



livro (mais a conclusão) ilustram sobejamente estes pontos. Vejamos, então, com um pouco mais de detalhe, o que podemos encontrar em cada um deles.

O capítulo “Saber” (pp. 11-27) é, além de primeiro, uma espécie de introdução geral a uma das linhas de orientação que mais claramente estruturam todo o livro: a importância do conhecimento conjectural.

Admitindo que possa haver (pequenas ilhas de) «conhecimento incorrigível» (o que sabemos para além de qualquer dúvida possível), João Paulo Monteiro identifica o «saber conjectural», desprovido de «fundamentos definitivos ou qualquer certeza evidente», como «o maior território de racionalidade que somos capazes de constituir, nos nossos esforços para (...) inventar as melhores explicações possíveis das experiências com que nos vamos deparando» (p. 27).

Pode dizer-se que, em certo sentido, a linha argumentativa deste capítulo desenvolve uma estratégia paralela da dúvida metódica cartesiana, na medida em que procede a um questionamento céptico com o intuito de averiguar aquela base mínima de conhecimento que o próprio céptico não pode enjeitar. É com essa intenção que se desenvolve um exercício de solipsismo do momento presente (“existo apenas eu neste instante de experiência”), não no plano metafísico (no qual tal posição é considerada insustentável), mas no plano metodológico. Trata-se, pois, de proceder “como se”, com o fito de investigar os critérios que permitam distinguir asserções invulneráveis ao cepticismo radical. E desse exercício se extrai que mesmo a dúvida metódica retribui (muito) menos do que aquilo que Descartes supunha – alargando, pois, os domínios do conhecimento conjectural no território da racionalidade.

O segundo capítulo, intitulado “Consciência” (pp. 29-47), insere-se num esforço, que tem vindo a tornar-se mais consistente nos últimos anos, para acabar com o “esquecimento do corpo”, que tão negativamente tem pesado em muitos debates filosóficos e científicos das últimas décadas. Haveria, por isso, vantagem em que este texto fosse lido a par com a obra de António Damásio.

A proposta que este capítulo expõe convida-nos a um olhar sobre alguns séculos da história da filosofia. Desde a dúvida metódica cartesiana que é dominante em filosofia a ideia de que a convicção de senso comum acerca da existência de objectos físicos em geral (esta mesa, esta árvore) resultaria, de um modo ou de outro, de uma construção, de uma inferência. A existência do corpo próprio não gozaria, nesse plano, de qualquer privilégio epistemológico. É ao arrepio dessa tradição que Bergson reivindica para o conhecimento do corpo próprio um lugar particular, resultante de termos acesso à sua apreensão “por dentro”, colocando a propriocepção no centro da teoria do conhecimento. Monteiro decide explorar essa pista e, logo aí, desfaz-se do persistente fascínio filosófico pela ideia de que só há experiências directas da nossa própria mente.

Daí se parte para aquela que aparece como a principal tese explícita deste texto: «a consciência é sempre apreensão do próprio corpo» (p. 41). A consciência é consciência do corpo, em dois modos: a propriocepção, apreensão de qualquer parte do nosso corpo (incluindo órgãos internos) e dos processos que nele ocorrem; a percepção, apreensão dos estados em que se encontram certas partes especializadas do nosso corpo, os órgãos sensoriais, estados esses causados por objectos e fenómenos exteriores e que nos informam de aspectos relevantes do estado do mundo (pp. 33,41). A consciência é apreensão, seja em acto, seja como disposição (p. 35).

