

## Sobre o conceito de *Realismo sem representação* na filosofia contemporânea

### Realism without Representation in Contemporaneous Philosophy

Manuel Moreira da Silva\*

#### Resumo

Partindo das contradições internas encontradas no seio do conceito de *realismo sem representação*, o presente artigo visa a apontar os limites epistemológicos e o alcance ontológico desse conceito no contexto da Filosofia contemporânea. Abraça-se o pressuposto de que a epistemologia tem seu nascedouro na reflexão de base ontológica e metafísica. Examinam-se três concepções que fundam visões de mundo distintas e irreduzíveis umas às outras: o *Naturalismo*, o *Idealismo da liberdade* e o *Idealismo objetivo*. Objetivando delimitar o conceito de *realismo sem representação*, são apresentadas as concepções de Chalmers, de Habermas e, por fim, discute-se o conceito de *Naturalismo* ou *Realismo* exposto por Dilthey e Höslle. Tem-se que nenhuma das formas denominadas realismo se libera inteiramente da representação. Ressalta-se que o *realismo sem representação* continua a pressupor o realismo representativo metafísico. Ao final, defende-se a tese de que um realismo sem representação ou mesmo um realismo não representativo retoma aquilo que, para Hegel e Schelling, era a identidade do Real e do Ideal.

**Palavras-chave:** Realismo sem representação; realismo; epistemologia; metafísica.

#### Abstract

Departing from the inner contradictions found out in the Realism without Representation concept womb, this Article aims at pointing out the epistemological boundaries and this abstract concept ontological extent within the contemporaneous Philosophy. One embraces the presupposition according to which epistemology has its birth in ontological and metaphysical basis reflection. One examines three conceptions that found some views concerning the world itself that are distinct and irreducible each other Naturalism, Idealism concerning liberty and objective idealism. Aiming at demarcating Realism without Representation, one presents Chalmers' and Habermas' conceptions and, finally, one discusses the concept concerning the Naturalism or Realism set forth by Dilthey and Höslle. One considers that none of these conceptions named Realism

---

\* Prof. Dr. Defil/Unicentro – Guarapuava/PR

are fully free from the representation. One emphasizes that Realism without Representation keeps on presupposing the metaphysical representative Realism. Lastly, one backs up the thesis according to which a Realism without Representation or even a non-representative Realism retraces that which that according to Hegel and Shelling was the real one's identity with ideal that one's.

**Key words:** Realism without representation; realism; epistemology; metaphysics.

## 1 Considerações preliminares

O presente trabalho objetiva desenvolver uma consideração especulativa em torno do conceito de *Realismo sem representação* na Filosofia contemporânea. Mais especificamente, trata-se de uma determinação dos limites epistemológicos e do alcance ontológico da noção de *Realismo não representativo*, esboçada por Allan F. Chalmers nos anos de 1980<sup>1</sup>, e do conceito de *Realismo sem representação*, por sua vez esboçado por Jürgen Habermas<sup>2</sup>, no crepúsculo do século XX. Não obstante, não discutiremos tais conceitos sob os pressupostos da Filosofia da Ciência e da Epistemologia, disciplinas no âmbito das quais eles nasceram, mas sim nos quadros da passagem dessas à Ontologia e, mais propriamente, à Metafísica; essas que, de um modo ou de outro, se impõem como as bases daquelas. Isso, não só por que o conteúdo de tais conceitos vai muito além das duas primeiras disciplinas, mas sobretudo porque eles necessariamente contradizem tais disciplinas; não pode assim receber nelas nenhum sentido ou cidadania. Além disso, a Ontologia e a Metafísica parecem um campo fértil para aqueles conceitos; situação em que, no âmbito dessas disciplinas, eles podem responder, de modo adequado, a desafios mais interessantes no cenário filosófico atual.

Do ponto de vista e nos limites da Filosofia da Ciência e da Epistemologia, aqueles conceitos não foram bem recebidos ou não foram capazes de responder às exigências específicas que seus criadores propuseram satisfazer. Esse o caso explícito do conceito de realismo não representativo, cuja exposição traz, inclusive, importantes contradições internas e certa insuficiência na apreensão de seu verdadeiro alcance; o que levava ao reconhecimento de seu fracasso como conceito explicativo nos limites da Filosofia da Ciência. Esse também, ainda que implicitamente, o caso do conceito de realismo sem repre-

sentação; cujo problema parece ser mais uma limitação arbitrária de seu alcance, tornando sua exposição igualmente insuficiente contraditória nos limites em que fora proposta. Todavia, embora a exposição do primeiro conceito tenha fracassado segundo seus próprios pressupostos e a do segundo se mostre insuficiente e de certo modo contraditória, os conceitos nelas expostos apresentam por si mesmos um avanço importante no que tange às tentativas de se conceber o *Realismo* para além de sua concepção tradicional; por exemplo, no que concerne à Ontologia e à Metafísica, para além da famigerada oposição do *Realismo como tal* e das distintas formas de idealismo, algo já preconizado por Hegel em sua *Ciência da Lógica*<sup>3</sup>. O que, no entanto, parece impor um golpe importante àquelas tentativas de ordenar as mais diversas perspectivas do pensamento filosófico tão somente segundo formas e supostos exteriores às próprias formas do pensar que então se pretende pôr em ordem.

