

Estado da publicação: O preprint foi publicado em um periódico como um artigo
DOI do artigo publicado: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46esp1.p473>

SOBRE O STATUS METAFÍSICO DAS CORES

Plínio Junqueira Smith

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3276>

Submetido em: 2021-12-04

Postado em: 2021-12-06 (versão 1)
(AAAA-MM-DD)

SOBRE O STATUS METAFÍSICO DAS CORES

Plínio Junqueira Smith¹

Este artigo faz parte de um projeto da Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp.

Trata-se do Dossiê Filosofia Autoral, a ser publicado em 2022.

Resumo: Neste artigo, pretendo desenvolver uma concepção sobre as cores como parte de uma visão cética do mundo. Para isso, investigo como alguns dos principais céuticos ao longo da história da filosofia conceberam as cores, seja em relação a outras qualidades sensíveis, seja em relação ao objeto físico. Depois, à luz do debate entre Barry Stroud e John McDowell, descrevo aquela que me parece ser a concepção comum das cores e sustento que o cético não apenas aceita que os objetos são coloridos, mas que ele pode saber qual é a sua cor por meio da percepção.

Palavras-chave: qualidade secundária, qualidade primária, metafísica, visão cética do mundo, dogmatismo, percepção.

THE METAPHYSICAL STATUS OF COLORS

Abstract: My intention, in this paper, is to elaborate a conception of colors as part of a skeptical view of the world. In order to do that, I examine how some of the major skeptics throughout the history of philosophy conceived colors, in relation both to other sensible qualities and to the physical object. Next, in the light of the exchange between Barry Stroud and John McDowell, I describe what seems to me to be the common conception of color, which the skeptic not only accepts, but goes even further claiming that he may know the color of objects through sense-perception.

Key words: secondary qualities, primary qualities, metaphysics, skeptical view of the world, dogmatism, perception.

1. Suspensão do juízo e visão cética do mundo²

O ceticismo é comumente visto como uma crítica da metafísica. Mas, historicamente, os céuticos combateram o dogmatismo, não a metafísica. Talvez exista alguma confusão entre os termos “metafísica” e “dogmatismo”. Para Sexto Empírico, as três partes da filosofia são: lógica, física e ética; e ele ataca o dogmatismo nessas três partes. Não me lembro de nenhuma ocorrência da palavra “metafísica” em Sexto. Para Hume, a filosofia trata da “lógica” (investigação do entendimento humano), das paixões, da moral, da política, da estética, da religião, mas não há uma área da filosofia chamada de metafísica. A palavra “metafísica” designa somente uma maneira de raciocinar, na

¹ Docente na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo, SP – Brasil. Bolsista Produtividade do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5239-3190>. E-mail: plinio.smith@gmail.com.

² Agradeço a André Vasques Abreu, Israel Vilas Bôas, Oscar Moreira dos Santos e, especialmente, a Raquel Albieri Krempel, cujos comentários e sugestões me ajudaram a corrigir e reformular uma versão prévia deste artigo, evitando alguns erros e tornando algumas ideias mais precisas.

qual argumentos profundos e sutis estão envolvidos, em oposição a uma “filosofia fácil”. Assim, diante da objeção à metafísica de que esta seria “não somente dolorosa e cansativa, mas também uma fonte inevitável de incerteza e erro” (EHU 1.6, p. 11), Hume faz a sua defesa, dizendo que “devemos cultivar a verdadeira metafísica com algum cuidado, para destruir a falsa e adulterada” (EHU 1.7, p. 12), como, por exemplo, “a metafísica escolástica” (EHU 12.iii.132, p. 165).

A palavra “metafísica” adquiriu muitos sentidos diferentes ao longo dos séculos, mas um de seus principais sentidos, hoje, é o de que a “metafísica” é uma área da filosofia: ao lado da ética, da política, da estética, da epistemologia etc., haveria um domínio específico que seria a “metafísica”. Enquanto, por exemplo, a epistemologia trata do conhecimento e a ética do bem e do mal, a metafísica trataria da realidade. Mas o dogmatismo é um tipo de reflexão que pretende transcender o domínio da experiência, de modo que uma teoria dogmática se diferencia radicalmente de uma teoria científica. Com efeito, Sexto define “dogma” como “assentimento a uma proposição não-evidente (*adelon*)” (PH 1.16) e Hume condena às chamas todo livro que não tratar de matemática ou não contiver “raciocínios experimentais sobre questão de fato ou existência” (EHU 12.iii.132, p. 165). Parece-me que, não raro, entende-se por “metafísica” o que nós, os céticos, chamamos de “dogmatismo”, isto é, um tipo peculiar de teoria filosófica.

Mas é preciso manter essas duas expressões separadas. Neste artigo, usarei “metafísica” no sentido de uma área específica da filosofia, aquela que se ocupa em saber como é a realidade e, por “dogmatismo”, entenderei um tipo de teoria que envolve de maneira crucial a aceitação de entidades naturalmente não observáveis, isto é, que não podem nunca ser observadas (nem controladas empiricamente), ou um discurso explicativo não empírico. Assim, em qualquer investigação filosófica, um filósofo pode ser dogmático ou cético: dogmático, quando aceita entidades controversas e que não fazem parte da experiência do mundo; ou cético, quando suspende o juízo a respeito delas, mas aceita explicações empíricas sobre o mundo em que vivemos e que percebemos (neste caso, entidades aceitas pelas teorias científicas, na medida em que são passíveis de controle empírico, são aceitáveis para o cético). Como veremos, suspender o juízo sobre entidades não empíricas e controversas não impede o filósofo cético de ter crenças, e até conhecimento, sobre as coisas que fazem parte de nossa experiência do mundo. Convém insistir nessa ideia, porque ela diverge da ideia de ceticismo que boa parte dos filósofos tem.

Os céticos investigam questões filosóficas, tanto quanto os dogmáticos, não chegando, porém, a nenhuma doutrina dogmática, isto é, não assentem a uma proposição sobre “algo não-evidente” ou a uma afirmação cujo raciocínio que a sustenta não é empírico. Isso vale, por exemplo, para a epistemologia e para a ética. Os céticos investigam os principais tópicos em cada uma dessas áreas da filosofia e não chegam a nenhum veredito, não defendendo nenhuma teoria do conhecimento em particular, nem advogando uma doutrina sobre valores morais como objetivos ou subjetivos. Isso não os impede, não somente de ter conhecimentos empíricos em sua vida cotidiana ou de sustentar valores que digam respeito à sua prática, como também podem ter uma concepção filosófica do conhecimento ou dos valores morais, desde que não envolva “coisas não evidentes” ou um saber não empírico.