Para Monteiro, «a melhor conjectura acerca da natureza da consciência (...) é aquela que a toma como uma disposição do corpo, ou do organismo» (p. 34). Uma vez que a consciência de que tenho um corpo vem antes da consciência de actos de consciência, «não há mais lugar para qualquer dúvida, céptica ou metódica, quanto aos corpos em geral, em termos da velha crença de que tudo o que directamente sabemos é que há espírito, e a existência dos corpos é apenas a conclusão de uma inferência» (p. 34). É que «corpo e consciência são duas faces inseparáveis da mesma moeda» (p. 42). Por um lado, reconhecendo-nos como um corpo, reconhecemos a consciência pela qual apreendemos o corpo próprio. Por outro lado, a asserção de que somos capazes de consciência só faz sentido se a consciência é uma capacidade do organismo. Assim, reconhecer a consciência não implica, de modo nenhum, reconhecer um “fantasma na máquina”; não implica qualquer cedência à tentação substancializante (pp. 42-43).

Em nosso entender, aquela que identificámos como a principal tese explícita deste texto só pode ser bem compreendida a partir de uma afirmação que nos parece mais geral e que só surge próximo do final do capítulo: não há uma “razão desencarnada” (p. 46). E, que haja uma razão, só pode encontrar uma explicação natural, de um naturalismo que aqui surge sem dogmas e sem pretensões normativas: a consciência «é uma disposição que surgiu na nossa e em outras espécies no decorrer da evolução, e que a selecção natural que governa esta evolução preservou, devido à sua eficácia como instrumento de sobrevivência» (p. 36).

Não sabemos porque é que temos conhecimento de primeira pessoa das nossas experiências, em vez de termos apenas «uma informação “nua” como a que supomos ser aquela recebida por um computador» – mas isso só impropriamente pode ser um “mistério da consciência”. A não ser que consideremos um mistério tudo aquilo que é na natureza desta ou daquela forma e que não sabemos porque é dessa maneira e não doutras talvez possíveis (pp. 36-37).

Nestes termos, Monteiro recusa pertinência à distinção (de Chalmers) entre problemas fáceis e problema difícil da consciência. E isso parece-nos relevante, porque importa que mesmo as nossas conjecturas acerca da nossa ignorância nunca se nos imponham com outra força que não seja a força própria das conjecturas. Tentar determinar, dentro do campo do que não sabemos, o que haverá de resistir mais e menos aos nossos esforços para saber (fixar a fronteira entre o fácil e o difícil) seria tão arriscado como tentar definir quais das “verdades actuais” da ciência serão as primeiras a ser revistas pelas descobertas futuras. E isso seria, se não uma genuína conjectura, uma imprudência.

O terceiro capítulo, intitulado “Observação” (pp. 49-68), tem por base um texto que, embora publicado há já algum tempo, incide sobre um tópico cuja importância para a filosofia da ciência dificilmente se desvanece.

Se (como se defendeu no capítulo 2) a consciência é a apreensão de certos estados do organismo, alguns desses estados aparecem-nos como causados por fenómenos exteriores, sendo possível tentar saber alguma coisa acerca do mundo investigando a ligação entre esses efeitos orgânicos e o que possam ser essas causas. Essa tentativa de saber é o que designamos por observação. Numa diligência de investigação sobre o estatuto da observação, Monteiro trata de avaliar uma tese, genericamente designada por “impregnacionismo”, segundo a qual a autonomia da observação face às teorias é apenas ilusória, sendo a observação

sempre relativa a (dependente de) alguma teoria. Para tanto, trata de distinguir três tipos de impregnacionismo.

Para o *impregnacionismo científico*, a observação científica não é nem pode ser independente de teorias científicas, pelo que toda a mudança teórica implica mudança observacional. Esta tese, apesar de muitas vezes apresentada como marca de uma tendência anti-positivista, já era, em linhas gerais, defendida pelo próprio Auguste Comte. Para o *impregnacionismo biológico*, o que está em causa é que as nossas observações, mesmo as mais comuns e quotidianas, são dependentes de órgãos dos sentidos cujo “programa” é constituído por teorias antecipatórias geneticamente incorporadas (expectativas). Essas teorias discriminam o que é relevante na experiência (e será tomado como informação) e o que é irrelevante (e será ignorado). O impregnacionismo biológico reveste um elemento evolucionista, uma vez que o “programa” actual dos órgãos dos sentidos foi depurado pela evolução natural, permitindo classificar os “dados” dos sentidos como “reacções adaptativas” e não como resultado da mera receptividade dos nossos sensores. Entretanto, nem o impregnacionismo científico nem o impregnacionismo biológico bloqueiam a possibilidade de distinguir entre observações dependentes de uma qualquer subjectividade particular e observações credibilizadas por mecanismos de intersubjectividade (porque é isso que está em causa e não qualquer pretensão de certeza ou infalibilidade).