A tentativa de pôr em ordem a diversidade de perspectivas mediante as quais o pensamento humano se desenvolve sempre foi uma constante na história em geral e na história da filosofia em particular. Essa última, inclusive, pelo menos a partir de Dilthey, constituiu-se como uma espécie de *Teoria dos tipos de concepção do mundo*, nome que dá o título à famosa obra de Dilthey publicada originalmente em 1911<sup>4</sup>, e como que retomada nos dias atuais por Vittorio Hösle nos quadros de sua tentativa de refundação do Idealismo objetivo<sup>5</sup>. Tanto para Hösle como para Dilthey existem a rigor três tipos de concepções do mundo propriamente fundamentais e irreduzíveis uma à outra; cada uma podendo ser constatada a partir da afinidade entre posições filosóficas que, embora distintas em gênero, número e grau, participam de um e mesmo esforço ou se aglutinam em torno de um e mesmo ponto de vista essencial, a saber, conforme a nomenclatura de Dilthey: o *Naturalismo*, o *Idealismo da liberdade* e o *Idealismo objetivo*<sup>6</sup>. Com o intuito de precisar a generalidade, a especificidade, a oposição e mesmo a irreduzibilidade de tais concepções, sobretudo as duas primeiras, Hösle designa-as respectivamente como ‘realismo’ e a segunda como ‘idealismo subjetivo’<sup>7</sup>. Desse modo, Hösle faz com que a terceira posição – o *Idealismo objetivo* – resulte daquelas como uma espécie síntese dialética das mesmas<sup>8</sup>.

No que tange ao *Realismo*, à medida que esse inclui o *Naturalismo*, Dilthey e Hösle são unânimes em afirmar que esse tipo de concepção parte da natureza enquanto realidade experimentável como seu pressuposto básico. Tal pressuposto implica, de um lado, que o homem se encontraria determinado pela natureza e, de outro, que esta englobaria tanto o corpo próprio do homem quanto o mundo exterior<sup>9</sup>. Desse modo, em última instância, tanto a experiência interna como a conexão pensante do dado são fundadas na ordem física e, por conseguinte, mesmo as propriedades do pensar tornem-se parte integrante da experiência sensível<sup>10</sup>. Assim, para Dilthey, o *Realismo* (ou mais rigorosamente o *Naturalismo*) teria por fundamento epistêmico – na esfera teórica – a redução do processo do conhecimento ou das suas operações à experiência sensível externa, assim como – na esfera prática – a redução das determinações de valor e de fins ao critério axiológico contido no prazer e desprazer<sup>11</sup>. Com isso, de um ponto de vista metafísico ou mesmo ontológico, o *Naturalismo* eliminaria da natureza toda interioridade, tornando-a desprovida de alma, assim como buscaria deduzir o mundo espiritual a partir da ordenação mecânica de partes corpóreas<sup>12</sup>. O que implicaria, enfim, a exclusão de uma consideração do mundo sob o ponto de vista do valor e do fim<sup>13</sup>.

Isso justifica a afirmação de Hösle segundo a qual, em última instância, um *Realismo* conseqüente se resolve no *Naturalismo*. Contudo, mesmo que, no sentido de Hösle, para o *Realismo* o dado primário seja constituído por uma realidade independente da consciência<sup>14</sup> e se mostre sobretudo como a realidade experimentável, que poderia ser também “um Deus que transcende à consciência ou, analogamente, entidades ideais concebidas como transcendentais com respeito à consciência”<sup>15</sup>. Não obstante, em que pese a sua correção, e assim como a exposição de Dilthey sobre o *Naturalismo*, a tese de Hösle acerca do *Realismo* parece limitar-se ao aspecto puramente externo desse; i.é, ao ponto de vista que pode ser designado ‘realismo externo’ ou, de modo mais preciso, ‘realismo representativo’ e, ainda, ‘realismo com representação’. Esses são os termos aqui utilizados para distinguir, em sua terminologia adequada, o conceito do *Realismo* acima discutido e o conceito do realismo do qual, a seguir, por nós será ocupado, a saber: o *Realismo não representativo*<sup>16</sup> e o *Realismo sem*

*representação*, mais acima aludidos; pensando-os para além dos limites estreitos da Filosofia da Ciência e da Epistemologia nas quais eles nasceram. Em vista disso, o presente trabalho se impõe a tarefa de saber até que ponto a concepção do *Realismo* exposta por Dilthey e Hösle abrange as perspectivas abertas por Chalmers e Habermas entendidas ontológica e metafisicamente ou até que ponto as concepções de realismo emergentes com eles suplantam o conceito de realismo exposto por aqueles.

Começaremos nossa tematização por uma consideração do *Realismo* em geral e da especificidade do *Realismo não representativo* (II), no caso a concepção do *realismo não representativo* de Chalmers. Passaremos, em seguida, a uma discussão mais pontual em torno do *Realismo sem representação* de Habermas, em especial de sua concepção como um *Realismo interno*<sup>17</sup>, assim como de seus aspectos epistemológicos e éticos, a partir do programa de uma *destranscendentalização da razão prática* (III). Destranscendentalização que, para Habermas, teria sido iniciada por Hegel, o qual, não obstante, optara pela via do idealismo objetivo e não pela via do naturalismo, ficando assim a meio caminho da proposição habermasiana; objeção que, embora *en passant*, deverão ser respondidas. Enfim, será discutido em que medida o *Realismo não representativo* ou o *Realismo sem representação* como tais podem ser abrangidos pelo conceito de *Naturalismo* ou *Realismo* exposto por Dilthey e Hösle em que medida implicam sua superação (IV).

## **2 O Realismo em geral e a especificidade do Realismo não representativo**

Tradicionalmente, o *Realismo* é considerado como a posição segundo a qual há um mundo externo ao qual temos acesso e que, apesar disso, é independente de nós. Esse é o *Realismo externo*, cujas teses centrais são contraditas pelo *Antirrealismo*, posição contrária para a qual, embora seja possível haver um mundo externo (independente de nós), não é o caso em que se tenha um acesso direto a este, assim como só pode haver um mundo externo caso haja um observador que a ele tem ou pode ter um acesso indireto (por meio das

representações que faz acerca de tal mundo). No limite, o *Antirrealismo* pode desenvolver-se no sentido em que não se pode saber se há um mundo externo; ponto de vista que se pode mostrar tanto na forma do ceticismo quanto na do idealismo subjetivo – mais precisamente o de Berkeley. Essas formas, assim como o próprio *Antirrealismo*, mostram-se epistemologicamente sob a forma do *Instrumentalismo*, posição que “em sua forma extrema”, para Chalmers, “envolve uma distinção clara entre os conceitos aplicáveis a situações observáveis e os conceitos teóricos”<sup>18</sup>. Assim, no dizer de Chalmers, para o *Instrumentalismo*, “as descrições do mundo que envolvem entidades observáveis descrevem realmente como o mundo é, mas as descrições de sistemas que envolvam conceitos teóricos não o fazem”<sup>19</sup>.

