⁴⁶ De todo modo, mesmo tendo reconhecido a existência de qualidades primárias, Locke parece ter sustentado que os seres humanos não são capazes de conhecê-las tal como são em si mesmas. E essa é, pois, uma marca característica da concepção que ora estamos escrutinando: pois é patente que uma abordagem construtivista admita as mesmas limitações metafísicas das doutrinas anti-realistas.

3.4.7 As condições da objetividade no construtivismo

Conforme vimos na última subseção, “construtivismo” é um termo ambíguo, podendo remeter às ideias de “invenção” e “criação arbitrária” (ou seja, coisas que são criadas sem a orientação de qualquer diretriz objetiva), ou às ideias de “constituição interna e objetiva” e “criação não arbitrária” (isto é, coisas que são criadas ou humanamente constituídas a partir da orientação de alguma diretriz objetiva). Para visualizar melhor esse contraste, considere-se o seguinte exemplo. Russ Shafer-Landau (2003, p. 39), ao discutir o que chamou de o “desafio construtivista” ao realismo moral, sustentou que a diferença entre os construtivismos que se apegam ao segundo sentido de “construção” (recém-mencionado) e aqueles mais “subjetivistas” é que: “*Visões objetivistas, por contraste, exigem algum grau de idealização das atitudes e respostas que fixam a verdade.*” (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 39, tradução nossa). Em seguida, ressaltou que:

Para cada uma dessas teorias objetivistas, a perspectiva adequada a partir da qual a verdade moral é construída é tal que pode exigir o abandono até mesmo dos desejos mais profundos ou das crenças mais queridas. O ponto de vista escolhido pode ser literalmente inatingível por seres humanos reais, ou atingível somente após garantir-se um tipo extremo de distanciamento cognitivo e afetivo das atitudes que atualmente possuímos. (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 39, tradução nossa).

⁴⁶ Dada a retomada de diversos autores clássicos que foi promovida pela chamada Renascença, é fácil notar a influência de tais autores em doutrinas fundamentais dos filósofos modernos (WILSON, 2008, p. 01-02). Sabe-se que Locke, por exemplo, assumiu a distinção entre qualidades primárias e secundárias a partir de seu contato com Robert Boyle, o qual empregou tal distinção em sua influente obra *The Origin of Forms and Qualities* (1666). Boyle, por sua vez, como a maioria dos cientistas da época, foi profundamente influenciado pelas antigas doutrinas atomistas. Lembre-se, neste sentido, do clássico aforisma de Demócrito (DIELS, 1952, 68, B9), figura central do atomismo pré-socrático: “*Por convenção, doce, por convenção, amargo; por convenção, quente, por convenção, frio; por convenção, colorido; mas na realidade átomos e vazio*”.

Ou seja, o construtivismo de tipo objetivista se distingue por demandar que o ponto de vista construtivo adotado seja restringido de modo que as atitudes atuais deem lugar a atitudes idealizadas. Essa maneira de colocar a questão é bastante útil, pois são muitos os construtivistas que recorrem às ideias de ponto de vista construtivo e de idealização para delimitar suas posições – Shafer-Landau (2003, p. 38) menciona particularmente Firth, Rawls, Scanlon, Korsgaard e Copp. Porém, parece-nos mais adequado procurar por uma formulação mais genérica – a fim de que, em seguida, possamos especificar quais sejam as condições da objetividade em um modelo construtivista. Ademais, é importante que especifiquemos quais sejam as implicações metafísicas que esse modelo acarreta ou poderia acarretar.

Pois bem, com base no que vimos até aqui, parece plausível concluir que, em uma perspectiva construtivista, a objetividade é fundamentalmente uma questão de *reflexividade*. Enquanto um teórico realista diria que algo é objetivo em função de questões metafísicas – por exemplo, em função da sua *natureza e existência* serem independentes da mente ou de atitudes específicas –, um construtivista sustentaria que a objetividade é fruto de uma maneira de *pensar* (ou *significar*) – neste caso, uma maneira correta, objetiva. Ou seja: enquanto o teórico realista parte de preocupações metafísicas, o construtivista parece partir de preocupações epistemológicas (e semânticas). Trata-se, pois, de uma preocupação com a *correção* que as nossas afirmações herdaram ou podem herdar da nossa cognição ou racionalidade (e não propriamente dos objetos, propriedades ou fatos independentes). Tal como no realismo, aqui se supõe que tal correção está ligada à autoridade normativa. Porém, essa autoridade é intrínseca a certas maneiras de pensar – por exemplo, àquelas que surgiriam em uma situação hipotética de plena igualdade ou em condições epistêmicas ideais – e não aos objetos e fatos que normalmente estimulam o pensamento. Sendo assim, supõe-se que o próprio pensamento (ou pelo menos algum traço específico da cognição humana) tenha o poder de gerar padrões de correção autoritativos.

Poderia ser o caso de que identificamos esses padrões por meio da reflexão, tal como, por exemplo: quando reconhecemos que toda percepção de *X* não pode ser ao mesmo tempo a percepção de *Y* e então concluímos que, dadas as nossas capacidades epistêmicas, as coisas se nos apresentam como tendo várias características definidas e não contraditórias. Ou ainda: poderíamos imaginar uma

dada situação hipotética, e então tentar extrair algumas conclusões a partir dela, por exemplo: se houvesse um agente epistêmico infalível e plenamente informado acerca de todos os fatos naturais, seriam os seus juízos o critério último da verdade? Deste modo, está claro que o construtivista objetivista supõe que estamos em posição de identificar certos princípios ou regras autoritativas em nosso pensamento e/ou linguagem, isto é, princípios e regras capazes de orientar as nossas decisões sobre o que crer e o que fazer.

No nível metafísico, esses princípios ou regras poderiam ser vistos como tendências naturais das faculdades humanas, ou poderiam ser vistos como elementos normativos particularmente “rígidos” que foram logrados de nossas convenções e enculturação ao longo do tempo. O ponto aqui não é tanto buscar por uma fundação metafísica robusta para tais pressupostos, mas sim perceber que se trata de algo que, em certo sentido, não podemos simplesmente inventar, como que a nosso bel-prazer. Conforme disse Philippa Foot (1978, p. 116) em certa ocasião: uma pessoa sozinha não pode decidir o que significa algo ser ofensivo, ainda que tenha suas posições pessoais sobre o assunto. Eu não posso simplesmente inventar os princípios do pensamento humano. E mesmo que quisesse, estaria sempre limitado pelas minhas próprias faculdades. Com efeito, talvez tudo o que esse tipo de abordagem necessite em termos de fundamentação metafísica seja uma teoria consistente dos conceitos e suas propriedades semânticas, apta a esclarecer coisas como: o funcionamento do pensamento proposicional; a normatividade atribuída a alguns desses pensamentos; suas condições de verdade e falsidade; sua relação com a linguagem natural; e assim por diante. De fato, há teóricos considerados construtivistas, tais como Thomas Scanlon (1982) e Ronald Dworkin (1996), que insistem na desnecessidade de perscrutar quaisquer questões metafísicas para além do domínio mesmo da racionalidade e sua normatividade. Questões desse tipo seriam inadequadamente “externas” ao domínio próprio da racionalidade, portanto, ao domínio mesmo segundo o qual se pode julgar qualquer coisa como verdadeira ou correta. Hilary Putnam (2004) sustentou visão similar ao defender uma “ética sem ontologia” – e, mais precisamente, uma “objetividade sem objetos”.

Pois bem, vimos até aqui que o construtivismo objetivista se estrutura em torno de ideias tais quais: normatividade, reflexividade e atenuação da metafísica. Mas ainda não estão claras quais seriam suas condições básicas para a

objetividade. Com efeito, em um modelo construtivista, o que exatamente faz com que algo seja objetivo? Como, em tal modelo, poderíamos descrever a propriedade da objetividade? Pois bem, eis o que propomos como resposta: em uma concepção construtivista, algo será objetivo se (I) for pensado ou significado, e se (II) for pensado ou significado de acordo com um padrão normativo parcialmente não arbitrário – em que (II') algo é parcialmente não arbitrário se é constitutivo de uma região do pensamento ou discurso. Por exemplo: o princípio lógico que chamamos de “princípio de identidade”, o qual afirma que uma coisa deve ser idêntica a si mesma, pode ser visto como um padrão parcialmente não arbitrário na medida em que é constitutivo da racionalidade humana – pois se trata de um de seus princípios não anuláveis. O mesmo se segue para a ideia de “inferência lógica”: uma vez que não há pensamento sem inferência, dado ser impossível pensar qualquer coisa sem empregar relações inferenciais entre sentenças, termos, etc., então ela pode ser dita constitutiva do pensamento humano – podendo ser vista, ademais, como parcialmente não arbitrária. Tenha-se em mente que o diferencial do construtivismo é sua insistência na *autonomia* do pensamento e do discurso diante de objetos, propriedades e fatos externos (de modo que, se for lícito falar em termos de tais conceitos metafísicos, isso deverá ser feito desde um ponto de vista deflacionário e fundamentalmente normativo). O que importa para o construtivismo objetivista é, em suma, que sejamos capazes de identificar os padrões normativos que são parcialmente não arbitrários, porquanto constitutivos de alguma área fundamental do pensamento ou da linguagem.