O que vale para a epistemologia e para a ética também vale para a metafísica. O cético não aceita nenhuma teoria dogmática e, no entanto, pode ter uma concepção sobre o mundo, quais coisas existem (pessoas, rios, pedras) e quais são imaginárias (bruxas, formas platônicas e os átomos de Demócrito), pois, em nossa experiência do mundo, traçamos essa distinção. O dogmático transforma essa distinção comum entre a realidade e o que só parece ser real numa distinção dogmática entre a “realidade independente” e a “aparência”. Mas nossa concepção comum da realidade é a de uma realidade independente. Então, para deixar clara a diferença entre a concepção comum e a concepção dogmática, seria conveniente usar a expressão “realidade absolutamente independente” para a última, falando só da “realidade” quando se tratar da concepção comum. A expressão mais filosófica “realidade independente” seria neutra, ou ambígua, entre a expressão “realidade” da vida cotidiana e a expressão “realidade absolutamente independente” do dogmatismo. O cético suspende o juízo somente sobre essa realidade absolutamente independente teorizada pelos dogmáticos, mas não recusa seu assentimento a proposições sobre a realidade, isto é, sobre coisas das quais podemos ter experiência ou sobre as quais podemos raciocinar empiricamente.

A essa concepção empírica e não dogmática do mundo, Porchat (2007, p. 136) deu o nome de “visão cética do mundo”, embora, por prudência, tenha se recusado a chamá-la de “metafísica” (2007, p. 137). Mas, tendo esclarecido o significado em que uso “metafísica”, não vejo por que não a caracterizar como tal. Parte importante da visão cética do mundo depende de uma compreensão de como nós concebemos o mundo em nossa vida cotidiana (Smith, 2017, p. 159-96; 2020, p 162-71). Não vejo como começar uma investigação filosófica sem aceitar a nossa visão cotidiana do mundo. É preciso partir

de algum lugar e esse lugar não pode ser a suposição de alguma teoria filosófica, ou mesmo científica, porque isso seria arbitrário, ou dependeria da aceitação prévia da visão comum do mundo. Se no final dessa investigação filosófica acabamos por nos tornar céticos, isso se deve, ao menos em parte, por não termos aceitado as teorias dogmáticas que fatalmente envolvem uma reformulação de nossa visão inicial. Portanto, sem termos razões filosóficas para abandonarmos as crenças de que partimos, a filosofia “deixa tudo como está” (Wittgenstein IF, 124).

Não é claro, no entanto, como descrever essa visão comum do mundo que compartilhamos na vida cotidiana. Neste artigo, eu gostaria de investigar um tópico específico para tentar descrever um aspecto certamente secundário, mas ainda assim relevante, da nossa visão comum do mundo e, dessa maneira, começar a elaborar uma parte da visão cética do mundo. A questão a ser investigada é: numa metafísica cética, qual o status das cores? Eis, a meu ver, uma questão filosófica instigante que um cético contemporâneo, isto é, o neopirrônico, pode responder positivamente, mesmo que suspenda o juízo sobre as respostas dogmáticas.

Para um cético contemporâneo, poder-se-ia pensar, as cores são meras sensações subjetivas, e não propriedades objetivas das coisas materiais ou objetos físicos como mesas, livros, frutas e árvores. Uma maçã não seria vermelha, mas o vermelho seria uma característica fenomênica da nossa sensação ao perceber a maçã; uma flor não seria amarela, mas teria a disposição de produzir em nós a sensação do amarelo. Talvez se pudesse mesmo dizer que essa foi, desde sempre, a opinião de todos os céticos. Afirmar que as coisas materiais ou objetos físicos têm uma determinada propriedade (por exemplo, essa ou aquela cor) seria comprometer-se com um dogmatismo inaceitável para um cético, porque implicaria uma crença sobre como as coisas são no mundo à nossa volta. Os céticos antigos admitiriam que as coisas aparecem de tal ou tal cor para nós, mas isso seria admitir somente que é em relação a nós que elas aparecem com essa ou aquela cor, mas, sobre se as coisas têm realmente essa ou aquela cor, eles suspenderiam o juízo. Do mesmo modo, os céticos modernos, como Hume, sustentam que as qualidades secundárias estão na mente; ora, as cores são qualidades secundárias; portanto, estão apenas na mente, não nos objetos externos a ela. E como poderia ser diferente para os céticos, se todo o propósito do ceticismo é evitar afirmações dogmáticas sobre como as coisas realmente são e suspender o juízo sobre tudo?

Não me parece, entretanto, que o assunto se resolva de maneira tão fácil, seja do ponto de vista histórico, seja da reflexão contemporânea. Primeiro, porque o subjetivismo

das cores pode parecer, para um cético pirrônico antigo, uma forma de dogmatismo, uma vez que o subjetivismo afirma a tese filosófica de que as cores são propriedades de sensações (ou percepções), não das coisas materiais ou dos objetos físicos. Um cético deveria, antes, suspender o juízo a respeito do status metafísico das cores (se são propriedades objetivas ou subjetivas). A posição mesma de Hume parece mais sutil e complexa do que a posição esboçada no primeiro parágrafo, porque essa posição corresponde antes ao imaterialismo de Berkeley (1998) do que ao ceticismo de Hume. Embora Hume retome os argumentos de Berkeley, sua própria opinião sobre o assunto traz uma novidade fundamental para o nosso tópico. Assim, falando historicamente, é preciso de mais investigação para compreender de maneira mais adequada a posição, ou as posições, céticas com relação às cores. É o que pretendo fazer na seção 2 deste artigo.

Após essa seção histórica, dedicarei o resto deste artigo ao debate entre Barry Stroud e John McDowell, com o intuito de descrever qual seria, numa visão cética do mundo, o status metafísico das cores, sem incidir em dogmatismo. Não entendo o debate entre Stroud e McDowell como um debate entre dois dogmáticos. A meu ver, Stroud é um neopirrônico e McDowell, embora um pensador mais obscuro e ambíguo, tem afinidades com o neopirronismo. Supondo que Stroud e McDowell apresentem respostas compatíveis com o neopirronismo, qual dessas respostas expressa de maneira mais adequada e coerente uma visão cética do mundo? Qual dessas descrições das cores descreve melhor a concepção comum das cores e, dessa maneira, constitui o ponto de partida para a elaboração de uma visão cética das cores?