Já para o *impregnacionismo cultural*, toda e qualquer observação, sem excepções, é impregnada de teoria. Uma vez que este tipo de impregnacionismo cai numa noção de teoria excessivamente vaga (incluindo qualquer sistema de crenças, desde o senso comum a ideias políticas), a sua valia metodológica terá de ser, a existir, muito limitada. Na verdade, é dessa mesma incapacidade para precisar a noção de “teoria” que resultam os eventuais efeitos relativistas deste tipo de impregnacionismo. É que ele pode, desse modo, abrir as portas a formas de “imperialismo ideológico” que tratem de capturar no interior de uma qualquer “visão do mundo” as tentativas racionais para compreender em que sentido o mundo exterior é causa daqueles efeitos no nosso organismo que são apreendidos na consciência.

Por isso João Paulo Monteiro pugna pela utilidade de um “impregnacionismo sem dogma” (que não pretenda ser pertinente para todo e qualquer caso), desde que ele não se confunda com afirmações simplistas do género “todas as observações são significativamente dependentes de alguma teoria”. É que, se não podemos garantir um “grau zero de teoricidade” das nossas observações, é plausível trabalhar com o pressuposto de que, em muitos casos, a presença de diferenças culturais entre dois observadores não produz qualquer diferença significativa entre as observações realizadas por cada um deles.

A reflexão sobre a observação continua, embora a partir de outro ponto, no capítulo 4, intitulado “Causação” (pp. 69-81), onde se analisa um desafio colocado por Strawson à concepção humeana acerca da aquisição cognitiva da noção de causalidade.

Enquanto, para Hume, chegamos a convencer-nos de que há uma relação causal entre duas classes de fenómenos por sermos repetidamente expostos a uma conjunção regular entre exemplares dessas classes de fenómenos, Strawson propõe que as coisas nem sempre se passam desse modo. Segundo este autor, podemos aceder a certos tipos de relação causal pela mera observação “bruta” e directa de uma única instância de manifestação de um poder causal, sem necessi-

dade de repetição. Isso poderia acontecer quando um dado evento particular faz surgir alguma coisa, produz efeitos ou novos estados de coisas. João Paulo Monteiro, ao analisar o que está em causa no argumento de Strawson, defende o ponto de Hume e, do mesmo passo, avança na reflexão acerca do estatuto da observação no processo de construção do conhecimento.

O dispositivo montado para analisar o problema consiste essencialmente em considerar como poderiam ter lugar certas situações de descoberta de relações causais concretas, envolvendo dois tipos de sujeitos cognitivos distintos: um sujeito humano concreto e um “sujeito primevo”.

Consideremos uma situação em que o sujeito cognitivo em causa é um sujeito humano concreto: um de nós, com as nossas características e condições. Seja o caso que temos uma determinada pedra preciosa que não conseguimos riscar com nenhum dos metais conhecidos e que, tendo acabado de contactar com um metal novo e desconhecido, tentamos e conseguimos riscar com ele essa pedra preciosa. Concluímos imediatamente que aquele metal risca aquela pedra, dessa conclusão fazendo parte a ideia de que no futuro esse mesmo metal continuará a riscar essa mesma pedra (mesmo que seja outro pedaço dessa pedra e outra amostra desse metal). Teremos, assim, descoberto, numa única observação, um poder causal. Somos, aliás, capazes desse tipo de observação para muitos outros objectos à nossa volta. Terá, então, Strawson razão? Vejamos.