3.5 Objetividade mínima

Convém retomar brevemente os principais movimentos teóricos feitos ao longo do presente capítulo. Inicialmente postulamos a desejabilidade de conceber uma definição mínima do conceito de objetividade. Em seguida, afirmamos que uma primeira aproximação desse conceito pode ser obtida pela percepção de seu caráter “propriário” – isto é, constatando-se que a referência do conceito de objetividade é certa propriedade. Qualificamos essa constatação afirmando que a propriedade da objetividade tem, ao menos, duas dimensões distintas (porém inter-relacionadas), quais sejam: uma metafísica e outra epistemológica. Notamos que tais dimensões supõem a presença de “veículos” próprios para a objetividade, por exemplo, fatos,

crenças, juízos etc., que são as coisas consideradas objetivas. Em seguida, procuramos especificar essas constatações refletindo sobre o que chamamos de “evidências fenomenológicas” relativas ao conceito de objetividade – em resumo, as pressuposições e fatos comuns que substanciam a nossa relação com a propriedade da objetividade. Destacamos três dessas evidências, a saber: o contraste entre o objetivo e o subjetivo; o valor que costumamos atribuir à objetividade; e as atitudes que tendemos a associar a ela. Finalmente, refletimos sobre quais seriam as concepções de objetividade presentes nas correntes filosóficas objetivistas mais influentes da tradição analítica – as quais, a nosso ver, são aquelas chamadas de realistas e construtivistas (objetivas). Observamos que enquanto as teorias realistas tradicionais dão primazia às questões metafísicas na articulação da objetividade, as teorias construtivistas objetivistas tomam as questões epistemológicas como elementares. Na perspectiva do realismo, a objetividade é uma questão de “existência independente da mente”; ao passo que, para o construtivismo objetivo, trata-se da busca por uma orientação normativa que seja intrinsecamente constitutiva e autoritativa sobre o pensamento e discurso.

Do acima exposto deve ficar clara a nossa busca por características gerais da objetividade. As nossas incursões tanto nas questões sobre a propriedade da objetividade em geral quanto nas concepções que procuram fornecer uma interpretação substantiva dessa propriedade tinham por propósito fundamental, pois, a obtenção de uma visão panorâmica do conceito de objetividade. Daí termos procurado trazer à tona certo conjunto de pressuposições a respeito deste bem como suas interpretações mais influentes ao menos na literatura da filosofia analítica (que são o realismo e o construtivismo objetivo). Pois bem, uma vez que já estamos em posse de consideráveis informações acerca do conceito de objetividade, podemos finalmente avançar a nossa investigação de suas condições deficionais mínimas.

3.5.1 Articulação e proposta da definição mínima

Antes de tudo, tenha-se em mente que a nossa concepção de definição mínima está voltada para a compreensão do *conceito* que a palavra “objetividade” expressa. Desse modo, não se trata de algo a ser aplicado indiscriminadamente a

qualquer juízo, crença, fato etc. que se nos ocorra. Não se trata, pois, de uma concepção que possa ser “testada” por tais expedientes. Seu sucesso ou falha deve ser mensurado pela sua capacidade de fornecer um entendimento elementar do que seja “objetividade”, de sorte que estabeleça um horizonte minimamente comum para o pensamento objetivista em geral. Como já declaramos várias vezes no presente estudo, supomos que as discussões substantivas sobre a objetividade não estarão adequadamente abordadas enquanto não soubermos – *ainda que minimamente* – se as nossas alegações objetivistas convergem ou não sobre uma mesma matéria. Ou seja, antes de tudo precisamos saber se estamos falando da mesma coisa. É a esta necessidade que uma definição mínima atenta. Por conseguinte, não é adequado perguntar se ela explica o porquê, por exemplo, de considerarmos esta ou aquela crença particular como objetiva (pense-se nas mais variadas crenças particulares sobre questões morais, políticas, econômicas, religiosas, etc.). Em nossa visão, essas são questões posteriores. Interessa-nos, antes, compreender qual sejam as suposições mínimas que podemos fazer sobre a objetividade.

Feitas as devidas ressalvas sobre o critério de sucesso da objetividade em acepção mínima, eis abaixo como articulamos a nossa proposta definicional:

- (i) O conceito objetividade é tal que necessariamente expressa uma propriedade primariamente epistemológica, cujos veículos primários são itens igualmente epistemológicos (como juízos e crenças), mas cujos veículos secundários são itens metafísicos (como fatos e propriedades) – não restando especificado, neste nível, qual seja a natureza última de tais itens;
- (ii) A propriedade epistemológica em questão possui um caráter normativo, cuja função é determinar o que conta como autoridade normativa legítima – particularmente, especificando que apenas o que não é julgado conforme padrões exclusivamente pessoais possui autoridade normativa legítima (razão pela qual um juízo parcialmente pessoal poderia ser objetivo);
- (iii) Por fim, a autoridade legítima está circunscrita no horizonte de interesses cognitivos determinados, com base nos quais se especifica o campo próprio sobre o qual ela incide.

Esses três pontos podem ser sintetizados da seguinte maneira: *Algo será objetivo se, e somente se, for julgado de acordo com padrões normativos cuja autoridade não deriva de atitudes exclusivamente pessoais e cujo campo próprio é delimitado por interesses cognitivos determinados.* (A premissa do ‘interesse cognitivo’ será mais bem explicada na próxima subseção).

Em suma, configura-se aí o mínimo comum pressuposto por qualquer afirmação objetivista. Trata-se de um conceito que remonta a uma determinação normativa, com vistas a condicionar um tipo específico de contato com conteúdos. Tal condicionamento é orientado pelo que chamamos de “autoridade normativa legítima”: isto é, aquela autoridade que é obtida quando o critério normativo em questão não é fruto de atitudes exclusivamente pessoais. Por “atitudes pessoais” se entendam aqui quaisquer atitudes cuja autoridade normativa é fundada apenas no fato mesmo de a atitude existir em um dado momento e lugar. Ou seja, tenha-se em vista aqui um tipo de atitude estritamente particular, porquanto tomada de maneira totalmente isolada de quaisquer outras suposições objetivistas (como a existência de uma realidade independente da mente ou de princípios epistemológicos intrinsecamente autoritativos). Com efeito: o mínimo que o conceito de objetividade pressupõe é uma qualificação quanto aos padrões normativos utilizados para julgar as coisas. Aqui, a ideia básica é que esses padrões não podem ser constituídos unicamente por atitudes arbitrárias, isto é, atitudes cuja autoridade normativa deriva tão somente de sua existência ou posse por parte de um agente. Quer dizer: a autoridade normativa *legítima* que cabe aos padrões normativos objetivos é tal que exclui fontes de autoridade normativa não legítima, como é centralmente o caso daquelas atitudes “estritamente particulares”, exclusivamente pessoais.