Antes de começarmos nossa investigação cética, proponho traçar mais uma distinção terminológica. Temos a crença comum de que, por exemplo, maçãs são vermelhas. Como essa é uma experiência corriqueira, o cético pode assentir à proposição “a maçã é vermelha”. Podemos até dizer que, na vida cotidiana, concebemos que os objetos têm cores e o cético assente à proposição geral “os objetos são coloridos”. O dogmatismo, no entanto, vai muito além disso e elabora teorias para explicar, seja como os objetos físicos são coloridos, seja como só parecem ser coloridos, mas não o são (na “realidade absolutamente independente”). Assim, o dogmático sustenta, no primeiro caso, que “cor é uma propriedade dos objetos físicos” e, no segundo, que “cor não é uma propriedade dos objetos físicos”. Mas nossa concepção comum das cores poderia ser expressa, na filosofia, usando o vocabulário de “propriedades”. Então, talvez fosse mais conveniente dizer que os dogmáticos sustentam, ou rejeitam, a tese (o dogma) de que “cor

é uma propriedade intrínseca dos objetos físicos”. A frase “cor é uma propriedade de objetos físicos” seria neutra, ou ambígua, entre a concepção comum e a dogmática.

2. A tradição céptica e as cores

Qual teria sido a posição de um pirrônico antigo a respeito das cores? Nos Dez Modos de Enesidemo, as cores são exemplos frequentes de oposição entre nossas percepções do mundo físico e dos objetos externos (por ex., PH 1.94, PH 1.120). Um exemplo clássico é o dos olhos de quem sofre amarelão ou de quem tem olhos avermelhados, que alterariam a percepção das cores de um objeto. Nesses casos, o céptico concluiria que podemos dizer que os objetos aparecem com esta ou aquela cor para nós, mas não podemos dizer qual é realmente a sua cor. Mas os cépticos antigos têm argumentos que parecem ir mais longe: se o que percebemos é uma mistura do objeto externo com o meio externo, com nossos órgãos sensoriais e com nossa mente (PH 1.126) ou se tudo é relativo a quem percebe e julga (PH 1.135-136), então pode ser que, não somente não sabemos qual é a cor que um objeto tem, mas sequer sabemos se os objetos têm cor. Haveria uma suspensão do juízo a respeito das cores entendidas como propriedades objetivas das coisas, mas o céptico admitiria com que cor elas nos aparecem. Além disso, na investigação da parte física da filosofia, Sexto não trata da realidade das cores. Os tópicos de que trata a física são: Deus, causa, corpo, espaço, movimento, número, tempo etc., mas não há uma preocupação específica com as cores. Não estaria Sexto admitindo implicitamente que as cores não fazem parte do mundo físico ou, pelo menos, que os objetos físicos poderiam não ter cor? Com base nessas passagens, poder-se-ia inferir que as cores são, para um pirrônico antigo, uma sensação subjetiva.

Nos Dez Modos, entretanto, as cores são exemplos menos frequentes do que se poderia esperar à primeira vista. Não há nenhum privilégio da variação das percepções de cores, e outros exemplos, como o gosto do vinho e a sensação causada pelo vento, são tão, ou até mais, frequentes quanto as cores dos objetos. Por exemplo, quando fala das oposições entre as percepções dos sentidos usadas por Heráclito (PH 1.210-211) e por Demócrito (PH 1.213-214), Sexto não menciona as cores. O gosto do mel é seu exemplo preferido. Sexto estabelece oposições entre percepções referentes aos cinco sentidos com igual insistência e, mesmo entre percepções visuais, as cores não gozam de nenhum privilégio. Sexto opõe também percepções visuais das assim chamadas qualidades primárias, como movimento e repouso (PH 1.107) e a forma de um objeto (PH 1.118). Desse ponto de vista, as cores seriam tão “subjetivas” quanto o movimento e a forma de

um objeto. De fato, o cético opõe percepções visuais a percepções táteis, já que, diante de um quadro, a visão percebe um objeto tridimensional, enquanto o tato percebe um objeto bidimensional (PH 1.92). Noutras palavras, Sexto não dá nenhuma indicação de traçar a distinção entre qualidades primárias e secundárias, incluindo as cores nesta última categoria. Assim, ou todas as propriedades dos corpos são igualmente subjetivas, ou não há nenhuma razão para dizer que as cores, em oposição à forma e movimento, o são. Embora haja controvérsia entre os estudiosos de Sexto, a interpretação mais plausível, a meu ver, sustenta que o fenômeno (o que aparece) não é uma mera entidade mental, mas é o objeto que aparece. Se isso for correto, pode-se dizer que, assim como o mel aparece doce, uma maçã aparece vermelha.

Com relação à parte física, convém lembrar que Sexto investiga o que dizem as doutrinas dogmáticas e são estas que definem os tópicos a serem investigados, não o cético. Nesse sentido, quem exclui as cores como um assunto privilegiado a ser investigado pela filosofia é o dogmático, não o cético. A nenhum momento vemos Sexto traçar alguma distinção entre tipos de qualidades dos objetos tal como estamos discutindo aqui ou tratar as cores e outras qualidades de maneira diferente das assim chamadas qualidades primárias. Seguindo os dogmáticos, Sexto ordena sua investigação de outra maneira, em torno de noções como princípios ativos e passivos, corpóreos e incorpóreos. Tudo leva a crer que essa distinção entre qualidades primárias e secundárias é, a seu ver, uma distinção dogmática, cujo representante na Antiguidade é o dogmatismo atomista de Demócrito. Essa é, portanto, uma distinção de um dogmatismo particular, não uma distinção relevante (naquele contexto) para ordenar uma investigação geral sobre a parte física da filosofia. O cético pirrônico faz um ataque metódico ao dogmatismo, não se preocupando, em geral, com doutrinas dogmáticas particulares (PH 2.21, M 9.1-3).

Os céticos modernos viram-se confrontados com a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias como um tópico central da filosofia moderna. Hume chega mesmo a dizer que “o princípio fundamental dessa filosofia é a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas das operações dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos” (T 1.4.4.3). Após referir-se à importância de Gassendi na retomada do ceticismo antigo, Bayle deixa esse ponto muito claro: “Hoje, a nova filosofia tem uma linguagem mais positiva: o calor, o odor, as cores etc. não estão nos objetos de nossos sentidos, são modificações de minha alma, sei que os corpos não são como me parecem” (DHC, “Pirro”, B). Como essa distinção foi empregada por diversos filósofos

para sustentar uma visão dogmática da realidade, a saber, que os objetos físicos seriam essencialmente extensos e suas propriedades (forma, movimento etc.) poderiam ser matematizadas, os cétricos modernos trataram de atacar essa distinção: “gostar-se-ia de excluir a extensão e o movimento, mas não se pode, pois, se os objetos dos sentidos nos parecem coloridos, quentes, frios, cheirosos, embora não o sejam, por que não poderiam parecer extensos e figurados, em repouso e em movimento, ainda que não tivessem nada disso?” (DHC, “Pirro”, B).