Isso significa que a descrição real do mundo como ele é só é possível para o *Instrumentalismo* a partir de uma base de observação segura<sup>20</sup>, vale dizer, de uma base empírica, não envolvendo, pois, conceitos puramente teóricos ou, a rigor, explicativos<sup>21</sup>. Caso isso ocorra deve-se admitir que, embora as descrições do mundo que envolvem entidades observáveis descrevam realmente como o mundo é, não se segue daí que, ao envolver conceitos puramente teóricos e portanto explicativos, tais descrições sejam ou se verdadeiras no tocante à existência ou não dessas entidades enquanto independentes ou para além de sua observação. A razão é que para o *Instrumentalismo*, ainda no dizer de Chalmers, “o componente teórico da ciência não descreve a realidade”<sup>22</sup>, pois “as teorias são compreendidas como instrumentos projetados para relacionar um conjunto de estados de coisas observáveis com outros”<sup>23</sup>. Esse o caso em que as teorias são assumidas como *ficções úteis*, que nos permitem, por meio de um artifício de cálculo determinado, investigar a natureza *como se* ela fosse realmente tal como se mostra em observações, as únicas para as quais e com as quais as teorias científicas devem apresentar um cálculo rigorosamente consistente. Dado que as teorias se apresentam assim, enquanto instrumentos convenientes e, por isso, auxiliares na descrição das entidades observáveis, não haveria necessidade de prová-las como verdadeiras ou de as mesmas corresponderem à natureza efetiva dessas, portanto, de dar-lhes uma explicação última ou essencial independente

de sua observação. Caso em que, enfim, por não ser observável, mesmo a existência de uma suposta natureza das entidades observáveis é posta de lado.

Mas isso, não obstante, faz com que o *Instrumentalismo* seja incapaz de assumir e, portanto, de levar a termo predições novas para além da mera aceitação do caráter reiterativo dos fenômenos e, assim, das uniformidades e das regularidades dos mesmos. Nesse sentido, o *Instrumentalismo* se apresenta antes de tudo como uma forma de imunização das teorias quanto a uma suposta impossibilidade de se chegar a causas verdadeiras ou a descrições verdadeiras dos fatos que correspondam aos fatos, mesmo independente ou para além de sua observação empírica, imunização que ainda cumpre o papel de proteger as teorias no que tange às dificuldades típicas e às controvérsias que as mesmas ensejam. Dificuldades e controvérsias que, ao se imporem às teorias assim compreendidas, implicam que o próprio *Instrumentalismo* seja solapado; isso, conforme Chalmers, “pelo fato de que todas as proposições de observações são dependentes de teorias e falíveis”<sup>24</sup>. O que não significa que a situação seja melhor para o *Realismo* tal como descrito mais acima.

Ao contrário do *Instrumentalismo*, que, no dizer de Chalmers, se limitaria à afirmação que “as descrições do mundo que envolvem entidades observáveis descrevem realmente como o mundo é”<sup>25</sup>, sem nada dizer a respeito de como o mundo realmente é, o *Realismo* assumiria precisamente que “a ciência visa descrições verdadeiras de como o mundo realmente é”<sup>26</sup>. Isso impõe uma gama de problemas bastante estridentes ao *Realismo*, dos quais esse dificilmente pode sair sem que, tal como o *Instrumentalismo*, seja igualmente solapado; porque, mesmo corretas e verdadeiras ou correspondentes aos fatos por elas descritos como realmente são (nos quadros de um sistema determinado), as teorias que se fundam no *Realismo* se mostram tão falíveis quanto as proposições de observações do *Instrumentalismo*. O problema principal que se impõe ao *Realismo* é o do falseamento de teorias tidas como verdadeiras até o aparecimento de teorias que terminam por suplantá-las e assim substituí-las, tornando-as falsas à medida que, à luz das posteriores, as anteriores não mais corresponderiam aos fatos. Para Chalmers, tentativas realistas

tradicionais de resolver esse problema, como a de Popper com o seu conceito de *aproximação da verdade*, terminam por fracassar<sup>27</sup>.

No caso de Popper, segundo Chalmers<sup>28</sup>, isso se dá pela comparação dos conteúdos de verdade e de falsidade de teorias ditas falsas (que de certo modo se aproximariam mais ou menos da verdade) com os de teorias tomadas como verdadeiras, desconsiderando o fato que, do ponto de vista dessas, o conteúdo de verdade daquelas seria necessariamente zero. Acrescente-se a isso o fato que o conceito de *aproximação da verdade* de Popper torna-se imune ao de crítica à medida que, ainda segundo Chalmers<sup>29</sup>, Popper introduz elementos instrumentalistas em sua interpretação das teorias, sobretudo das falseadas, terminando por contradizer suas intenções realistas<sup>30</sup>. Com isso abre-se um problema importante que é, de acordo com Chalmers<sup>31</sup>, o de explicar do ponto de vista do *Realismo* como teorias falseadas ou que não correspondem aos fatos podem ter tido o sucesso que tiveram, como por exemplo, a teoria de Newton enquanto interpretada à luz da de Einstein. Evitando interpretações instrumentalistas, no caso a tentativa de estabelecer correlações entre eventos, observáveis ou não, a solução de Chalmers radica-se na posição por ele designada como *Realismo não representativo*. Desse ponto de vista, o mundo se apresentaria de modo tal que, segundo Chalmers, “nossas teorias físicas atuais são aplicáveis a ele em certo grau e, em geral, num grau que excede suas predecessoras na maioria dos aspectos”<sup>32</sup>. Isso não mais pressupõe o conceito da *aproximação da verdade*, mas os conceitos da *aplicabilidade aproximada* (dentro e fora das situações experimentais) e da *validade aproximada* de teorias; o que explicaria, adequadamente, o sucesso da teoria newtoniana, mesmo compreendida à luz da teoria de Einstein. Tal ponto de vista, enfim, prescinde da exigência que as teorias correspondam aos fatos ou que descrevam entidades do mundo, por conseguinte, não incorpora uma teoria da verdade da correspondência, tão cara ao *Realismo* até então<sup>33</sup>.