3.5.2 As dimensões da objetividade e o desafio da trivialidade

Temos trabalhado com a tese de que a propriedade da objetividade supõe ou implica ao menos duas dimensões teóricas distintas. De um lado, há a dimensão metafísica, que diz respeito ao modo de existência das coisas; de outro, há a dimensão epistemológica, a qual abrange o modo de pensamento ou significação das coisas. Pois bem, em face de tudo o que foi discutido até aqui, não parece haver razão para negar que a propriedade da objetividade realmente inclua tais dimensões (ou ainda, que ela realmente inclua *ao menos* essas dimensões). Se este é o caso, então nos resta apenas ponderar sobre como tais dimensões se relacionam entre si – particularmente, sobre se alguma delas deve ser considerada anterior ou prioritária em relação à outra. Isso porque, à vista de uma abordagem minimalista da objetividade (tal como a nossa), poder-se-ia pensar que as dimensões aí envolvidas possuem ou deveriam possuir o mesmo peso; pois essa poderia ser a única maneira

de assegurar a neutralidade que (conforme alegamos diversas vezes) é devida a uma abordagem minimalista. Ou seja, se uma das dimensões da propriedade da objetividade for prioritária, então isso poderá contar como uma faceta substantiva e não neutra da concepção em questão, já que uma perspectiva em particular estaria sendo privilegiada e que isso facilmente geraria implicações para debates mais pontuais. (Por exemplo: se a dimensão epistemológica da objetividade fosse prioritária, então a concepção resultante poderia ser de cunho anti-realista (já que essas se caracterizam por negar a existência independente da mente, pondo em seu lugar algum princípio epistemológico ou semântico); ao passo que, se fosse metafísica, poderíamos estar afirmando uma instância de realismo – pois a ênfase na existência objetiva geralmente conduz ao realismo metafísico ou semântico). Porém, a nossa defesa aqui é de que esse aparente *desideratum* – segundo o qual as dimensões da objetividade deveriam gozar da mesma prioridade – acaba esbarrando em certos limites que emergem da própria natureza da objetividade, posto que sua definição mínima seja articulada em termos *primariamente* epistemológicos. Isto é, acreditamos que, ao menos em uma perspectiva mínima, a natureza fundamental da objetividade se revela epistemológica, o que conseqüentemente nos impede de dizer que todas as dimensões da objetividade possuem a mesma prioridade ou primariedade. Tampouco habilita uma visão primariamente metafísica da objetividade mínima. Tal posição, no entanto, não é gratuita: há profundas razões para pensar assim. Na verdade, mostraremos a seguir que a única maneira de dar sentido às nossas alegações de objetividade é reconduzindo-as até o seu núcleo epistemológico, que é o domínio em que realmente se entende por que atribuímos objetividade às coisas.

De vez que a nossa tese é que há, de fato, uma dimensão primária na objetividade mínima, exclua-se desde já a possibilidade de uma concepção mista em que ambos os domínios, metafísico e epistemológico, desempenham os mesmos papéis fundacionais. Na verdade, é difícil conceber como uma propriedade poderia ser estritamente dual em todos os sentidos relevantes. É possível conceber funções assim; porém, no que toca a propriedades, o mesmo não parece ocorrer. Assim, consideremos que é razoável admitir uma dimensão primária a uma propriedade. Neste caso, o nosso alvo passa ser a dimensão metafísica da objetividade – isto é, a

possibilidade de ela ser primária. O nosso foco será, com efeito, a inadequação de tomar a dimensão metafísica da objetividade como primária. Perscrutemo-lo abaixo.

É verdade que, a princípio, não há nada de incoerente no discurso sobre “fatos objetivos”, “propriedades objetivas” e semelhantes (isto é, sobre itens objetivos metafísicos). Porém, um olhar mais atento ao conceito de objetividade revela que tais usos metafísicos, se tornados fundamentais, acabam obscurecendo o sentido mesmo de falar em objetividade, de atribuir objetividade a algo. Na verdade, esse tipo de perspectiva metafísica está sujeita ao chamado “problema da trivialidade”, a saber: o problema de a objetividade se tornar um conceito trivial, teoricamente irrelevante ou não informativo (DUNAWAY, 2018; ROSEN, 1994). E por que isso aconteceria? Aqui o raciocínio se dá como segue: se a objetividade for tomada em um sentido fundamentalmente metafísico, então ela dirá respeito ao modo de existência das coisas; neste caso, ser “objetivo” será o mesmo que “existir objetivamente”; contudo, é difícil distinguir entre a “mera existência” e a “existência objetiva”, pois, em um sentido, tudo o que existe também existe objetivamente; e, sendo esse o caso, torna-se difícil distinguir entre “fato” e “fato objetivo”. Ou seja, se o que determina a objetividade é o modo de existência, e se a existência objetiva não é claramente distinguível da existência em geral, resta concluir que as atribuições de objetividade não acrescentam nada às atribuições de existência. Em sendo esse o caso, dizer que algo é “objetivo” poderia ser o mesmo que dizer que algo “existe” ou é tomado como existente. A objetividade seria, então, algo trivial. Tal trivialidade, por sua vez, obscureceria as nossas distinções normativas: pois que, se tudo o que é afirmado é também objetivo, então o juízo, por exemplo, de que “Estuprar é correto” seria objetivo porquanto existente (e este resultado seria estranho para nós que julgamos o estupro objetivamente errado). Mas intuitivamente sabemos que existem distinções normativas que explicam o sentido relevante da objetividade – no caso do exemplo do estupro, o juízo em questão não está sendo visto como objetivo no sentido relevante (que é o sentido da normatividade moral). Mais ainda: a própria diferença entre “objetivo” e “subjetivo” perderia o sentido, pois toda atribuição de subjetividade é, a princípio, também atribuição de existência. Por exemplo: a minha dor tem algo de absolutamente subjetivo; mas, se digo que é um fato que ela existe, posso dizer que se trata de um fato objetivo. Veja-se que, se eu realmente estiver com dor, e se porventura alguém duvidar disso, *então* fará

completo sentido ressaltar a objetividade do fato da minha dor. Mas essa objetividade metafísica só se tornou relevante graças a um contexto epistemológico: com efeito, é porque eu posso estar mentindo ou em confusão que a objetividade daquele fato importa. Na ausência disso toda atribuição (metafísica) de objetividade se tornaria trivial. É, portanto, necessário que haja um contexto epistemológico para que as atribuições de objetividade ganhem sentido e relevância.

É verdade que os interesses cognitivos são muitos. Além disso, não se pode negar que, em grande medida, eles dependem das nossas convenções sociais e linguísticas. De todo modo, não é difícil identificar casos típicos de tais interesses. Por exemplo: um observador de aves normalmente se interessa por aves (pelo seu comportamento, características físicas, etc.); um arqueólogo normalmente se interessa pelas culturas antigas; um físico teórico normalmente se interessa pelas leis da física; e assim por diante. Daí podermos dizer que as opiniões, crenças, juízos, teorias etc. nessas áreas são passíveis de objetividade. Não fosse o interesse cognitivo que certas pessoas têm nelas, bem como a possibilidades de tais interesses gerarem erros e falhas, não faria sentido pensar sua objetividade. E aqui fica claro que, além de dependerem das convenções linguísticas e sociais, os interesses cognitivos dependem, também, de certas tendências da natureza humana. Particularmente, eles dependem da nossa falibilidade epistêmica – nossa capacidade de cometer erros, fazer confusões, etc. Como dissemos mais cedo, um dos pressupostos comuns que tornam a objetividade inteligível para nós é o contraste entre ela e a subjetividade no sentido negativo – justamente o sentido que associa essa última ao erro, à confusão, à obscuridade, etc. É porque há certas discrepâncias entre os juízos e a realidade que as atribuições de objetividade se tornam possíveis. Se jamais tivesse havido semelhante “crise epistemológica” na existência humana, também jamais teria havido qualquer discurso objetivista.

Em suma, são os interesses cognitivos e as limitações epistêmicas que dão sentido às afirmações de objetividade. E aqui não podemos negar a necessidade de haver um contexto *determinado* para que haja também uma apreensão conceitual da objetividade. De todo modo, isso não precisa implicar um compromisso substantivo com respeito à *natureza última* da propriedade da objetividade. Em particular, a suspeita aqui poderia ser de um endosso indevido de uma metafísica anti-realista. Pois que, em face da nossa afirmação de que a objetividade só faz sentido em certo

contexto epistêmico (determinado), poder-se-ia alegar que isso conduz a um anti-realismo sobre a natureza da objetividade. Quer dizer: havendo uma relação necessária entre a apreensão da objetividade e os contextos epistemológicos correlatos, então poderia ser o caso de a objetividade não ter qualquer natureza última para além das características cognitivas e sociais dos seres humanos (que estabelecem os referidos contextos). Em suma: poderia ser o caso de que, no fundo, o caráter primariamente epistemológico da objetividade implicasse necessariamente uma metafísica anti-realista quanto à sua natureza última. Mas ocorre que no presente caso essa possibilidade não pode ser mais do que mera possibilidade. Inferir dela uma concepção metafísica fechada e determinada, a qual nós desavisadamente estaríamos empregando aqui, é movimento apressado. Em particular, a inferência é apressada por ignorar que uma dependência circunstancial não precisa implicar uma dependência essencial. Dito de modo mais específico: a dependência que a objetividade tem dos interesses e contextos epistêmicos não precisa implicar uma dependência essencial desses elementos epistemológicos. Pois, o fato de a objetividade necessitar de certo contexto para ser reconhecida não precisa implicar que a propriedade mesma da objetividade seja *inteiramente* (essencialmente) construída por tal contexto. Note-se, porém, que não estamos negando a *possibilidade* de a propriedade da objetividade ser, em última análise, uma mera construção humana. Da perspectiva de uma concepção minimalista nada disso precisa ser afirmado ou negado. Da mesma maneira como é igualmente possível que a objetividade seja, por exemplo, algo como uma ideia divina na mente Deus – cujo reconhecimento, aliás, poderia depender ainda da existência de um contexto epistêmico apropriado. O exemplo da construção humana nos remete ao anti-realismo, ao passo que o exemplo da ideia divina nos remete ao realismo: e assim fica clara a possibilidade de explicar a natureza última da objetividade de modos os mais diversos. Perceba-se, com efeito, que tais possibilidades são independentes da concepção mínima de objetividade que estamos advogando aqui.