Talvez seja importante notar, para deixar mais claro qual é o foco do problema, que os cétricos não atacaram o uso da matemática na explicação da natureza, mas tão somente a ideia dogmática de que a natureza seria em si mesma escrita em linguagem matemática; o recurso à matemática, para explicar os fenômenos naturais, não é questionado pelos cétricos (Hume, EHU, 4.i.27, p. 31). Mesmo que não se aceite a tese de que os corpos materiais são extensos na sua essência, isso não impede uma ciência que lance mão da matemática para explicar o seu comportamento. A questão, portanto, diz respeito somente à essência da matéria.

Bayle desferirá um poderoso ataque à ideia de que a extensão é a essência dos corpos materiais em seu verbete “Zenão de Eléia”. Primeiro, Bayle relembra os argumentos de Zenão contra o movimento (DHC, “Zenão de Eléia”, F). Mas a crítica de Zenão atinge somente uma modalidade do corpo material, a saber, o movimento, mas não a sua essência, isto é, a extensão. É preciso, então, levar essa batalha até o seu âmago e mostrar que a extensão não pode ser uma propriedade dos corpos. Para Bayle, a extensão é somente algo “ideal”, não uma propriedade dos objetos em uma realidade independente. Primeiro, Bayle desenvolve um longo raciocínio, idêntico na forma a muitos argumentos empregados por Sexto, para provar que a extensão não existe. Eis o silogismo hipotético de Bayle:

Se a extensão existisse, seria composta, ou por pontos matemáticos, ou por pontos físicos, ou por partes infinitamente divisíveis;
 Ora, a extensão não é composta, nem por pontos matemáticos, nem por pontos físicos, nem por partes infinitamente divisíveis;
 Portanto, a extensão não existe. (DHC, “Zenão de Eléia”, G)

A forma lógica, diz ele, é claramente válida, restando somente estabelecer as premissas. A primeira premissa enumera exhaustivamente as possibilidades lógicas da questão: ou a matéria é divisível, ou não é; se for divisível, sua divisão termina num ponto com extensão (ponto físico) ou sem extensão (ponto matemático). O problema, então, gira em torno da segunda premissa. Segundo Bayle, “cada uma dessas três seitas, quando

somente ataca, triunfa, arruína, abate, mas, por sua vez, é abatida e destruída quando se coloca na defensiva” (DHC, “Zenão de Eléia”, G). É fácil ver que, com base em pontos matemáticos, nunca se produzirá uma reta, pois a soma de infinitos zeros é zero; assim, a extensão não pode ser constituída de pontos matemáticos. Também é fácil ver que a ideia de pontos físicos (ou átomos) é absurda, pois um ponto físico admite partes (o lado direito, mais perto de outro ponto físico à sua direita, e o lado esquerdo, mais longe desse outro ponto físico; assim, pode-se dividir o ponto físico). Mais longa é a refutação da doutrina da infinita divisibilidade. Deixo-a de lado, por nos afastar demais do nosso assunto. Se as duas premissas são verdadeiras e a forma lógica é válida, a conclusão se segue inevitavelmente: a extensão não existe.

Após estabelecer essa conclusão, Bayle dá um passo a mais e afirma que

É preciso reconhecer, com relação ao corpo, o que os matemáticos reconhecem com relação às linhas e superfícies, dos quais demonstram tantas coisas belas. Eles aceitam de bom grado que um comprimento e largura sem profundidade são coisas que não podem existir fora de nossa alma. Digamos o mesmo das três dimensões. Estas só poderiam encontrar lugar em nossa mente, podem existir apenas *idealmente*. (DHC, “Zenão de Eléia”, G)

Portanto, a posição de Bayle não somente nega a existência real da extensão, mas também admite que ela existe apenas na mente. Enquanto Sexto se utilizava de argumentos hipotéticos para negar a existência de alguma coisa para equilibrar o debate, contrapondo-os a argumentos igualmente fortes a favor da existência real do espaço (e do corpo material), Bayle parece julgar que esse argumento hipotético é o mais forte, impondo uma conclusão negativa.

De maneira coerente, já que não traça a distinção entre qualidades primárias e secundárias, Bayle afirma que as cores também existem apenas idealmente, mas não realmente. “Nossa mente é um certo fundo em que cem mil objetos de cor diferente, de figura diferente e de situação diferente se reúnem, pois podemos ver todos de uma só vez do alto de uma colina uma vasta planície salpicada de casas, árvores, rebanhos etc.” (DHC, “Zenão de Eléia”, G). Dessa forma, Bayle dá um passo que Sexto não deu, pois nega que a extensão e as cores sejam propriedades objetivas dos corpos materiais, afirmando que existem apenas na nossa mente, enquanto Sexto suspende o juízo sobre esse tópico. Há, portanto, uma forma de idealismo na posição de Bayle.

Talvez seja interessante fazer uma breve comparação entre o idealismo fenomênico de Bayle e o idealismo transcendental de Kant, porque se pode sustentar o

idealismo, seja com a distinção entre qualidades primárias e secundárias, seja sem essa distinção. Bayle parece ter antecipado, ao menos em parte, a filosofia transcendental kantiana, segundo a qual devemos distinguir entre as coisas em si mesmas e as coisas enquanto fenômenos que aparecem para nós. Kant (2000, A28-9/B44), contudo, traçará a distinção entre qualidades primárias e secundárias no interior desse mundo que aparece à mente humana: o vermelho da rosa não é uma propriedade da rosa que aparece, mas somente sua forma. Bayle, ao contrário de Kant, rejeita essa distinção e, no interior do mundo fenomênico, tratará todas as qualidades sensíveis em pé de igualdade. Berkeley (1998, I, 9-15, p. 105-8) levará adiante a posição de Bayle, elaborando de maneira mais detalhada o que significa que qualidades primárias (extensão, movimento, forma etc.) e qualidades secundárias (cores, odores, sabores etc.) são somente propriedades de objetos que existem na mente, não na matéria. Essa divergência mostra que o status metafísico das cores pode reaparecer num debate entre idealistas.