Desconsiderando os conceitos da *aplicabilidade aproximada* e da *validade aproximada* de teorias, que se apresentam somente como operativos e portanto como metodológicos, constituindo, pois, o aspecto realista do *Realismo não representativo*; pode-se dizer,

que em sua primeira elaboração (1982), o *Realismo não representativo* de Chalmers se instaura como *não representativo* de maneira simplesmente negativa. Isso porque suas características específicas principais ou seus elementos constitutivos, que o distinguem do *Realismo em geral*, mostram-se como tais apenas mediante a negação das características ou elementos centrais do *Realismo em geral*. Assim, a *não suposição de que as teorias correspondam aos fatos ou que descrevam entidades do mundo* e a *rejeição da verdade como correspondência com os fatos* parecem significar que o *Realismo não representativo* tão somente se desfaz daqueles componentes que levam às dificuldades enfrentadas pelas posições tipicamente realistas<sup>34</sup>. Isso é certo porém, o que há de mais interessante aí é, por um lado, a identificação entre a *correspondência com os fatos* e a *representação dos mesmos*, bem como, por outro lado, a distinção da *representação como tal* em relação às teorias e aos conceitos científicos em geral. Esses, pode-se dizer, se liberariam assim não só do substrato material das representações, mas também e principalmente se liberariam das próprias representações; caso em que a teoria da verdade na qual a correspondência ou a representação se fundam tornar-se-ia dispensável.

Embora potencialmente revolucionário se considerado de uma perspectiva pós-representacionista e, portanto, conforme uma perspectiva ontológica, o *Realismo não-representativo* não foi assim explicitado e nem desenvolvido por Chalmers para além de sua operatividade ou de sua explicação meramente epistemológica. Chalmers contentou-se em distinguir seu ponto de vista em relação ao *Realismo típico* e ao *Instrumentalismo*, desse o *Realismo não representativo* se distingue tão só pelo fato de não envolver “o uso questionável de uma distinção entre termos de observação e termos teóricos”<sup>35</sup>. Por isso, o aspecto *não representativo* do *Realismo não representativo* se mostra completamente abandonado na terceira edição (1999) da obra de Chalmers, quando o *Realismo não representativo* é identificado ao *Realismo estrutural* de Worrall. Assim, o *Realismo não representativo*, enquanto *Realismo estrutural*, é tomado como a posição que busca caracterizar ou capturar a estrutura da realidade, atribuindo, pois, à realidade estruturas constantemente refina-

das, situação em que as representações que acompanham tais estruturas são frequentemente substituídas<sup>36</sup>. Nesse sentido, o aspecto *não representativo* do *Realismo não representativo* é substituído por uma compreensão das representações como uma espécie de “receptáculo para objetos independente desses objetos”<sup>37</sup>; com o que as representações se mostram sempre em rotação (*turnover*) e a estrutura, que é especificamente matemática, sempre em um aperfeiçoamento constante. Desse modo, o *Realismo não representativo* de Chalmers não só restabelece o lugar das representações, ainda que as mantendo independentes dos objetos e em permanente movimento, como também introduz explicitamente elementos instrumentalistas em sua exposição. Esses, consubstanciados no conceito do *Realismo estrutural* (no sentido de Chalmers) e, mais especificamente, no do *Antirrealismo*, cujos aspectos principais são então assumidos como componentes do *Realismo estrutural*<sup>38</sup>.

Disso se desprende que, em última instância, o *Realismo não representativo* não destitui as representações de seu papel constitutivo no desenvolvimento da ciência; a qual, portanto, não vai além das representações. Embora essas se mantenham liberadas dos substratos materiais e, portanto, independentes dos objetos, razão por que se mostram em permanente movimento, não é o caso que se apresentem igualmente liberadas da estrutura matemática a qual acompanham. Tal acompanhamento parece uma tentativa de justificar a concepção da representação como “receptáculo para objetos independente dos objetos”<sup>39</sup> à medida que, assim, as representações como que determinariam a referida estrutura. O que contradiz as intenções iniciais de Chalmers, que, ao aceitar a noção de estrutura em aperfeiçoamento constante assim determinada, tem que assumir também a de “continuidade aproximada da estrutura”<sup>40</sup>. Essa que, no contexto presente, se mostra como uma espécie de correlato da *aproximação da verdade* antes negada por Chalmers ou mesmo da aproximação da explicação *última* da “essência escondida das coisas”, tematizada por Popper<sup>41</sup>.