Na verdade, uma concepção mínima não precisa e nem deve resolver tais questões mais fundamentais. Esse tipo de concepção busca, antes, certificar-se de que realistas e anti-realistas estão falando da mesma coisa quando usam o conceito de objetividade. Para tanto, busca explicitar quais são as condições conceituais mínimas demandadas pelas afirmações objetivistas que ambos os grupos fazem.

Nesse processo, parece-nos que ela inevitavelmente acaba descobrindo que qualquer alegação de “objetividade” depende fundamentalmente de elementos epistêmicos para poder fazer sentido. Pois que, sem as exigências postas por tais elementos, o discurso mesmo sobre a objetividade cairia na trivialidade: não acrescentaria nada às afirmações meramente significativas e convencionais de uma dada linguagem natural. Pior ainda: tornaria trivial ou no mínimo obscura a própria distinção entre subjetividade e objetividade, pois qualquer afirmação subjetiva poderia ser indiscriminadamente tomada como objetiva. Assim, em uma perspectiva minimalista, acaba-se percebendo a primariedade das considerações epistemológicas que o conceito de objetividade supõe. Isso, porém, não nos leva necessariamente ao um resultado anti-realista. Pois não se afirma, em momento algum, que a *natureza última* da propriedade da objetividade é determinada pela sua dimensão epistemológica. Dizer que o *conceito* de objetividade é primariamente epistemológico (e contextualmente situado) não é o mesmo que dizer que a *propriedade* que o conceito expressa é *ultimamente* construída pelas atitudes epistêmicas dos sujeitos.

Além disso, tampouco se afirma algo que impossibilite o realismo. Veja-se que, em primeiro lugar, o fato de o conceito de objetividade dizer respeito primariamente a uma função epistemológica, não quer dizer que a natureza última da propriedade da objetividade (ou da realidade objetiva) seja redutível à existência do ajuizamento humano. Mesmo que não houvesse nenhum sujeito epistêmico para utilizar o conceito de objetividade em seus juízos, sua propriedade correspondente ainda assim poderia existir e ser primariamente epistemológica (por exemplo, dada certa concepção realista do universo, em que a propriedade da objetividade permanece como uma potencialidade não atualizada). É claro que essa possibilidade abstrata está distante das nossas preocupações teóricas comuns. Porém, é apropriada para elucidar a ausência de necessidade lógica da relação entre a natureza epistemológica da objetividade e o anti-realismo, bem como a ausência de impossibilidade lógica da relação entre tal natureza epistemológica e o realismo. Da mesma maneira, em segundo lugar, a dependência de interesses cognitivos e disposições epistêmicas tampouco torna a natureza última da objetividade uma construção contextual e epistêmica, isto é, uma entidade sobre a qual se aplica necessariamente o anti-realismo. Novamente: nada impede que a

propriedade da objetividade exista realisticamente ao mesmo tempo em que dependa de certo contexto para ser conceitualmente apreendida. Afirmar a necessidade do contexto não é o mesmo que afirmar a criação contextual absoluta. Poderia ser o caso de haver a propriedade da objetividade, de ela ser primariamente epistemológica e de não ser possível apreendê-la por falta de um contexto apropriado.

Em resumo: o conceito de objetividade expressa uma propriedade que, apesar de supor um domínio metafísico, é epistemologicamente orientada. O desafio da trivialidade fornece evidência de que tal é o caso: pois, caso a objetividade fosse primariamente metafísica e existencial, perder-se-ia o sentido em que algo é dito objetivo (pois toda afirmação redundaria em objetividade). No limite, perder-se-ia o sentido da própria distinção entre objetividade e subjetividade. Assim, é preciso perguntar o que torna a objetividade uma noção não trivial, ou ainda, o que faz com que as nossas atribuições de objetividade tenham sentido. Ora, a própria situação epistêmica dos seres humanos explica isso. Com efeito, são os nossos interesses cognitivos e limitações epistêmicas que explicam por que faz sentido julgar algo como objetivo (em contraste com o subjetivo). Resta claro, então, que embora a objetividade realmente incida sobre itens metafísicos ela só faz sentido desde uma perspectiva epistemológica. Essa perspectiva envolveajuizamento objetivo, bem como os interesses cognitivos e as limitações epistêmicas das pessoas. Mas aqui se está determinando apenas da definição mínima do conceito de objetividade, e não a natureza última da propriedade que o conceito exprime. Concluir pelo caráter primariamente epistemológico da objetividade não implica nem assumir o anti-realismo e nem negar o realismo. Uma concepção mínima de objetividade não se ocupa disso. Antes, ela se propõe a trazer à tona as condições conceituais mínimas que permitem que tanto realistas quanto anti-realistas possam falar da mesma coisa, a saber: de *objetividade*. Note-se, ademais, que esse mínimo comum é apenas uma etapa do processo: não estamos afirmando que a discussão deva parar por aqui. Na verdade, acreditamos que ela deve continuar, adentrando então nas especificações substantivas mencionadas mais cedo. Mas sustentamos que isso jamais poderá ser feito de maneira adequada sem a posse de um entendimento prévio do que se quer dizer minimamente com o conceito de objetividade.

3.5.3 Objetividade: sua imagem mais ampla

Conforme vimos na subseção anterior, a objetividade se constitui como uma propriedade primariamente epistemológica. É preciso que haja um contexto de interesses cognitivos para que as nossas alegações de objetividade façam sentido. Daí o teor dessas alegações, isto é, sua orientação epistemológica (mediante crenças, juízos, proposições, normatividade, etc.), ser o aspecto realmente primário da objetividade. Thomas Nagel indicou isso muito bem ao dizer que “*A objetividade é um método de compreensão.*” (NAGEL, 1980, p. 77, tradução nossa). E aqui temos a oportunidade para destacar a imagem final de objetividade que a nossa discussão implica. Pois que, apesar de termos falado sobre tal conceito em termos de “propriedades” (isto é, em termos de características que as coisas têm), a imagem final que devemos manter a seu respeito é semelhante àquela que Nagel nos apresenta: “objetividade” é, desde seu sentido primário, uma questão de estrutura. Na verdade, também havíamos falado da objetividade em termos de “autoridade normativa legítima”. Contudo, mais uma vez essa não é a imagem mais ampla com que devemos ficar. O conceito de “verdade”, por exemplo, poderia igualmente ser entendido em termos de “autoridade legítima”. Porém, verdade e objetividade nem sempre são equivalentes;⁴⁷ e, assim, por aplicar-se a coisas distintas a autoridade normativa tampouco poderia ser “emblemática” para a objetividade. Parece que a autoridade legítima é, portanto, apenas uma parte do espectro total da objetividade. A nosso ver, o que é realmente elucidativo do caráter da objetividade é, novamente, a maneira específica como esse pressuposto condiciona a nossa relação com as coisas. Trata-se do meio pelo qual se nos torna possível concebê-las *objetivamente* – o que parece uma parte vital da experiência e cognição humanas. Assim como é difícil imaginar uma experiência legitimamente humana sem a presença de alguma subjetividade irreduzível, também é difícil conceber uma experiência legitimamente humana sem a presença de alguma objetividade irreduzível. O humano implica o sentir em um nível muito profundo; no entanto, sem uma estrutura objetiva de apreensão das coisas, as características

⁴⁷ Apesar da estrita proximidade entre objetividade e verdade, parece-nos mais adequado mantê-las separadas conceitualmente – já que, presumivelmente, alguém poderia alegar a existência de verdades subjetivas (portanto, centralmente alheias à objetividade) ou de crenças objetivas meramente justificadas, mas não verdadeiras (caso em que teríamos apenas a presença da objetividade).

humanas jamais seriam compreendidas: a começar pela proposição mesma que diz que “o humano implica sentir em um nível muito profundo”.