Na mesma situação, em que posição estaria um “sujeito primevo”? Esclareçamos, primeiro, como o Autor nos apresenta essa peça da sua experiência de pensamento. Um sujeito primevo é «um sujeito cognoscente humano típico, com a diferença de nunca ter tido experiência alguma» (p. 69). Isso quer dizer que esse sujeito primevo é capaz de fazer as distinções sensíveis de objectos no mundo que nós também somos capazes de fazer, mas ainda não começou a aplicar essas suas capacidades neste mundo concreto em que vivemos. Pergunta-se, então: em que situação estaria esse sujeito primevo face àquela experiência única do metal e da pedra preciosa? Poderia ele concluir, como nós, acerca de um certo poder causal daquele tipo de metal (riscar aquele tipo de pedra)?

Resposta: não, não poderia. O sujeito primevo não teria meios de chegar à mesma conclusão que nós. É que nós chegamos a essa conclusão (aquele tipo de metal risca aquele tipo de pedra), mesmo a partir de um evento único (aquele pedaço daquele metal riscou aquele pedaço daquela pedra naquele momento), porque já sabemos uma quantidade de coisas acerca das variáveis em presença naquela circunstância concreta; porque temos um conhecimento que proporciona um enquadramento àquela experiência; porque aquela experiência, embora superficialmente pareça singular, se trata de um momento de exploração particular de um certo recanto de um conhecimento do mundo que se traduz na posse de uma mapa relativamente preenchido de muitas regularidades que encontrámos no mundo anteriormente.

Qual é a diferença entre nós, sujeitos humanos concretos, e o sujeito primevo? Responde João Paulo Monteiro: «A diferença é o suplemento de experiência de que dispomos todos nós, sujeitos realmente existentes, um suplemento que nos torna possível subsumir as conjunções singulares, observadas uma única vez, como casos particulares de conhecimentos causais muito gerais e amplos» que adquirimos pela nossa experiência passada ou pela informação que obtivemos da cooperação com outros sujeitos (p. 79).

Deste modo, desacredita-se a reivindicação de Strawson, contra Hume, de que podemos descobrir relações causais por uma observação única – reivindicação que, a ser aceite, levaria a dispensar o mecanismo fundamental proposto por Hume para o efeito: a repetição. Essa conclusão, de claro sabor humeano (que não podemos estranhar na pena de um grande especialista de David Hume), tem, contudo, uma ressonância mais abrangente.

Quando Monteiro explicita um elemento central no argumento que expusimos sucintamente, escreve: «toda a experiência pessoal (...) é sempre e sem excepção uma experiência assente em mais experiência, é sempre um conjunto de observações que tomam como fundamento outras observações anteriores» (71-72). A experiência não é, pois, um conjunto de experiências particulares, um conjunto de exposições pontuais ao mundo. A experiência é um corpo de estruturação progressiva e recombinante, recorrentemente mobilizada para enquadrar novas experiências. Não compreenderemos a experiência se, de algum modo, insistirmos na “ilusão de autonomia” (p. 80) de uma qualquer observação particular.

O que, sugerimos nós, pode ser entendido como uma espécie de “impregnacionismo horizontal” (por referência à ideia do impregnacionismo da observação pela teoria): cada nova instância da nossa experiência está impregnada da nossa experiência anterior, incluindo a nossa experiência com a experiência dos outros. Talvez este seja um dos momentos deste livro em que mais nos aproximamos de encontrar uma saída do campo da “epistemologia individualista”, aquele campo em que o sujeito epistémico está nitidamente limitado ao espaço do indivíduo – e, encontrando essa saída, talvez por esta porta, poderíamos encetar toda uma nova série de reflexões a que alguns chamariam “epistemologia social” e que tendem a valorizar mais o aspecto institucional do conhecimento.