### 3 O realismo sem representação

Ao contrário de Chalmers, que, por não assumir claramente uma perspectiva ontológica termina por sucumbir ao formalismo epistêmico, Habermas assume de saída que “o primado epistêmico não pode suprimir o ontológico”<sup>42</sup>. Isso precisamente no sentido de que, para Habermas, do ponto de vista do *realismo sem representação*, “o conceito de ‘referência’ deve explicar como o primado ontológico de um mundo compreendido em termos nominalistas pode conciliar-se com o primado epistêmico do mundo da vida linguisticamente partilhado”<sup>43</sup>. Desse modo, Habermas pretende ir além da suposição wittgensteiniana de acordo com a qual, segundo Habermas, “se o ‘mundo’ (...) é tudo o que é o caso – ‘o conjunto dos fatos, não das coisas’” –, conta-se com entidades abstratas (como os conteúdos enunciativos ou as proposições) como ‘algo que existe no mundo’<sup>44</sup>. Por isso, à suposição de um mundo “em si” proposicionalmente estruturado, como tal ancorada no que ele designa *realismo conceitual*, Habermas opõe a tese nominalista que “concebe o mundo como totalidade dos ‘objetos’ individuados no tempo e no espaço e dos quais se pode enunciar fatos”<sup>45</sup>.

Habermas justifica preliminarmente sua tese com a afirmação de que “fala a favor da concepção nominalista o dado gramatical de que, diferentemente de coisas e eventos, não podemos localizar fatos no mundo”<sup>46</sup>. Sem discutir pelo momento tal justificativa, há que se reconhecer que ela responde à exigência da co-originalidade de representação, comunicação e ação; essa vem implicada no estabelecimento de uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, na qual, segundo Habermas, “o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo”<sup>47</sup>. O problema dessa concepção é, porém, o da natureza da co-originalidade em geral e o da natureza da representação aí envolvida em particular: se, por um lado, nosso autor recusa entidades abstratas (como os conteúdos enunciativos ou as proposições) como algo que existe no mundo e, por outro lado, ele afirma que representação, comunicação e ação seriam co-originais ou se pressuporiam mutuamente, então, ou o realismo aí envolvido não é *sem representação* ou não há aí nenhuma co-originalidade.

Se nosso autor recusa entidades abstratas (como os conteúdos enunciativos ou as proposições) como algo que existe no mundo, ou tais entidades não existem de modo algum ou existem fora do mundo. No primeiro caso, haveria certamente *realismo sem representação*, mas não haveria co-originalidade de representação, comunicação e ação; no segundo caso, não haveria nenhum *realismo sem representação*, mas haveria co-originalidade de representação, comunicação e ação. Não se trata aqui de imputar ou à representação ou à comunicação e ao agir qualquer *status* derivado, seja daquela em relação a estes ou destes em relação àquela; ao contrário, trata-se de conceber em que medida “uma pessoa entende-se *com outras sobre* alguma coisa no mundo”<sup>48</sup> e em que medida “como representação e como ato comunicativo, o proferimento linguístico aponta em duas direções a o mesmo tempo: o mundo e o destinatário”<sup>49</sup>. A questão principal aqui em jogo pode, portanto, ser assim resumida: se, para Habermas, “ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo”<sup>50</sup> e se “o sinal que se refere a um objeto e exprime um estado de coisas precisa da interpretação de um falante e de um ouvinte”<sup>51</sup>, então o proferimento linguístico ou o ato de fala não pode ser ou funcionar ao mesmo tempo como representação e como ato comunicativo. Ainda que ambos sejam pressupostos a um só tempo pelo falante no ato de fala, assim como pelo ouvinte na interpretação do enunciado daí resultante, não é o caso que, na pressuposição mútua aí afirmada, haja necessária e realmente co-originalidade; porque pressuposta, essa co-originalidade se mostra apenas de modo formal e contingente. Objeção que permanece intacta mesmo que se defenda a co-originalidade em questão sob a perspectiva de uma compreensão do realismo segundo um viés pragmático e, portanto, como um *realismo interno*.

Esse o principal aspecto do *Realismo sem representação* de Habermas, como tal apropriado da obra de Hilary Putnam<sup>52</sup>. A exemplo de Chalmers, contrapondo-se ao *Realismo* e ao *Antirrealismo* típicos, Putnam elabora, a partir de 1981, um conceito de *Realismo interno* que prescindiu do conceito de verdade como correspondência, assim como de entidades abstratas ou das representações enquanto

tais<sup>53</sup>. Tal conceito é como retomado por Habermas no sentido de um pragmatismo de inspiração kantiana enquanto resposta ao que ele chama uma consequência epistemologicamente inquietante da virada que conduz da filosofia da consciência à da linguagem; i.é, de que “nossa capacidade de conhecer não pode mais, como supunha o mentalismo, ser analisada independentemente da capacidade de falar e agir, pois nós, também enquanto sujeitos cognoscente, sempre já nos encontramos no horizonte de nossas práticas do mundo da vida”<sup>54</sup>. Habermas se afirma um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais, mais precisamente, um realista segundo o viés pragmático<sup>55</sup> e um construtivista no sentido de que “o discurso prático-moral representa uma ampliação ideal de nossa comunidade de comunicação a partir da perspectiva interior”<sup>56</sup>. O que, no primeiro caso, se exprime sob a forma de um *realismo interno* segundo o qual “é ‘real’ tudo que possa ser representado em expressões verdadeiras, ainda que os fatos sejam interpretados em uma linguagem que é a cada vez a ‘nossa’ linguagem”<sup>57</sup>; mas um *realismo interno* tal que se mostra destituído de representações e que, por isso, implica a afirmação da existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós<sup>58</sup>. Razão pela qual, no segundo caso, a possibilidade da conciliação entre realismo epistemológico e construtivismo moral<sup>59</sup>; essa, como tal, fundada de um lado na afirmação de que “não existe uma linguagem do mundo – um livro da natureza que se imporia aos nossos espíritos”<sup>60</sup>, mas tão somente “as linguagens que inventamos a partir de diversos pontos de vista”<sup>61</sup> e, de outro, na afirmação segundo a qual “a razão prática é uma faculdade de cognição moral sem representação”<sup>62</sup>. Isso implica certo tipo de mediação entre linguagem e realidade ou entre agir comunicativo e mundo da vida, que, por sua exigência universalista, ao evitar reduzir-se a um tipo de mediação simplesmente histórico-cultural – considerado unilateral – recai de modo perigoso na unilateralidade oposta; a saber, em uma mediação puramente linguístico-pragmática ou pragmático-social que – enquanto simples componente do mundo da vida – se mostra mais como algo a ser mediado que como elemento mediador<sup>63</sup>. Disso resulta uma fundamentação da Ética que se limita a uma argumentação meramente hipotético-formal e, portanto, a uma

confirmação empírico-psicológica, baseada numa suposta ampliação idealístico-performativa de nossa comunidade de comunicação<sup>64</sup>.