Considerações finais

Este estudo procurou responder à questão sobre o que é a objetividade investigando sua estrutura lógica e definição mínima. Optamos pela metodologia e literatura da tradição de filosofia analítica. Em virtude dessa escolha, delineamos a nossa investigação em termos de uma análise conceitual. Essa análise seguiu os dois enfoques recém-mencionados: de um lado, ocupamo-nos da “estrutura lógica” do conceito de objetividade, entendendo por isso certo conjunto de conceitos cuja compreensão parece cooperar para uma visão mais abrangente do conceito de objetividade (o conjunto em questão incluiu os conceitos de objeto, existência, realidade, sujeito, percepção e mente); de outro lado, procuramos articular uma discussão sobre as principais características da ideia mesma de objetividade e sobre quais poderiam ser as suas condições definicionais mínimas.

O propósito básico da nossa análise estrutural foi o de fornecer uma imagem abrangente e inteligível do conceito de objetividade. Consideramos que uma parte central dessa abrangência e inteligibilidade é dada pelo reconhecimento da relação dialética que há entre sujeito e objeto – em que há tanto uma oposição radical quanto uma interdependência mútua entre ambos. De fato, a investigação de cada elemento estrutural selecionado se mesclou à questão da “dialética sujeito-objeto”. A partir dessa interposição de temas delineamos a conclusão de que há tanto uma estrutura conceitual que ampara a nossa compreensão da objetividade quanto uma relação estruturante (marcadamente dialética) da qual participam a maioria dos (e, em certo sentido, todos os) elementos estruturais considerados. Em verdade, notamos que a compreensão da referida relação dialética é uma extensão natural da compreensão da estrutura lógico-conceitual da objetividade. Nesse sentido, não vislumbramos possibilidade de solucionar as tensões dialéticas consideradas. Na verdade, afirmamos que a natureza dialética daqueles conceitos pode ser um reflexo da natureza da própria filosofia, a qual luta para reconciliar o dado com o refletido e assim lograr alguma unidade, mas sempre se vê imersa em novas tensões dialéticas. Toda unidade que a investigação filosófica atinge se revela provisória. Ora, se este é o caso, não surpreende que haja uma constante tensão entre sujeito e objeto/subjetividade e objetividade. Ambas as coisas se excluem; mas ambas as coisas se pressupõem mutuamente de maneiras não triviais.

Ainda, sustentamos que esse resultado dramático pode ter uma consequência interessante, em particular, para a filosofia prática: pois que, se a subjetividade tem algo de irreduzível e cuja existência mesma é o que nos permite falar em objetividade, então pode ser o caso de que a filosofia prática, especialmente o pensamento e o discurso morais, tenham razões para preservar o domínio próprio da subjetividade. Conforme argumentamos, a objetividade tem valor na medida em que nos coloca em contato com a dimensão objetiva da realidade – ou ainda, ao menos na medida em que fornece uma via consistente para conceber esse contato. Mas ocorre que nem toda realidade precisa ser objetiva. Daí ser lícito inferir, também, que compete à subjetividade nos dar acesso à realidade subjetiva. E, se há valor cognitivo na objetividade, pode ser que também haja na subjetividade. Ora, a experiência comum parece testemunhar isso. Pois, conforme argumentamos repetidas vezes, uma experiência *absolutamente* objetiva pareceria desarrazoada para seres humanos (ou ao menos é isso que pensaríamos no contexto do senso comum). Se isso é assim, então pode haver sentido em cultivar a dimensão subjetiva da nossa realidade enquanto seres humanos. Pois bem, o presente estudo sustentou que se pode fazer isso no contexto das teorias analíticas sobre o pensamento e o discurso morais, redirecionando-as às teorias “híbridas” que têm surgido na literatura especializada – teorias essas cujo mote é justamente o de combinar os aspectos cognitivos e não cognitivos da moralidade. Entendemos que tais teorias seriam mais aptas a fazer justiça à natureza dialética do conceito de objetividade.

Por fim, em nossa análise definicional nos focamos mais detidamente no conceito de objetividade – naturalmente, em sua definição. Particularmente, a nossa proposta principal foi tentar formular uma definição mínima do referido conceito. Para tanto, consideramos uma série de questões gerais sobre ele. Afirmamos que sua referência pode ser compreendida em termos de “propriedades”. Assim, defendemos que a objetividade pode ser vista como uma propriedade. A pergunta sobre “de que exatamente ela é uma propriedade” nos levou à dimensão dual de seu conceito: pois temos evidência, tanto no pensar ordinário quanto na literatura especializada, de que a propriedade da objetividade pode ser dita tanto de itens metafísicos (p. ex., fatos, propriedades) quanto de itens epistemológicos (p. ex., juízos, crenças). Porém, em nossa proposta minimalista, sustentamos que a

dimensão primária da objetividade é a epistemológica. Ela de fato supõe ou implica questões metafísicas. Porém, estas não são o que a distingue. Ao contrário: o que distingue o conceito de objetividade é a existência de um contexto de interesses e capacidades cognitivas. Percebendo-se isso, logra-se, por conseguinte, superar o problema da trivialidade da objetividade: já que, fosse a objetividade pensada primariamente em termos metafísicos, por exemplo, sobre o que existe ou é um fato, então qualquer coisa declarada significativamente ou dita existente poderia ser objetiva. E assim a objetividade perderia a sua relevância intelectual, já que, sendo a objetividade mera existência ou suposição dita, coisas subjetivas (se dotadas de existência ou se supostas) seriam igualmente ditas objetivas. Há, é claro, um sentido em que isso é correto. Porém, só podemos justificar esse sentido se estamos em posse de um entendimento primariamente epistemológico da objetividade. Pois é esse entendimento que explica o porquê de procurarmos fazer (ou não fazer) juízos objetivos sobre as coisas. Sem um interesse cognitivo em uma dada área de possibilidade ou existência, e sem a possibilidade de erro, confusão, obscuridade, etc., simplesmente não faria sentido falar, por exemplo, em “fatos objetivos”. Essa conclusão em favor da primariedade epistemológica da objetividade não precisa implicar, contudo, o rechaço do realismo ou o endosso do anti-realismo sobre a natureza última da objetividade. Até onde podemos ver, a nossa conclusão primariamente epistemológica é compatível tanto com o realismo quanto com o anti-realismo sobre a natureza última da objetividade.

O propósito da nossa definição mínima não foi, com efeito, o de tentar arbitrar sobre questões substantivas. Tencionamos apenas formular o que seria o mínimo comum entre as teorias objetivistas conhecidas (ao menos da tradição analítica) – particularmente, as teorias realistas e construtivistas objetivistas. Ao que parece, uma concepção minimalista que facilmente excluísse tais doutrinas notórias dificilmente poderia ser considerada mínima. E também assim uma que facilmente endossasse alguma delas: passando então de concepção mínima para concepção substantiva. Cabe, pois, a uma concepção mínima manter-se o mais neutra possível. E isso não por resignação ou covardia intelectual, mas pelo bem da própria compreensão do assunto – o qual precisa estar ao menos minimamente bem-delimitado. Em vista desse fim, o presente estudo apelou à ideia de que o mínimo comum da objetividade diz respeito à atribuição de autoridade normativa legítima.

Sustentamos que esse tipo de autoridade é logrado por padrões normativos cuja autoridade não deriva de atitudes exclusivamente pessoais. Com efeito, esta parece ser a ideia mais elementar por detrás de toda e qualquer suposição objetivista, a saber: que há algo dotado de autoridade normativa sobre nós (que nos diz no que crer ou o que fazer), e que esse algo é, tanto quanto se pode ver, relativamente autônomo diante das nossas atitudes pessoais, particulares e imediatas. Saber se é, por exemplo, o realismo ou construtivismo objetivista que melhor explicam a natureza última dessa característica se mostra algo secundário aqui. Em uma concepção mínima, importa especificar o mínimo comum. Cremos, enfim, que a concepção articulada no último capítulo logrou fazer isso.

Referências

ABELARDO, Pedro. **Dialectica**. Edited by L. M. de Rijk. Assen: van Gorcum, 1956.

AGAZZI, Evandro. **Scientific Objectivity and its Contexts**. Dordrecht: Springer, 2014.

ALLISON, Henry Edward. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. Ed. rev. expand. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALSTON, William Payne. Particulars: bare and qualified. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 15, n. 2, 1954, p. 253-8.

ALSTON, William Payne. **A Realist Conception of Truth**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

AQUINO, Tomás de. **On Being and Essence** [1252-6]. Translated by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.

ARISTÓTELES. **The Complete Works of Aristotle**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 v.

ARMSTRONG, David Malet. **A Theory of Universals**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

ARMSTRONG, David Malet. **Universals: an opinionated introduction**. Boulder, CO: Westview, 1989.

ARMSTRONG, David Malet. **A World of States of Affairs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ARMSTRONG, David Malet. Four Disputes About Properties. **Synthese**, v. 144, 2005, p. 309-20.