O quinto capítulo, intitulado “Realidade” (pp. 83-120), ataca de forma bastante abrangente um conjunto de problemas do realismo. A estratégia argumentativa escolhida toma como parceiro de diálogo o “realismo interno” de Hilary Putnam.

A crítica desse filósofo ao realismo metafísico, e à sua perspectiva externalista, incide principalmente sobre as seguintes teses: o mundo é uma totalidade fixa de objectos independentes da mente; existe uma única descrição coerente e verdadeira do mundo; a verdade implica algum tipo de correspondência. Na concepção alternativa proposta, o realismo interno (ou pragmático), a referência e a verdade não dependem de qualquer mecanismo de correspondência, antes são internas a teorias; não é legítimo falar de coisas em si, independentes do nosso espírito, pelo que não faz sentido falar de “entidades independentes da mente”. Monteiro vai procurar determinar se não será possível construir uma crítica do realismo metafísico que seja independente da filosofia putnamiana do realismo internalista e que, ao mesmo tempo, faça justiça ao apreço de Putnam pelo realismo do senso comum (ou realismo comum).

O aparato conceptual montado para fazer face a esta tarefa parte da ideia de Thomas Nagel (em *The View from Nowhere*) de que é possível existirem espécies de seres com capacidades superiores às nossas, pelas quais tais seres seriam capazes de apreender aspectos do mundo que são para nós inalcançáveis. A ideia é generalizada e precisada em dois sentidos importantes. Primeiro: o que é relevante não é que tais seres de outras espécies sejam superiores, mas sim que

sejam diferentes de nós quanto às suas capacidades de apreensão e quanto à estrutura dos seus apreensíveis. Escreve-se: «não existem boas razões para considerar sempre o que nos é inacessível como mais básico [mais fundamental] do que o que nos é acessível» (p. 114). De facto, se admitíssemos que a “realidade dos morcegos”, cuja fenomenologia está largamente dependente de uma espécie de sonar, nos é inacessível – não se vê como é que isso militaria a favor da ideia de que o que é acessível aos morcegos é mais fundamental do que o que nos é acessível a nós. Segundo, quanto aos modos de apreensão: não se trata apenas de apreensão sensível, mas de tudo o mais que possa ser racionalmente assim considerado. Também se apreendem, por exemplo, relações matemáticas (p. 91).

Dito isto, pode identificar-se com precisão a noção central do dispositivo analítico deste capítulo. Trata-se da noção de realidade: *ser real, ser parte da realidade, é ser apreensível por qualquer apreensor possível* (p. 84). Há aspectos do mundo que nos rodeia que nos escapam; mas é possível que haja (ou pudesse haver) criaturas, diferentes de nós, capazes de apreender alguns desses aspectos; como nada indica que a nossa espécie esteja a apreender tudo o que poderia ser apreendido, temos de admitir que há aspectos da realidade que vão além daquilo que conhecemos; tudo o que pudesse ser apreendido por um desses apreensores possíveis é real. Em suma: «é real tudo o que pode ser apreendido, e tudo o que pode ser apreendido é real» (p. 91).

Só se pode compreender correctamente o tipo de dispositivo de análise instituído por este conceito de realidade se o contrastarmos, nos termos do autor, com o conceito de existência. Trata-se de esclarecer que a tese “ser real é ser apreensível por qualquer apreensor possível” não é uma tese do domínio daquela parte da metafísica que é a ontologia. A distinção passa por aqui: «o *existir* só tem sentido “em si”, mas *ser* uma *realidade* só tem sentido “para” um apreensor» (p. 97). É que, tal como ninguém ainda explicou como é que “existir” pode ser “dependente da mente”, também não é concebível como é que qualquer realidade pode deixar de ser “realidade para” um apreensor real ou possível: “ter realidade” como “ter propriedades, ou ter uma identidade, definíveis como apreensíveis” (p. 98).