Vejamos como Hume lidou com essa questão. O ceticismo humeano claramente se distingue do de Bayle (Ryan, 2013). Para Hume, é possível encontrar uma maneira de resolver o impasse entre aquelas três teorias sobre a extensão que foram criticadas por Bayle. Se este, raciocinando à maneira dos cétricos antigos, destruía as três teorias e concluía, de maneira pouco cética, que a extensão não existe, Hume deixará de lado o raciocínio hipotético que rejeita as três teorias, e defenderá uma delas, mas, paradoxalmente, restaurará a suspensão do juízo por uma via original. Para evitar as dificuldades levantadas por Bayle, Hume admitirá que existem pontos matemáticos coloridos (ou táteis) e, assim, será possível gerar uma reta com base em pontos matemáticos coloridos, caindo por terra a dificuldade levantada por Bayle (T 1.2.2.9, T 1.2.3.14). Hume, obviamente, não tinha a intenção de reviver a teoria dogmática de que a extensão é a essência da matéria, mas pretendia mostrar que a nossa ideia de extensão é uma ideia adequada dos corpos físicos (T 1.2.2.1). A seu ver, a ideia que temos da extensão e que representa adequadamente a extensão é uma ideia que não pode ser separada das cores.

Essa solução humeana para o problema cético da extensão permite reavaliar o status metafísico das cores. Como a ideia de extensão é uma ideia adequada, pode-se dizer do objeto aquilo que concebemos na sua ideia. Assim, se a ideia de extensão que temos envolve necessariamente a cor, então os corpos materiais, por serem extensos, também são coloridos. A indissociabilidade da extensão e da cor estaria na base da nossa ideia de que é um corpo material e, sem essa indissociabilidade, o ceticismo de Bayle triunfaria.

Não somente concebemos que o corpo material extenso é colorido, como também é impossível para nós conceber os corpos de outra maneira, sob o risco de cair no trilema suscitado por Bayle. Se retirarmos as cores dos objetos físicos, então não teremos como concebê-los adequadamente. Na verdade, ao retirar qualidades primárias e secundárias, não restará nada que possamos conceber como a causa de nossas percepções (EHU 12. i.123, p. 155).

Assim, longe de relegar as cores à categoria de qualidades secundárias que existiriam apenas na mente, em oposição à extensão (como fazem dogmáticos realistas como Descartes, Locke e Malebranche) ou de considerá-las como meramente mentais ao lado das demais qualidades que seriam igualmente mentais (como fazem dogmáticos idealistas como Bayle, Berkeley e Kant, embora este recupere a distinção dogmática realista no interior do “mundo fenomênico”), o cético humeano se limita a reconhecer que os corpos materiais extensos são também coloridos, tentando explicar como a mente humana concebe esses corpos.

Há, portanto, quatro posições básicas. Entre os que aceitam a distinção entre qualidades primárias e secundárias, estão sobretudo os realistas (Galileu, Descartes, Hobbes, Locke, Malebranche etc.), mas também idealistas transcendentais (Kant). Entre os que não aceitam a distinção entre qualidades primárias e secundárias, estão sobretudo os idealistas fenomênicos (como Bayle), ou “idealistas dogmáticos”, como Kant (2000, B274) chamava Berkeley (Berkeley chamava sua própria filosofia de “imaterialismo”), mas também os céticos (Sexto Empírico e Hume), que aceitam a vida cotidiana e a existência de objetos físicos extensos e coloridos (entre outras qualidades).

Em suma, os céticos, sejam antigos ou modernos, jamais assentiram à proposição de que as cores são sensações produzidas em nós pelos objetos físicos. Embora se notem diferenças entre suas posições, resta que, de um modo geral, cores são concebidas por eles como uma qualidade, entre tantas outras, com que os corpos materiais se apresentam a nós. Diante das controvérsias entre os dogmáticos, os céticos não podem afirmar que cores são propriedades *intrínsecas* dos corpos, e eles dispõem mesmo de argumentos que parecem estabelecer que não o são, mas pode dizer, segundo sua concepção, que os corpos são coloridos, que lhe aparece que os corpos têm cores, assim como tem forma, que a maçã, por exemplo, além de ser redonda, também é vermelha. Para o cético, concebemos e percebemos as cores como qualidades que os objetos têm.

3. Uma investigação do conceito comum de cor

Após esse excursus histórico, cabe voltar ao problema das cores tal como tratado pela filosofia contemporânea. A questão que nos ocupará é a de saber se, fora do contexto dogmático e dentro do contexto da vida cotidiana, aceita-se a distinção entre qualidades primárias e secundárias e, mais especificamente, se as cores são consideradas como qualidades secundárias ou como primárias, isto é, se, de acordo com a nossa concepção comum de cor, as cores existem no objeto ou apenas em nossa mente. Claramente, as coisas aparecem como tendo cores. Não somente percebemos as folhas das árvores como sendo verdes, mas também efetivamente pensamos que os corpos são coloridos. Mas no que consiste, exatamente, esse pensamento? Qual é a concepção comum que temos das cores? Articular explicitamente e com detalhes essa concepção talvez não seja tarefa fácil.

Nas três primeiras conferências de seu já clássico *Mente e mundo*, McDowell sustenta a tese de que a experiência está impregnada de conceitos. Nesse contexto, ele trata das cores como possíveis contraexemplos para sua tese, porque aparentemente elas seriam não conceituais. Mas, argumenta McDowell (1996, p. 29-33, p. 56-60; 2005, p. 66-71, p. 93-97), a sua tese vigora até onde pareceria não valer, isto é, mesmo as cores exibiriam algum elemento conceitual. Frases altamente observacionais também conteriam um elemento conceitual. Há, para McDowell, uma conexão racional entre “S vê que a maçã é vermelha” e “S pensa que a maçã é vermelha”, uma vez que ambas compartilham o mesmo conteúdo, isto é, a mesma frase “a maçã é vermelha”. Nessa obra, portanto, McDowell não está interessado especificamente nas cores, exceto na medida em que elas não somente ilustram a sua tese, mas também afastam aquela que poderia ser a objeção mais forte, já que nossos conceitos alcançariam até quando se está o mais próximo possível do observacional. Ele não está interessado em defender que cores são qualidades secundárias, mas simplesmente supõe que o são.

É somente quando é instado a criticar o livro de Stroud sobre as cores que McDowell (2004 e 2011) elabora sua concepção do que são as cores. Como já se disse, sua concepção das cores não se insere dentro do projeto tradicional de desmascará-las, mas preserva a distinção entre qualidades primárias e secundárias. A seu ver, “para um objeto ser, por exemplo, amarelo, é para ele ser tal como parecer amarelo...” (2011, p. 219) Os três pontinhos servem para indicar uma especificação (para quem ou em que circunstâncias aparece amarelo). Não se deve entender o amarelo como uma sensação, mas como uma percepção (2011, p. 220). Para McDowell, o que caracteriza o subjetivismo a respeito das cores é a tese de que os conceitos de cores são distintamente subjetivos, isto é, cores são propriedades dos objetos que dependem essencialmente de

seres que as percebem. Na frase citada acima, a palavra “amarelo” ocorre duas vezes: “ser amarelo” e “parecer amarelo” e McDowell sugere que se deve identificar ser amarelo com parecer amarelo. Assim, essa frase exprime uma concepção disposicional da cor (“tal como”) e subjetiva (“parece”).