AURÉOLO, Pedro. **Scriptum super primum sententiarum**. Edited by E. M. Buytaert. New York: Saint Bonaventure, 1952-6. 2 v.

AVICENNA. **Metaphysica V, 1. S**. Edited by Van Riet. Leiden: E. J. Brill, 1980. 2 v.

AYER, Alfred Rules. **Language, Truth and Logic**. London: Gollancz, 1936.

AYER, Alfred Rules. **The Problem of Knowledge**. London: Macmillan, 1956.

AYERS, Michael. **Locke**. London: Routledge, 1991. 2 v.

BACHELARD, Gaston. **La formation de l'esprit scientifique**. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

BAGGOTT, Jim. **A Beginner's Guide to Reality**. London: Penguin Books, 2005.

BAGNOLI, Carla. Constructivism about Practical Knowledge *In*: BAGNOLI, Carla (ed.). **Constructivism in Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.153-182.

BEDKE, Matthew S. Cognitivism and Non-Cognitivism *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 292-307.

BERKELEY, George. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge *In*: BERKELEY, George. **The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Volume Two**: The Principles of Human Knowledge; First Draft of the Introduction to the Principles; Three Dialogues between Hylas and Philonous; Philosophical Correspondence with Johnson. Edited by T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, 1949, p. 1-41.

BOGHOSSIAN, Paul Artin. Content *In*: KIM, Jaegwon; SOSA, Ernest (ed.). **A Companion to Metaphysics**. Oxford: Blackwell, 1995, p. 94-96.

BOYLE, Robert. **The Works of Robert Boyle**. Edited by M. Hunter and E. B. Davis. London: Pickering and Chatto, 1999–2000.14 v.

BRADLEY, Gerald. **Appearance and Reality**. 9. imp. corr. Oxford: Clarendon Press, 1893/1930.

BRACHTENDORF, Johannes. Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity *In*: RENZ, Ursula (ed.). **Self-Knowledge: a history**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 96-113.

BRENTANO, Franz. **Psychology from an Empirical Standpoint**. Edited by Linda L. McAlister. London: Routledge, 1995.

BRINK, David Owen. **Moral realism and the foundations of ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BRINKMANN, Klaus. **Idealism Without Limits**: Hegel and the problem of objectivity. Dordrecht: Springer, 2011.

BRINKMANN, Klaus. Oggettività *In*: GIUSPOLI, Paolo; ILLETTERATI, Luca. (ed.). **Filosofia classica tedesca: le parole chiave**. Roma: Carocci, 2016, p. 169-94.

BRINKMANN, Klaus. **The Objectivity Problem in Ancient Philosophy** [2014]. [S. l.: s. n.]. Disponível em:
https://www.academia.edu/5784543/Objectivity_in_Ancient_Greek_Philosophy.
 Acesso em: set. 2018, 18:00.

BROAD, Charlie Dunbar. **The Mind and Its Place in Nature**. London: Routledge & Kegan Paul, 1925.

BURGE, Tyler. **Origins of Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CAMPBELL, John. "Berkeley's Puzzle" *In*: GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. (ed.). **Conceivability and Possibility**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CARTWRIGHT, Richard. Propositions *In*: BUTLER, R. J. (ed.). **Analytical Philosophy**. 1st series. Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 81-103.

CASSAM, Quassim. **Self and World**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CASSAM, Quassim. "Tackling Berkeley's Puzzle" *In* ROESSLER, J.; LERMAN, H.; EILAN, N. (ed.). **Perception, Causation, and Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 18-34.

CHALMERS, David. **The Conscious Mind**: in search of a fundamental theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHURCHLAND, Paul Montgomery. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. **Journal of Philosophy**, v. 78, 1981, p. 67-90.

COCCHIARELLA, Nino. **Formal Ontology and Conceptual Realism**. Dordrecht: Springer, 2007.

COLIVA, Annalisa. **Moore and Wittgenstein**: skepticism, certainty and common sense. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

CONSTRUCTIVISM. *In*: **Online Etymology Dictionary**. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/constructivism#etymonline_v_28719. Acesso em 21 jun. 2019, 19:23.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. **Objectivity**. New York: Zone Books, 2007.

DENNETT, Daniel Clement. Quining Qualia *In*: MARCEL, A.; BISIACH, E. (ed.). **Consciousness and Contemporary Science**. New York: Oxford University Press, 1988.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

DESCARTES, René. **The Philosophical Writings of Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 2 v.

DEVITT, Michael. **Realism and Truth**. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1991.

DIELS, Hermann Alexander. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6. ed. Walther Kranz. Berlin, 1952. 3 v.

DREIER, James. Metaethics and Normative Commitment. **Philosophical Issues**, v. 12, 2002, p. 241-63.

DRIVER, Julia. Contingency and Constructivism *In*: KIRCHIN, Simon (ed.). **Reading Parfit: On What Matters**. London: Routledge, 2017, pp. 172–188.

DUMMETT, Michael. Realism [1963] *In*: DUMMETT, Michael. **Truth and Other Enigmas**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978a.

DUMMETT, Michael. **Truth and Other Enigmas**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978b.

DUMMETT, Michael. **The Interpretation of Frege's Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

DUMMETT, Michael. **The Logical Basis of Metaphysics**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

DUNAWAY, Billy. Realism and Objectivity *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 135-50

DWORKIN, Ronald. Objectivity and Truth: you'd better believe it. **Philosophy and Public Affairs** v. 25, n. 2, 1996, p. 87-139.

DYKE, Christina van. Self- Knowledge, Abnegation, and Fulfillment in Medieval Mysticism *In*: RENZ, Ursula (ed.). **Self-Knowledge: a history**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 131-145.

EILAN, Naomi. Experiential Objectivity *In*: ROESSLER, Johannes; LERMAN, Hemdat; EILAN, Naomi (ed.). **Perception, Causation, and Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 51-67.

EWING, Alfred Cyril. **A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

FIELD, Hartry H. Realism and Relativism. **The Journal of Philosophy**, 1982, p. 553-567.

FINLAY, Stephen; LASKOWSKI, Nicholas. Conceptual Analysis in Metaethics *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 536-51.

FIRTH, Roderick. Ethical Absolutism and the Ideal Observer Theory. **Philosophy and Phenomenological Research**, v.12, 1952, p. 317-45.

FISHER, Andrew. **Metaethics: an introduction**. Durham: Acumen Publisher, 2011.

FODOR, Jerry Alan. **The Language of Thought**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

FODOR, Jerry Alan. **Concepts: where cognitive science went wrong**. The 1996 John Locke Lectures. Oxford University Press, 1998.

FOLEY, Richard. **Working Without a Net: a study of egocentric rationality.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

FOOT, Philippa Ruth. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy.** Oxford: Blackwell, 1978.

FOSTER, John. **The Nature of Perception.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.** Paris: Gallimard, 1966.

FREGE, Gottlob. **Grundgesetze der Arithmetik: begriffsschriftlich abgeleitet.** Jena: Pohle, 1893. 1 v.

FREGE, Gottlob. Book review, of Husserl 1891. **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**, v. 103, 1894, p. 313-32.

FREGE, Gottlob. The Thought: A Logical Inquiry [1918] *In*: KLEMKE, E. D. (ed.). **Essays on Frege.** Urbana, IL: University of Illinois Press, 1968, p. 507-35.

FREGE, Gottlob. Logic in Mathematics *In*: HERMES, H.; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (ed.). **Gottlob Frege: posthumous writings.** University of Chicago Press, 1979, p. 203-250.

FRIEDMAN, Russell L. Peter Auriol on Intentions and Essential Predication *In*: EBBESEN, S.; FRIEDMAN, R. L. (ed.). **Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium, the Copenhagen School of Medieval Philosophy, January 10-13, 1996.** Copenhagen, 1999, p. 415-430.

GLASERSFELD, Ernest von. Aspects of constructivism: Vico, Berkeley, Piaget *In*: GLASERSFELD, Ernest von (ed.). **Key works in radical constructivism.** Rotterdam: Sense, 2007, p. 91-99.

GLOCK, Hans-Johann. **What is Analytic Philosophy?** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GÖDEL, Kurt. What is Cantor's Continuum Problem? [1964] *In*: BENACERRAF, Paul; PUTNAM, Hilary (ed.) **Philosophy of Mathematics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 470-85.

GOLDMAN, Alan. Realism. **Southern Journal of Philosophy**, v. 17, 1979, p. 175-192.

GRAYLING, Anthony Clifford. Epistemology and Realism. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 92, 1992, p. 47-65.

GRECO, John. Knowledge as Credit for True Belief *In*: DE PAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (ed.). **Intellectual Virtue: perspectives from ethics and epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 111-34.