O momento crucial da distinção faz-se assim: «Podemos (...) admitir que as coisas *existem* em si mesmas, no sentido apontado [entidades, ou aspectos do mundo, cuja realidade é autónoma ou independente em relação a qualquer apreensor *real*, a qualquer sujeito que exista ou já tenha efectivamente existido], mas não que elas tenham uma *realidade* em si mesmas.» (p. 98) E porque não se pode admitir isso? Por causa de uma ambiguidade de expressão que passa na fronteira essencial. Por causa do equívoco que se pode esconder no falar de “coisas em si”. É que dizer que uma coisa tem realidade em si mesma é admissível se for para dizer que essa realidade é independente do sujeito humano (ou deste ou daquele sujeito particular); mas seria destituído de sentido se fosse para dizer que essa realidade é independente de qualquer sujeito possível.

Não se trata de dispensar a ontologia: «o que existe são realidades e [...] nada senão realidades pode existir, nem faria sentido falar da existência do que não fosse uma realidade» (p. 99). O que se trata é de reconhecer níveis distintos dos nossos esquemas conceptuais e de distinguir o que pode ser feito em cada um desses níveis: qualquer discurso sobre “as coisas em si mesmas” só pode afirmar a existência das coisas, mas nada dirá acerca de como as coisas são,

acerca da realidade dessas coisas; qualquer discurso sobre o “como” das coisas não é sobre o “em si mesmo”, mas sobre o “para” (p. 108).

Com este dispositivo analítico podemos, então, atender ao trabalho que faz o realismo interno de Putnam, em duas vertentes: será ele necessário a uma crítica do realismo metafísico? será ele a melhor opção disponível para uma crítica do realismo metafísico?

Começemos pela primeira vertente. Para tal, cabe destacar que o conceito de realidade que se adoptou autoriza a seguinte tese: «há aspectos da realidade que são independentes da nossa capacidade de os apreender, mas não independentes de qualquer apreensão possível» (p. 99). Essa tese (que já se assinalou antes não integrar qualquer sistema metafísico) é perfeitamente capaz de contrariar o realismo metafísico. Vejamos (pp. 100-102):

(i) as entidades que constituem o mundo são “independentes da mente” no sentido em que a sua realidade não depende deste ou daquele apreensor existente (em particular, não depende do sujeito humano), mas, na medida em que a sua realidade depende dos apreensores possíveis, não são independentes da mente;

(ii) o mundo não é uma totalidade *fixa* de objectos: o mundo é a totalidade *indefinida* das entidades apreensíveis por todos os apreensores possíveis (na medida, dizemos nós, em que são indefinidas quer a totalidade dos apreensores possíveis, quer a totalidade das capacidades de apreensão de cada membro dessa classe, ainda para mais quando estas podem evoluir historicamente – o que é o caso, por exemplo, no que toca à espécie de apreensores que conhecemos melhor: os humanos);

(iii) não há uma descrição coerente e verdadeira acerca do mundo que seja a única com essas propriedades, porque haverá tantas dessas descrições possíveis quantas as espécies de apreensores possíveis;

(iv) só um conceito modificado de correspondência poderá ser admitido, como correspondência constitutiva dos apreensores e dos apreensíveis na sua possível relação recíproca.

Vemos, deste modo, que a noção de que “ser real é ser apreensível por qualquer apreensor possível” é perfeitamente capaz de produzir os meios para contrariar todos os aspectos centrais do realismo metafísico. Assim sendo, o realismo interno de Putnam (que, aliás, nunca chegou a ser muito bem caracterizado pela positiva) não nos faz falta para o efeito.