Neste sentido, embora se possa reconhecer a existência de um *realismo sem representação*, não é o caso que haja co-originalidade de representação, comunicação e ação de modo real e necessário, mas tão somente se essa co-originalidade for concebida de modo formal e contingente. O que não estaria em contradição com as posições de Habermas na medida em que este não concebe as representações enquanto “entidades abstratas (como os conteúdos enunciativos ou as proposições) como ‘algo que existe no mundo’”<sup>65</sup>, assim como à medida que ele as concebe como expressões linguísticas assumidas como verdadeiras, mediante as quais os falantes podem então interpretar o real<sup>66</sup>. Isso enquanto o mundo ou o real não é aí entendido como “tudo o que é o caso” ou como “o conjunto dos fatos, não das coisas”, mas é concebido unicamente “como totalidade dos ‘objetos’ individuados no tempo e no espaço e dos quais podemos enunciar fatos”<sup>67</sup>. Desse modo, o componente ‘*sem representação*’ que acompanha o termo ‘*Realismo sem representação*’ incide apenas sobre o real entendido como “a existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós”<sup>68</sup>. Descrições essas que, por fim, estão consubstanciadas no “círculo de ‘nossa’ linguagem”<sup>69</sup>, do qual evidentemente “não nos é possível sair”<sup>70</sup>.

Essa a razão pela qual se “não existe uma linguagem do mundo – um livro da natureza que se imporia aos nossos espíritos”<sup>71</sup>, mas tão somente “as linguagens que inventamos a partir de diversos pontos de vista”<sup>72</sup>, as representações, como entidades abstratas ou enquanto meras expressões linguísticas, devem então existir fora do mundo entendido como real. De fato, para Habermas, as representações existem fora do mundo, mas do mundo entendido como “um mundo percebido independentemente de nossas descrições”<sup>73</sup>; tais representações, no entanto, também não podem ser concebidas como existentes em si e por si ao modo de um *idealismo objetivo*, mas devem ser entendidas unicamente nos limites do chamado mundo da vida ou da comunidade de comunicação em sua ampliação idealístico-performativa. Mas esses, ao fim e ao cabo, não se mostram suficientes para a com-

preensão da razão prática como “uma faculdade de cognição moral sem representação”<sup>74</sup>; isso porque, se “os enunciados morais, que nos dizem o que fazer, não devem ser equiparados a afirmações descritivas que nos dizem como as coisas se articulam entre si”, ainda assim tais enunciados permanecem ao nível das “linguagens que inventamos a partir de diversos pontos de vista”<sup>75</sup>. Linguagens essas cujas expressões linguísticas, se não representam o real ou os fatos enunciados acerca de objetos no mundo, expressam fatos; vale dizer, como consensos normativos que, por sua vez, estabelecem normas válidas as quais têm que ser representadas de algum modo (via expressões linguísticas, por exemplo) para que sejam reconhecidas universalmente e, assim, tornem-se efetivamente válidas para todos. O que permite constatar, enfim, se não uma contradição interna na concepção habermasiana do Realismo sem representação, pelo menos uma ambiguidade importante no que tange à natureza da negação das representações envolvidas nas enunciações de fatos referentes a “objetos” individuados no tempo e no espaço e de juízos morais referentes ao mundo moral. Esse que, segundo Habermas, tem um sentido construtivo à medida que nós, na qualidade de pessoas morais, temos de produzi-lo juntos<sup>76</sup>.

### Considerações finais

Embora se distingam radicalmente do realismo tal como exposto por Dilthey e Höslé (i.é, do assim chamado realismo metafísico), nem o *realismo* chamado *não representativo* nem o *realismo* dito *sem representação* se liberam por completo da representação. Com isso, nem o primeiro se distingue claramente do realismo externo – ou propriamente representativo – em sua acepção tradicional e por isso não se afirma a rigor como um realismo especificamente sem representação, nem o segundo se eleva para além da representação como tal; antes, ambos permanecem no limite da mesma – dispensam-na, mas jamais a consideram prescindível. Fato esse ainda mais digno de nota no segundo caso, o caso do *realismo* dito *sem representação*, que se afirma *realismo interno* e, assim, por seu turno, mostra-se às suas próprias expensas como um idealismo subjetivo. Desse modo, tal

realismo continua a pressupor o assim chamado realismo metafísico, aqui denominado externo ou representativo, em toda a sua extensão; assim como, por se apresentar como *realismo interno*, termina por manter, ainda que em certo nível de sutileza, sua série de dualismos que, no limite, põe à prova sua consistência epistêmica. Em todo caso, porém, tanto o *realismo não representativo* quanto o *realismo sem representação* se querem destituídos de representações e, desse modo, afirmam a existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós<sup>77</sup>.