GREGORIC, Pavel. **Aristotle on the Common Sense**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GÜLENÇ, Nihal Petek Boyaci. A Enquiry on *Physis-Nomos* Debate: sophists. **Synthesis Philosophica**, v. 1, n. 61, 2016, p. 39-53.

HAACK, Susan. The Real, the Fictional, and the Fake. **Spazio Filosofico**, n. 8, 2013, p. 209-17.

HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. Introduction *In*: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 1-18.

HALE, Bob. **Abstract Objects**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

HALL, Ronald L. **Word and Spirit: a kierkegaardian critique of the modern age**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

HARDING, Sandra. 'Strong objectivity': a response to the new objectivity question. **Synthese**, n. 104, 1995, p. 331-349.

HARMAN, Gilbert. The Intrinsic Quality of Experience *In*: TOMBERLIN, James (ed.). **Philosophical Perspectives**, 4. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, 1990.

HARMAN, Graham. **Tool-Being: Heidegger and the metaphysics of objects**. Chicago: Open Court, 2002.

HARMAN, Graham. **Guerrilla Metaphysics: phenomenology and the carpentry of things**. Chicago: Open Court, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Science of Logic**. Translated by A. V. Miller. London: Allen&Unwin, 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phenomenology of Spirit by G.W.F. Hegel** [1807]. Translated by A.V. Miller and coment. by J. N. Findlay. Oxford : Clarendon Press, 1977.

HEGEL, George Wilhem Friedrich. **The Philosophy of History**. Translated and introduced by J. Sibree; prefaced by Charles Hegel. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic**. Translated by Klaus Brinkmann and D. O Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Duns Scotus's Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger**. Translated by Harold J. Robbins. Ann Arbor: University Microfilms International, 1978.

HEIL, John. Recent Work in Realism and Anti-Realism. **Philosophical Books**, v. 30, 1989, p. 65-73.

HELLER, Mark. Putnam, Reference, and Realism. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 12, 1988.

HUEMER, Michael. **Skepticism and the Veil of Perception**. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.

HUEMER, Michael. **Ethical Intuitionism**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

IACONA, Andrea. **Propositions**. Genoa: Name, 2002.

INWAGEN, Peter van. A Materialist Ontology of the Human Person *In*: van INWAGEN, Peter; ZIMMERMAN, Dean (ed.). **Persons: human and divine**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JACKSON, Frank. **Perception: a representative theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

JAMES, William. **Pragmatism**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1907.

KAGAN, Shelly. **Normative Ethics**. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

KAHN, Charles H. The Origins of Social Contract Theory *In*: KERFERD, G. B. (ed.). **The Sophists and Their Legacy**. Wiesbaden: Franz Steiner-Verlag, 1981, p. 92-108.

KANT, Immanuel. **Kants Gesammelte Schriften**. Hrsg. von der Königlichen Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss. (Akademie-Ausgabe/AA).

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason** [1781/1787]. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KIERKEGAARD, Søren Aebye. **On the Concept of Irony with constant reference to Socrates**. Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1990.

KIERKEGAARD, Søren Aebye. **Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs** [1846]. Edited and translated by Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KING, Peter. Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia. **Philosophical Topics**, v. 20, 1992, p. 50-76.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **The Presocratic Philosophers. A Critical History With a Selection of Texts.** 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KLIMA, Gyula. The Medieval Problem of Universals *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Winter 2017 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>. Acesso em 16, jul. 2017, 10:28.

KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity.** Edited by Onora O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

KORSGAARD, Christine. **Creating the Kingdom of Ends.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996b.

LAGERLUND, Henrik. The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy *In*: LAGERLUND, Henrik (ed.). **Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy.** Aldershot: Ashgate, 2007, p. 11-32.

LAMBERT, Wilfred G. **Babylonian Wisdom Literature.** Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.

LANDO, Giorgio. **Mereology: a philosophical introduction.** London: Bloomsbury, 2017.

LAUDAN, Larry. The Demise of Demarcation *In*: COHEN, R. S.; LAUDAN, L. (ed.). **Physics, Philosophy and Psychiatry.** Dordrecht: Reidel, 1982, p. 111-28.

LAVELLE, Louis. **A Consciência de Si.** Tradução de Lara Christina de Malimpensa. Revisão técnica de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

LEITER, Brian (ed.). **Objectivity in Law and Morals.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LEMOS, Noah. **Common Sense: a contemporary defense.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LOCKE, John. **An Essay concerning Human Understanding** [1689]. Edited by P. H. Niddich. Oxford: Oxford University Press, 1975.

LOPTSON, Peter. **Reality: fundamental topics in metaphysics.** Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LOWE, Jonathan Edwards. Things *In*: HONDERICH, Ted (ed.). **The Oxford Companion to Philosophy.** 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LUHMANN, Niklas. **Die Wirtschaft der Gesellschaft.** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

LYNCH, Michael. **True to Life: why truth matters.** Cambridge, Mass: MIT Press, 2004.

LYONS, William. The Philosophy of Cognition and Emotion *In: DALGLEISH, T.; POWER, M. (ed.). **Handbook of Cognition and Emotion.*** Chichester/New York: John Willey and Sons, 1999, p. 21-44.

MACKIE, John Lesley. **Ethics: inventing right and wrong.** New York: Penguin Books, 1977.

MADDY, Penelope. **Realism in Mathematics.** Oxford: Oxford University Press, 1990.

MEINONG, Alexius. The Theory of Objects [1904] *In: CHISHOLM, R. M. (ed.). **Realism and the Background of Phenomenology.*** Glencoe, IL: Free Press, 1960.

MARCUSE, Herbert. **Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud.** Boston: Beacon Press, 1955.

MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts and Cognitive Science *In: MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. (ed.). **Concepts: core readings,*** Cambridge, MA: MIT Press, 1999, p. 3-81.

MCDOWELL, John. **Mind and World.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

MCDOWELL, John. **Mind, Value, and Reality.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

MCGINN, Colin. **The Character of Mind.** 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MCGINN, Colin. **Logical Properties: identity, existence, predication, necessity, truth.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

MCTAGGART, Ellis. **The Nature of Existence.** Cambridge: Cambridge University Press, 1921. 1 v.

MEINWALD, Constance. **Plato.** London: Routledge, 2016.

MELE, Alfred. **Self-Deception Unmasked.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

METZINGER, Thomas. **Being No One.** Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

MILLER, Alexander. **Contemporary Metaethics: an introduction.** 2. ed. Cambridge: Polity Press, 2003.

MILLER, Alexander. "Objectivity" *In: **Routledge Online Encyclopedia of Philosophy,*** 2011. Disponível em:

<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/objectivity/v-1>. Acesso em 15 jan. 2018. 19:36.

MILLER, Christian. The Conditions of Realism. **The Journal of Philosophical Research**, n. 32, 2007, p. 95–132.

MOORE, George Edward. The Nature of Judgment. **Mind**, v. 8, 1899, p. 176-93.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

MOORE, George Edward. A Defense of Common-Sense [1925] *In: G. E. MOORE: selected writings*. Edited by Thomas Baldwin. London and New York: Routledge, 1993, p. 106-133.

MORIN, Edgar. **La Méthode**. Paris: Le Seuil, 1977-2004. 6 v.

MORRIS, Michael. **An introduction to the philosophy of language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MOSER, Paul K. **Philosophy after Objectivity: making sense in perspective**. New York: Oxford University Press, 1993.

MULDER, Dwayne H. Objectivity *In: Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/objectiv/>. Acesso em: 19, mar. 2019, 17:21.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**. v. 83, n. 4, 1974, p. 435-50.

NAGEL, Thomas. The Limits of Objectivity *In: MCMURRIN, Sterling M. (ed.). The Tanner Lectures on Human Values, Volume I*. Utah/Cambridge: University of Utah Press and Cambridge University Press 1980, p. 75-139.

NAGEL, Thomas. **Mind and Cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NEALE, Stephen. **Facing Facts**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The Will to Power**. Translated by W. Kaufman and R. J. Hollingdale; edited by W. Kaufmann. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

NOZICK, Robert. **Philosophical Explanations**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

OBJECT. *In: Merriam-Webster.com Dictionary*. Disponível em <https://www.merriam-webster.com/dictionary/object>. Acesso em: 11 jan. 2019, 15:11.

OBJECTIVE. *In: Merriam-Webster.com Dictionary*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/objective>. Acesso em: 11 jan. 2019,

15:00.

OBJETIVIDADE. *In: Dicionário Priberam de Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/objetividade>. Acesso em 11 jan. 2019, 14:02.