De maneira um pouco mais precisa, pode-se dizer que o subjetivismo das cores defendido por McDowell envolve dois elementos: uma formulação e uma explicação da relação dessa formulação. Eis a formulação subjetivista para a cor amarela:

Um objeto é amarelo se e somente se for tal que é capaz de produzir a sensação amarela em determinadas pessoas e em determinadas circunstâncias.

Talvez valha a pena simplificar esse bicondicional para facilitar a discussão:

O é C se e somente se O tem a disposição de produzir C em P nas M.

Nessa fórmula, O é um objeto, C é uma cor, P é uma pessoa normal e M são as melhores circunstâncias de percepção. A formulação tem um lado esquerdo [“O é C”] e um lado direito [“O tem a disposição de produzir C em P nas M”].

A questão é saber qual a relação entre C do lado esquerdo e C do lado direito dessa formulação. A ideia que temos de uma cor é igual à cor do objeto ou não? Se vemos uma maçã vermelha, nossa ideia de vermelho (uma qualidade perceptível) é igual à propriedade da maçã ou dela difere: a maçã tem a qualidade de ser vermelha ou tudo o que existe na maçã é a disposição de produzir em nós a cor vermelha?

De acordo com Stroud, o subjetivismo estabelece uma “conexão indireta” entre os dois lados do bicondicional, isto é, a conexão entre a cor como qualidade e a cor como disposição não é direta. Stroud considera diversas formas de subjetivismo e conclui que nenhuma é satisfatória. Duas são as razões para essa condenação. Primeira, para sustentar a conexão indireta, seria preciso tornar a cor percebida inteligível independentemente da cor do objeto, e isso não seria possível: não se pode identificar a cor que percebemos independentemente de objetos vermelhos. Segunda, mesmo se fosse possível, a relação entre cada lado do bicondicional é meramente contingente e, se houvesse mudança na estrutura perceptiva de P ou nas circunstâncias de percepção, um objeto amarelo produziria, por exemplo, a sensação de azul. No entanto, como argumenta Stroud, a relação é contingente, pois, em diferentes circunstâncias ou em diferentes seres, o objeto

físico produziria percepções diferentes e, portanto, os objetos teriam cores diferentes. Por exemplo, em circunstâncias diferentes, o tomate produziria o azul, e não o vermelho, de modo que, dada a tese da identidade, o tomate seria azul, e não vermelho. O tomate, então, seria vermelho e azul, o que é absurdo.

McDowell defende uma explicação subjetivista das cores, combinando-a com uma “conexão direta”. Essa é a sua originalidade. Para isso, ele aceita uma versão diferente da fórmula bicondicional:

O é C se e somente se O for tal que aparenta (*looks*) C em P nas M.

A modificação não é irrelevante. A meu ver, a substituição de “é capaz de produzir C” ou “tem a disposição para produzir C” por “aparenta C” tem a intenção de garantir que se trata de um subjetivismo sem precisar de uma interpretação reducionista da relação entre a cor em cada lado do bicondicional. A tese reducionista diz que a cor se reduz à disposição, isto é, a cor de um objeto é meramente a sua disposição a produzir em nós a sensação ou percepção da cor. Mas McDowell quer preservar a objetividade das cores. A seu ver, é preciso fazer justiça à concepção comum de que os objetos são coloridos. Para preservar essa concepção comum, McDowell elabora a tese de que a cor é uma propriedade “essencialmente subjetiva”, já que nossa ideia de cor envolveria “essencialmente” a cor com a qual o objeto aparece para nós: ser vermelho e aparentar vermelho seriam indissociáveis. O conceito de uma cor é indissociável de como essa cor aparece para nós e, dessa maneira, não poderia ser reduzido a uma mera disposição. Portanto, a formulação específica de McDowell seria uma concepção subjetivista das cores, sem o reducionismo da conexão indireta, o que permite a McDowell rejeitar a conexão indireta, que parecia aos olhos de Stroud uma tese indispensável para o subjetivismo das cores, e aceitar a conexão direta, isto é, a identidade entre a cor de cada lado do bicondicional. A seu ver, trata-se de uma única e mesma propriedade: a propriedade que pensamos que o objeto tem é a mesma propriedade que o objeto aparenta ter. Por exemplo, a ideia que temos de um objeto amarelo é idêntica à sensação de amarelo que temos quando vemos esse objeto nas melhores condições.

Segundo McDowell, o erro de Stroud estaria no fato de que ele teria considerado essa questão somente no contexto de um projeto metafísico, em que se busca a realidade absolutamente independente, corrigindo nossa visão comum do mundo. Dentro desse projeto metafísico, o argumento de Stroud seria convincente, porque o subjetivista

tentaria “reduzir” a propriedade do objeto (Ce) à sensação que temos dele (Cd). De fato, concorda McDowell, a redução não funciona. Mas, continua McDowell, a motivação para sustentar o subjetivismo não precisa depender desse projeto metafísico, não é preciso defender a redução da propriedade objetiva a uma propriedade subjetiva e disposicional para manter a distinção entre qualidade primária e secundária. O subjetivismo só implica reducionismo no contexto dogmático, porque, fora dele, seria possível ser subjetivista sem ser reducionista. No subjetivismo das cores de McDowell, as cores percebidas são as cores reais e, ainda assim, são também disposições do objeto.

Terá McDowell descrito adequadamente nossa concepção comum de cor? A visão comum do mundo é subjetivista a respeito das cores? Pode-se identificar a cor como uma qualidade do objeto e a cor como uma disposição do objeto?

Stroud (2004, 2018a) não aceita a tese da identidade de McDowell como uma descrição adequada para o conceito comum de cor. Há, pelo menos, dois problemas fundamentais na posição de McDowell. Primeiro, mesmo que a tese da identidade tente preservar a objetividade da cor, o mero fato de pensar a cor como algo subjetivo já a tornaria incorreta. A seu ver, aceitar que os objetos são coloridos significa aceitar que a cor é uma qualidade que está no objeto físico e não no ser que o percebe com tal cor. Segundo, atribuir simultaneamente ao objeto a cor como sua aparência e a cor como sua disposição a produzir a percepção dessa aparência, o que parece conduzir a absurdos. Se a cor do objeto é a sua aparência, então não é a sua disposição para produzir uma sensação ou percepção em nós; e se a cor é essa disposição, então não é a qualidade que lhe atribuímos. Ou se defende que a cor é a qualidade aparente que vemos, ou se defende que a cor é uma disposição. Não seria possível defender as duas coisas ao mesmo tempo. Em suma, Stroud rejeita tanto que a cor de um objeto seja algo subjetivo quanto que ela possa ser identificada com uma disposição.