Isso é importante especialmente para o realismo sem representação, ou melhor, para o assim chamado *realismo interno* defendido por Habermas, pelo fato de que tanto Habermas quanto Putnam reconhecem nesse realismo certa inspiração kantiana. Ora, se o próprio Kant se dizia explicitamente um realista empírico e um idealista transcendental, ele mesmo como tal não poderia fundar senão uma forma de idealismo subjetivo; portanto, de saída, uma forma de filosofia baseada em certa dicotomia e assim justificada conforme certa pressuposição de interior e exterior. Essa a razão principal dos dualismos e sobretudo das dicotomias da filosofia kantiana, os mesmos, que, de algum modo, se mostram na relação entre comunicação e representação em Habermas ou entre mente e mundo em Putnam, relação que, embora não se apresente como dicotômica, se mostra pelo menos na forma de um paralelismo e de uma ambiguidade que impede a unidade efetiva dos termos relacionados para além de sua pretensa co-originalidade. Nesse sentido, pelo menos no caso de Habermas, pode-se dizer que, embora co-originais, comunicação e representação não perfazem ainda uma comunidade; razão pela qual o terceiro termo por ele introduzido tão somente exprime essa co-originalidade, não sendo igualmente a manifestação de sua comunidade, i.é, de sua unidade comum.

Em todo caso, a ideia de um realismo sem representação ou mesmo de um realismo não representativo enquanto anterior a certo dualismo ou a certa pressuposição de externo e interno, parece retomar justamente aquilo que para Hegel e Schelling era a identidade do Real e do Ideal. Identidade essa que se afirma precisamente como a ideia segundo a qual todo realismo consequente é na verdade um ide-

alismo e todo idealismo consequente um realismo; isso porque, se o Real é, na verdade, o Ideal, esse não pode ser senão a unidade comum ou a Ideia daquele que, como tal, i.é, como a efetividade do Conceito ou do espírito, não é senão a unidade comum ou a comunidade do interior e do exterior, da essência e da existência etc. Uma comunidade tal que, para além de sua presumida vinculação a certa herança kantiana, o próprio Putnam parece conceder certa relevância.

## Notas

- <sup>1</sup> Na segunda edição de seu “**Whatisthisthingcalled Science?**”, publicada em 1982 e traduzida ao Português em 1993 [ver, A. F. CHALMERS, **O que é ciência afinal?** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993], Chalmers desenvolve, pela primeira vez na História da Filosofia, a noção de um **realismo não representativo**, o qual, não obstante, na terceira edição (publicada em 1999) é identificado ao **Realismo estrutural**, restabelecido por John Worrall em 1989 [ver J. WORRAL, *Structural Realism: The Best of Both Worlds?*, in: *Dialectica*, v. 43, nº 1-2, (1989): 99-124]. Essa identificação se não torna a concepção original do **Realismo não representativo** algo derivado, torna-a pelo menos algo ambíguo no concernente à delimitação do **Realismo não representativo** em relação ao **Realismo ao Instrumentalismo** no que tange ao debate em torno das concepções acerca do conhecimento humano tal como relançado por Karl Popper ainda na década de 1950 com o artigo “*Three Views Concerning Human Knowledge*”, posteriormente publicado como o terceiro capítulo de **Conjectures and refutations** [ver, K. POPPER, *Tresconcepciones sobre el conocimiento humano*, in: **Conjeturas y refutaciones: El desarrollo Del conocimiento científico**. Edición revisada y ampliada, trad. Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 1991, p. 130]. Prova disso é que, na terceira edição da obra acima mencionada, ao identificar **Realismo não representativo e Realismo estrutural**, Chalmers não mais opõe **Realismo e Instrumentalismo**, mas **Realismo e Antirrealismo** (com este se mostrando mais amplo que o **Instrumentalismo** e portanto assumindo-o como tal). O que significa o fracasso da concepção do **Realismo não representativo** exposta por Chalmers e a absorção da mesma pelo **Realismo estrutural** restabelecido por John Worrall; ponto de vista que emerge como uma espécie de síntese do **Realismo e Antirrealismo**.
- <sup>2</sup> J. HABERMAS, **Verdade e Justificação**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 8ss; p. 38ss. [Edição original, 1999].
- <sup>3</sup> G.W. F. HEGEL, **Wissenschaft der Logik I**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus

- Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 [TWA 5], p. 172-173.
- <sup>4</sup> W. DILTHEY, Die Typen der Weltanschauung und Ausbildung in den Metaphysischen Systemen, in: W. DILTHEY, **Gesammelte Schriften**, Band VIII, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 6. unveränd. Aufl., Stuttgart: Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 73-118.
- <sup>5</sup> V. HÖSLE, Questioni di fondazione dell'idealismo oggettivo, in: V. HÖSLE, **Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo**, traduzione dal tedesco e cura di Giovanni Stelli, Milano: Guerini e Associati, 1991, p. 13-69.
- <sup>6</sup> Veja-se, W. DILTHEY, **Die Typen der Weltanschauung**, op. cit., p. 100ss; p. 107ss; p. 112ss.
- <sup>7</sup> V. HÖSLE, **Questioni di fondazione dell'idealismo oggettivo**, in: op. cit., p. 39ss; p. 41ss.
- <sup>8</sup> Ibid, p. 45-47.
- <sup>9</sup> Veja-se, W. DILTHEY, **Die Typen der Weltanschauung**, op. cit., p. 100.
- <sup>10</sup> Ibid, p. 102.
- <sup>11</sup> Ibid, p. 102.
- <sup>12</sup> Ibid, p. 104-105.
- <sup>13</sup> Ibid, p. 105.
- <sup>14</sup> V. HÖSLE, **Questioni di fondazione dell'idealismo oggettivo**, in: op. cit., p. 39.
- <sup>15</sup> Ibid, p. 39.
- <sup>16</sup> Neste caso, bem entendido, antes de sua dissolução no *Realismo estrutural* ou de sua absorção por este, o qual não será tematizado neste trabalho. Sobre este ponto, veja-se mais acima: nota 1.
- <sup>17</sup> Tal como no caso do **Realismo estrutural**, e devido aos limites do presente trabalho, também não será discutido aqui o conceito de **Realismo interno**. Sobre as origens deste, também chamado de **Realismo pragmático**, em Habermas, ver, J. HABERMAS, **Agir Comunicativo e Razão destranscendentalizada**, tradução de Lúcia Aragão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 41ss.
- <sup>18</sup> A. F. CHALMERS, **O que é ciência afinal?**, op. cit., p. 190.
- <sup>19</sup> Ibid, p. 190.
- <sup>20</sup> Ibid, p. 191.
- <sup>21</sup> Ver, a respeito, K. POPPER, **Tres concepciones sobre el conocimiento humano**, in: op. cit., p. 138.
- <sup>22</sup> A. F. CHALMERS, **O que é ciência afinal?**, op. cit., p. 188-189.
- <sup>23</sup> Ibid, p. 189.
- <sup>24</sup> Ibid, p. 191.
- <sup>25</sup> Ibid, p. 190.
- <sup>26</sup> Ibid, p. 189.
- <sup>27</sup> Ibid, p. 203.
- <sup>28</sup> Ibid, p. 202-203.
- <sup>29</sup> Ibid, p. 203.