Podemos, então, passar à segunda vertente, a saber: qual a melhor opção para uma crítica do realismo metafísico: o realismo interno ou a concepção de que “ser real é ser apreensível por qualquer apreensor possível”? Dois planos devem ser aqui considerados. Num primeiro plano, as dificuldades intrínsecas ao próprio realismo interno ou pragmático, que resultam de assentar em pressupostos que talvez não sejam menos duvidosos do que os do realismo metafísico. É que, pelas razões apontadas acima, «é válido falar de entidades cuja existência e cuja realidade sejam independentes do conhecimento *humano*», porque «a realidade (...) não depende da nossa perspectiva, ou de qualquer perspectiva realmente existente, e sim de uma perspectiva possível», e porque a existência, essa, só pode ser absoluta, também ela em nada dependendo “internamente” das nossas teorias (pp. 106-107). O problema está em que Putnam não dá a devida atenção ao facto de que “a realidade resiste à construção epistémica” (p. 112). Num segundo plano, o realismo interno prejudica outros aspectos da filosofia de Put-

nam, designadamente o seu respeito pelo realismo comum, que impregna aquele “conhecimento prático” que pertence à nossa racionalidade fundamental. O que Putnam verdadeiramente quer minar (e com razão) é a ingenuidade do realismo científico, para o qual as teorias científicas vigentes constituem o critério de existência e realidade. O problema é que não há como circunscrever a recusa putnamiana do externalismo à crítica do realismo científico. Essa crítica teria de atingir também o realismo comum. O mundo do realismo comum não é uma pasta amorfa; o mundo de apreensíveis, para qualquer apreensor, tem uma estrutura. O mundo do realismo comum “é um mundo cuja *realidade* só pode ser concebida em termos externalistas” (p. 117), sem prejuízo de que qualquer descrição desse mundo é “interna” à estrutura do apreensor. Então, conclui-se, o realismo interno, por um lado, evidencia graves problemas conceptuais intrínsecos e, por outro lado, não se deixa facilmente compatibilizar com outras teses que o próprio Putnam (tal como Monteiro) quer preservar.

Pode, assim, concluir-se que o ponto de vista realista segundo o qual “ser real é ser apreensível por qualquer apreensor possível” – que autoriza, designadamente, a tese de que “há aspectos da realidade que são independentes da nossa capacidade de os apreender, mas não independentes de qualquer apreensão possível” – é uma base mais adequada para enfrentar os problemas do realismo do que o realismo interno ou pragmático de Hilary Putnam.

Monteiro identifica a raiz das dificuldades do realismo internalista de Putnam, quando mostra que este começa por introduzir e argumentar eficazmente a favor de teses epistemológicas (relativas ao que podemos saber) para depois as transpor para teses ontológicas que carecem de apoio na argumentação estabelecida (p. 118). É que a proposta de Monteiro, concordando com Putnam na ideia de que «uma metafísica materialista de inspiração científica é um sonho sem futuro» (p. 116), apresenta-se como um instrumento crítico mais poderoso e com menos fragilidades intrínsecas do que o realismo internalista ou pragmático. Nesse sentido, este capítulo oferece um rico ponto de apoio a um realismo sem dogma de que tantas vezes mostra carecer, por exemplo, a filosofia da ciência que o século XX trouxe para o século XXI.

A importância deste ponto é sublinhada na “Conclusão” geral (pp. 121-125), quando se afirma que toda a argumentação do livro está numa perspectiva realista, mas «assenta na convicção que podemos chamar “realismo radicalmente neutro”», porque considera que «em termos metafísicos o mais prudente é permanecermos totalmente neutros quanto ao problema da natureza última [da] realidade» (p. 125).

Voltando a Neurath, diríamos que, depois de tanta água ter passado debaixo das pontes de “uma concepção científica do mundo” como orientação filosófica, talvez seja tempo de renovar os termos da procura pelas condições de possibilidade de um terreno comum às ciências e à filosofia, embora agora necessariamente noutras bases, sem o espectro da “eliminação” (nem sequer da subordinação). O tipo de reflexão filosófica praticada por João Paulo Monteiro é exemplo de uma via possível para esse terreno de encontro. O que é saudável – e de saudar.