Para Stroud, as condições nas quais uma cor é percebida não fazem parte do conceito de cor, como defende McDowell. Não é porque a percepção de cor se produz em certos seres com certos órgãos perceptivos e em certas circunstâncias que a cor será uma propriedade subjetiva ou disposicional. De maneira mais específica, Stroud nega que o conceito de cor inclua esses fatores contingentes.

Stroud substitui a tese subjetivista de McDowell, segundo a qual a cor seria “essencialmente perceptível”, pela tese neutra, por assim dizer, de que a cor é “essencialmente visível”. Ser “essencialmente perceptível” significa que a cor depende essencialmente de um ser que a perceba ou seja capaz de percebê-la em certas

circunstâncias. Para essa tese ser correta, a relação entre o objeto físico que produz a percepção de cor e a percepção de sua cor deveria ser necessária (“rígida”) e não contingente. Mas já vimos os dois argumentos com base nos quais Stroud rejeitou essa tese. No seu lugar, Stroud defende a ideia muito mais modesta de que a cor é “essencialmente visível”. Aqui, o “essencialmente” não tem peso dogmático, porque significa que a cor é percebida somente pela visão, enquanto a forma de um objeto (por exemplo, ser redondo) pode ser percebida tanto pela visão como pelo tato. A forma, portanto, não é “essencialmente visível”, já que também é tátil. “Essencialmente” significa apenas “unicamente”: as cores são percebidas unicamente pela visão, não são percebidas por outros sentidos. Ora, essa é uma descrição do que ocorre, é uma tese trivialmente correta.

Do mesmo modo, Stroud critica a teoria disposicionalista das cores tal como McDowell a defende. Mesmo que sejamos capazes de perceber a disposição dos objetos físicos para produzir em nós percepções de cores (se o formos), disso não se segue que a cor de um objeto, do ponto de vista objetivo, seria essa disposição. A cor, entendida como propriedade de um objeto físico, não é uma propriedade disposicional, mas é uma propriedade de outro tipo: assim como é redondo, o tomate é vermelho. Ser redondo e ser vermelho são propriedades do objeto, que este tem independentemente da capacidade de produzir uma percepção num outro ser. Um tomate tem a disposição de produzir em nós a percepção do redondo, mas ser redondo não se identifica com essa disposição. O mesmo valeria para a disposição de produzir a percepção do vermelho: o tomate tem essa disposição, mas sua propriedade de ser vermelho não se identifica com essa disposição.

É hora de tomar posição nesse debate. O que queremos saber é qual é o nosso conceito comum de cor, como elucidá-lo. Confesso que a explicação de McDowell me parece inadequada à nossa concepção de cor. Ele tenta combinar uma concepção subjetivista das cores, ao mesmo tempo em que sustenta sua objetividade e, para isso, elabora a tese de que há uma identidade entre a aparência colorida de um objeto e a sua disposição para produzir em nós uma percepção. Essa tese parece gerar uma relação quádrupla, por assim dizer. A tese da identidade, portanto, conduz a uma explicação que envolve quatro elementos: dois no objeto (a aparência e a disposição), dois no sujeito (a percepção da aparência e a percepção da disposição). É essa explicação das cores com quatro elementos que me parece estranha, não só por ser demasiado complexa, mas também por ir contra nosso conceito comum de cor. Parece-me que McDowell enfrenta

um dilema, no qual essa consequência estranha da explicação de McDowell desempenha um papel crucial.

No que diz respeito ao objeto, a cor se bifurca em aparência e disposição, o que me parece estranho. Ter uma aparência colorida não é equivalente a ter uma disposição, pois uma aparência não é uma disposição. Uma disposição é algo que pode ou não ocorrer; uma aparência é algo que está ocorrendo, é uma qualidade constante. McDowell poderia dizer que ter uma disposição é algo tão permanente quanto uma aparência e, nesse sentido, um objeto tem permanentemente uma cor, mesmo que não a esteja produzindo em alguém. Mas não é assim que pensamos o que as cores são: como uma disposição para produzir uma aparência, e sim a própria aparência do objeto. Nós distinguimos a aparência e a disposição, e entendemos que a cor é somente a aparência do objeto, não sua disposição. Ao negar essa distinção, McDowell vai contra o que pensamos; se, ao contrário, ele a sustenta (em conformidade com o que pensamos), então a cor é simultaneamente aparência e disposição, o que me parece estranho.

Correspondentemente, no que diz respeito à pessoa que percebe uma cor, essa percepção se bifurca, ocasionando o mesmo dilema: ou McDowell nega uma distinção óbvia ou, se a aceita, duplica de maneira estranha a percepção que temos ao perceber uma cor. Ao perceber uma cor, nós teríamos uma única percepção em que perceberíamos tanto a aparência da cor do objeto quanto a sua disposição a produzir em nós a sua aparência colorida; afinal, haveria uma identidade entre elas. O problema não é a admitir a ideia de que percebemos também uma disposição; por exemplo, pode-se dizer que percebemos a disposição do açúcar se dissolver em água. O ponto é que a percepção de uma disposição não é idêntica à percepção de uma aparência. Nós simplesmente não pensamos assim. Uma coisa é perceber a aparência colorida de uma coisa, outra coisa é perceber a sua disposição para produzir uma percepção dessa aparência. Se McDowell distinguir que, na percepção das cores percebemos duas coisas (a percepção da aparência e a percepção da disposição), então, segundo nossa concepção comum de cor, só a primeira constitui nossa percepção da cor. De novo, McDowell, ou vai contra o que pensamos, ou propõe uma descrição estranha da percepção da cor.

Poder-se-ia dizer que o ponto da tese da identidade é, justamente, evitar essa duplicação da cor no objeto e da percepção no sujeito, garantindo que os objetos são coloridos e que as cores são essencialmente subjetivas, como, no entender de McDowell, seria a nossa concepção comum. Mas é essa não me parece ser a concepção comum de cor e parece ir contra uma distinção que traçamos na vida cotidiana entre a aparência de

uma coisa e a disposição de uma coisa. E simplesmente afirmar a tese da identidade parece um passe de mágica, que, no entanto, não faz desaparecer as dificuldades reais de tentar combinar a tese de que as cores são “essencialmente perceptíveis” e, no entanto, estão no objeto na forma de uma disposição. Essa tese de McDowell reincide, talvez contra a expressa intenção de seu autor, no dogmatismo.