- <sup>30</sup> Esta acusação de Chalmers procede e pode ser verificada mediante a classificação que Hösle nos fornece a respeito do tipo de concepção em jogo na filosofia de Popper, a saber, uma forma de idealismo subjetivo (V. HÖSLE, *Questioni di fondazione dell'idealismo oggettivo*, in: op. cit., p. 41-42); o que, embora em um registro completamente outro, termina por comprovar a tese que de todo instrumentalismo se resolve ao fim e ao cabo em alguma forma de idealismo subjetivo.
- <sup>31</sup> A. F. CHALMERS, **O que é ciência afinal?**, op. cit., p. 205.
- <sup>32</sup> Ibid, p. 207.
- <sup>33</sup> Ibid, p. 208.
- <sup>34</sup> Ibid, p. 208.
- <sup>35</sup> Ibid, p. 209.
- <sup>36</sup> A. F. CHALMERS, **What is this thing called Science?** – third edition – Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999, p. 245.
- <sup>37</sup> A. F. CHALMERS, **What is this thing called Science?**, op. cit., p. 245.
- <sup>38</sup> Ibid, p. 244; p. 245. Vertambém J. WORRAL, **Structural Realism: The Best of Both Worlds?**, in: op. cit, 99-124.
- <sup>39</sup> A. F. CHALMERS, **What is this thing called Science?**, op. cit., p. 245.
- <sup>40</sup> Ver J. WORRAL, **Structural Realism: The Best of Both Worlds?**, in: op. cit, 121ss.
- <sup>41</sup> Ver, a respeito, K. POPPER, **Tres concepciones sobre el conocimiento humano**, in:op. cit., p. 138.
- <sup>42</sup> J. HABERMAS, **Verdade e Justificação**, op. cit., p.42.
- <sup>43</sup> Ibid, p.42.
- <sup>44</sup> Ibid, p.41.
- <sup>45</sup> Ibid, p.41.
- <sup>46</sup> Ibid, p.41-42.
- <sup>47</sup> Ibid, p. 9.
- <sup>48</sup> Ibid, p. 9.
- <sup>49</sup> Ibid, p. 9.
- <sup>50</sup> Ibid, p. 9.
- <sup>51</sup> Ibid, p. 9.
- <sup>52</sup> Ver, J. HABERMAS, **Werteund Normen Ein Kommentarzu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus. In Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe.** (Suhrkamp Verlag Gmbh & Co. KG, Frankfurt am Main, Hessen, Germany, 2004). pp. 271-298.
- <sup>53</sup> Para isso, veja-se, H. PUTNAM, **Reason, Truth and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. xi, p. 49-50ss. Embora possam ser constatadas diferenças substanciais entre a perspectiva realista interna de Putnam e a perspectiva de Habermas, não discutiremos esse ponto no presente trabalho.
- <sup>54</sup> J. HABERMAS, **Verdade e Justificação**, op. cit., p. 38.
- <sup>55</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**, op. cit., p. 46-47.

- <sup>56</sup> Veja-se, J. HABERMAS, Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: E. STEIN e L. A. DE BONI (Org.), **Dialética e Liberdade**, Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993, p. 299.
- <sup>57</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **Agir Comunicativo e Razão destrancendentalizada**, op. cit., p. 41.
- <sup>58</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**, op. cit., p. 55 ss.
- <sup>59</sup> Ibid, p. 55.
- <sup>60</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>61</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>62</sup> Ibid, p. 64.
- <sup>63</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **Escritos sobre moralidady eticidad**. Traducción y introducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1991, pp. 67-95; ver também, p. 128 ss.
- <sup>64</sup> Nesse caso, compare-se J. HABERMAS, **Consciência moral e agir comunicativo** (trad. Guido A. de Almeida. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [Original, 1983], p. 143 ss.) e J. HABERMAS, **Agir Comunicativo e Razão destrancendentalizada**, op. cit., [Original, 2001], p. 38 ss.
- <sup>65</sup> J. HABERMAS, **Verdade e Justificação**, op. cit., p.41.
- <sup>66</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **Agir Comunicativo e Razão destrancendentalizada**, op. cit., p. 41; **Verdade e Justificação**, op. cit., p.41.
- <sup>67</sup> J. HABERMAS, **Verdade e Justificação**, op. cit., p.41.
- <sup>68</sup> Veja-se, J. HABERMAS, **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**, op. cit., p. 55.
- <sup>69</sup> Ibid, p. 56.
- <sup>70</sup> Ibid, p. 56.
- <sup>71</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>72</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>73</sup> Ibid, p. 55.
- <sup>74</sup> Ibid, p. 64.
- <sup>75</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>76</sup> Ibid, p. 58.
- <sup>77</sup> Ibid, p. 66.