OBJECTIVITY. *In: Merriam-Webster.com Dictionary*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/objectivity>. Acesso em: 11 jan. 2019, 14:32.

O'DALY, Gerald J. P. Two Kinds of Subjectivity in Augustine's Confessions: memory and identity, and the Integrated self *In: REMES, Pauliina; SIHVOLA, Juha (ed.). Ancient Philosophy of Self*. Dordrecht: Springer, 2008, p. 195-204.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PARSONS, Terence. Ontology and Mathematics. **Philosophical Review**, v. 80, 1971, p. 151-76.

PARSONS, Terence. **Nonexistent Objects**. New Haven: Yale University Press, 1980.

PEACOCKE, Christopher. **A Study of Concepts**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

PIAGET, Jean. Piaget, Jean. **The Psychology of Intelligence**. New York: Routledge, 1950.

PIERCE, Charles Sanders. **Collected Papers, Vol. V**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

PLATÃO. **Collected Dialogues**. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1982.

PRICE, Henry Habberley. **Perception**. 2. ed. London: Methuen, 1950.

PSILLOS, Sthatis. **Scientific Realism: how science tracks truth**. London: Routledge, 1999.

PUTNAM, Hilary. **Realism and Reason: philosophical papers, volume 3**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

PUTNAM, Hilary. **The Many Faces of Realism**. LaSalle: Open Court, 1987.

PUTNAM, Hilary. **Representation and Reality**. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

PUTNAM, Hilary. **Realism with a Human Face**. Edited by James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

PUTNAM, Hilary. **Ethics Without Ontology**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

- QUINE, Willard Van Orman. Designation and Existence. **The Journal of Philosophy**, v. 36, 1939, p. 701-709.
- RAILTON, Peter. Naturalistic Realism in Metaethics *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 43-57.
- RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. **The Journal of Philosophy**, 1980, p. 515-572.
- REICHENBACH, Hans. **The Rise of Scientific Philosophy**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1968.
- REID, Thomas. Essays on the Intellectual Powers of Man *In*: REID, Thomas. **The Works of Thomas Reid**. Edited by William Hamilton. 6 ed. Edinburgh: MacLachlan and Stewart, 1863. Reprint Bristol: Thoemmes Press, 1994.
- RESCHER, Nicholas. **Dialectics**. A Classical Approach to Inquiry. Frankfurt: Ontos-Verlag, 2007.
- RESCHER, Nicholas. **Reality and Its Appearance**. London: Continuum, 2010.
- RESCHER, Nicholas. **On Explaining Existence**. Frankfurt: Ontos-Verlag, 2013.
- RICHARDSON, John. **Nietzsche's System**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ROOJEN, Mark van. **Metaethics: a contemporary introduction**. London: Routledge, 2015.
- RORTY, Richard. **Objectivity, Relativism, and Truth**. Philosophical Papers, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROESSLER, Johannes. Introduction: perception, causation and objectivity *In* ROESSLER, Johannes; LERMAN, Hemdat; EILAN, Naomi (ed.). **Perception, Causation, and Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 1-17.
- ROSEN, Gideon. Objectivity and Modern Idealism: What is the Question? *In* O'LEARY-HAWTHORNE, J.; MICHAEL, M. (ed.). **Philosophy in Mind: the place of philosophy in the study of mind**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 277-319.
- ROSS, David. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- RUSSELL, Bertrand. Review of: A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. **Mind**, v. 14, 1905, p. 530-38.
- RUSSELL, Bertrand. On the Relations of Universals and Particulars. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 12, n. 1, 1911, p. 1-24.

RUSSELL, Bertrand. **An Inquiry Into Meaning and Truth**. London: George Allen and Unwin Press, 1940.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze and Art**. Translated by Samantha Bankston. London: Bloomsbury, 2013.

SAVOIA, Paolo. "Objectivity: philosophical aspects" *In*: WRIGHT, James (ed.). **International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences**. 2. ed. Amsterdam: Elsevier, 2015, p. 96-102.

SAYRE-MCCORD, Geoffrey. "Introduction: The Many Moral Realisms" *In*: SAYRE-MCCORD, Geoffrey (ed.). **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 1-23.

SAYRE-MCCORD, Geoffrey. Being a Realist about Relativism (in Ethics). **Philosophical Studies**, v. 61, 1991, p. 155-176.

SCANLON, Thomas. Contractualism and Utilitarianism *In*: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (ed.). **Utilitarianism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 103-128.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Der handschriftliche Nachlass**. Bearbeitet von Arthur Hiibschler. Frankfurt am Main: Kramer, 1970. 5 v.

SCHROEDER, Mark. Normative Ethics and Metaethics *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 674-86.

SELLARS, Wilfrid Stalker. Empiricism and the Philosophy of Mind *In*: GUNDERSON, K. (ed.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, p. 253-329.

SHAFER-LANDAU, Russ. **Moral Realism: a defence**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SHAPIRO, Stewart. **Philosophy of Mathematics: structure and ontology**. New York: Oxford University Press, 1997.

SHOEMAKER, Sydney. On What There Are. **Philosophical Topics**, v. 16, n. 1, 1988, p. 201-23.

SORABJI, Richard. **Emotion and Peace of Mind: from Stoic agitation to Christian temptation**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SORABJI, Richard. Graeco-Roman Varieties of Self *In*: REMES, Pauliina; SIHVOLA, Juha (ed.). **Ancient Philosophy of Self**. Dordrecht: Springer, 2008, p. 13-34.

SOSA, Ernest. Putnam's Pragmatic Realism. **The Journal of Philosophy**, v. 90, 1993, p. 605-626.

SPAGNAT, Bernard. **In Search of Reality**. New York: Springer-Verlag, 1983.

STRAWSON, Galen. **The Subject of Experience**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

STRAWSON, Peter Frederick. **Individuals**: an essay in descriptive metaphysics. London: Methuen, 1959.

STRAWSON, Peter Frederick. **The Bounds of Sense**: an essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 1979.

STREET, Sharon. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. **Philosophical Studies**, v. 127, n. 1, 2006, p.109-166.

STROUD, Barry. **The Quest for Reality**: subjectivism and the metaphysics of color. Oxford: Oxford University Press, 2000.

THILLY, Frank. Kant's Copernican Revolution. **The Monist**, v. 35, n. 2, 1925, p. 329-345.

THOMASSON, Amie Lynn. Existence questions. **Philos Stud**, v. 141, 2008, p. 63-78.

THOMSON, Garrett. **On Descartes**. Belmont, CA: Wadsworth, 2000.

TOPPINEN, Teemu. Hybrid Accounts of Ethical Thought and Talk *In*: MCPHERSON, Tristram; PLUNKETT, David (ed.). **The Routledge Handbook of Metaethics**. New York: Routledge, 2018, p. 243-59.

TROPMAN, Elizabeth. Formulating Moral Objectivity. **Philosophia**, v. 46, 2018, p. 1023-1040.

TUGENDHAT, Ernst. **Traditional and analytical philosophy**: lectures on the philosophy of language. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

TYE, Michael. **The Imagery Debate**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

VALBERG, Jerry. **The Puzzle of Experience**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

VICO, Giambattista. **On the Most Ancient Wisdom of the Italians**. Drawn out for the Origins of the Latin Language [1711]. Translated by Jason Taylor. New Haven: Yale University Press, 2010.

ZAHAVI, Dan. **Subjectivity and Selfhood**: investigating the first-person perspective. Massachusetts: MIT Press, 2005.

WERTHEIMER, R. Conditions. **Journal of Philosophy**, v. 65, 1968, p. 355-64.

WETZEL, Linda. **Types and Tokens**: an essay on universals. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

WILSON, Chaterine. **Epicureanism at the Origins of Modernity**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **On Certainty**. Edited by G. E. M Anscombe and G. H. von Wright; translated By G. E. M. Anscombe and Denis Paul. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WOLFF, Robert Paul. **Kant's Theory of Mental Activity**: a commentary on the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason. Cloucester, MA: Peter Smith, 1973.

WRIGHT, Crispin. **Realism and Truth**. 2 ed. Princeton: Princeton University Press, 1991.

WRIGHT, Crispin. What Could Anti-Realism About Ordinary Psychology Possibly Be? **The Philosophical Review**, v. 111, 2002, p. 205-233.

YEHEZKEL, Gal. **The Conceptual Structure of Reality**. Dordrecht: Springer, 2014.

ZALTA, Edward. **Abstract Objects**. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

ZALTA, Edward. Natural Numbers and Natural Cardinals as Abstract Objects: a partial reconstruction of Frege's Grundgesetze in Object Theory. **Journal of Philosophical Logic**, v. 28, 1999, p. 619-60.