4. Uma concepção cética das cores

Resta, agora, descrever nossa concepção comum da cor e elaborar como um cético explicaria a percepção das cores. O primeiro ponto que eu gostaria de ressaltar é que as posições de Stroud e McDowell, apesar da grande divergência apontada na seção anterior, contém importantes elementos comuns na descrição da cor e da percepção da cor, os quais podem ser incorporados numa visão cética das cores. Começo por este último ponto.

Stroud (2000) considera três possibilidades de desmascarar as cores, isto é, de argumentar para provar que as cores não são propriedades intrínsecas ou objetivas dos corpos materiais: as cores poderiam ser somente entidades mentais subjetivas ou meras sensações internas, como a dor; as cores poderiam ser uma percepção intencional produzida por um objeto físico, de modo que elas existiriam nesse objeto como uma disposição a causar a percepção; as cores poderiam ser propriedades do objeto, só que o objeto físico não teria a propriedade que vemos, mas outra diferente. Se alguma dessas tentativas de desmascarar a opinião de que os corpos são coloridos for bem-sucedida, então os filósofos se tornariam dogmáticos e diriam: “as cores não existem realmente”, sugerindo que a opinião inicial de que existiriam foi, após a investigação filosófica, abandonada (“as cores parecem existir, mas não existem realmente”).

Para cada maneira de tentar desmascarar as cores como propriedades dos corpos materiais, Stroud esgrime um argumento diferente. Não é o caso de passá-los em revista aqui. Suponhamos que sua argumentação seja bem-sucedida. O que se segue? De um lado, que o veredito negativo dos filósofos, segundo o qual “as cores não são propriedades intrínsecas dos objetos”, não se justifica, pois os argumentos não o sustentam. De outro, tampouco se seguiria o veredito positivo, “as cores existem realmente”, porque o fracasso da tentativa filosófica de desmascarar a objetividade das cores não implica que elas sejam propriedades intrínsecas dos objetos, isto é, não há uma argumentação dogmática que estabeleça a conclusão de que as cores existem. Permanecemos com a crença cotidiana, dado que não há por que abandoná-la, mas isso não implica que a investigação filosófica descobriu algum argumento que a justifique (Stroud 2000, p. 192-209).

McDowell (2011, p. 218-9) concorda, em linhas gerais, com essa posição de Stroud. Também ele pensa que o projeto filosófico de rejeitar ou justificar a crença cotidiana de que os objetos são coloridos está fadado ao fracasso. O famoso “quietismo” de McDowell pode ser interpretado desta maneira: permanecer “quieto” é não afirmar, nem negar nada, é simplesmente não se pronunciar sobre uma questão filosófica entendida como uma “busca da realidade”, ao mesmo tempo em que se preserva a crença comum. Quando Stroud não emite um juízo negativo, nem um positivo, ele está *ipso facto* suspendendo o juízo; quando McDowell adota uma postura quieta, ele também está retendo o seu juízo. Portanto, McDowell parece aceitar a ideia de que, na busca filosófica da realidade, não caberia afirmar, nem negar a objetividade das cores. Isso não os impede, como visto, de continuar a manter a crença comum, sem, no entanto, dar-lhe um peso dogmático.

O caráter cético dessa posição é reconhecido por McDowell. Com efeito, este “aplaude o ceticismo de Stroud sobre a ideia de que desmascarar a realidade das cores como propriedades dos objetos, com o argumento de que cores são subjetivas, pode servir como um meio para dar substância àquela suposta noção especial de realidade” (2011, p. 218-9). Para McDowell, o “ceticismo de Stroud sobre a adequação dela [distinção entre qualidades primárias e secundárias] para esse propósito está bem fundamentado”. O que talvez explique essa afinidade é que, até onde posso ver, esses dois filósofos se nutrem de Wittgenstein, cuja filosofia exhibe uma certa desconfiança das teses dogmáticas. Stroud e McDowell parecem ambos, cada um à sua maneira, suspender o juízo no que diz respeito à pergunta filosófica sobre o status metafísico das cores.

Podemos ver tanto Stroud como McDowell envolvidos num projeto não dogmático (portanto, cético) de descrever ou explicar nossa concepção comum das cores. O próprio Stroud (2018a) reconhece uma série de afinidades, embora procure ressaltar que são somente superficiais. Ambos aceitam que os objetos causam em nós uma determinada percepção, que, por exemplo, um tomate produz em nós a percepção de um tomate vermelho. Ambos aceitam que, a percepção da cor de um objeto envolve algum elemento subjetivo, temos uma experiência. E ambos recusam que se trate de uma “experiência interna” (McDowell, 1996, p. 31, n. 7; 2005, p. 68, n. 7). Além disso, ambos concordam que os objetos físicos têm a disposição para produzir em nós essa percepção. Um objeto físico, dadas certas circunstâncias e certos seres com certos órgãos de percepção, tem a capacidade de produzir nesses seres percepções de determinado tipo. Stroud admite até que se possa ver que objetos físicos têm disposições, como podemos

ver, por exemplo, que o açúcar tem a disposição de dissolver em água, quando colocamos uma colher de açúcar na água e a mexemos com uma colher. A meu ver, uma explicação cética do conceito comum de cor tem de admitir todos esses pontos, sem incorrer em dogmatismo. Por exemplo, um cético não pode pensar que a cor é “essencialmente perceptível”. A tese neutra de Stroud, de que a cor é somente visível, parece fazer jus ao conceito comum e, ao mesmo tempo, é perfeitamente compatível com o ceticismo. Tentarei, agora, esboçar a minha posição cética.

Em artigos sobre a percepção (Smith 2000/2005, 2014/2020), defendi, seguindo Austin, a ideia de que a percepção é um fenômeno complexo, como que um padrão de eventos. O esquema da percepção contém dois polos, o objeto (ou evento) e a pessoa, e as relações que se estabelecem entre eles. Simplificadamente, pode-se dizer o seguinte: a pessoa que percebe um objeto (ou evento) busca informação sobre o mundo; ao dirigir seu olhar para um objeto (ou evento), este causa uma percepção nessa ocasião determinada; produz-se um efeito na pessoa que percebe o objeto, que é sua experiência; e a pessoa age no mundo com base nessa percepção. Eu gostaria de aplicar esse esquema, ainda que brevemente, ao caso das cores.

Suponha-se que eu queira saber se um tomate já está maduro para ser cortado e posto na salada. Ele estava ainda meio amarelado até um ou dois dias atrás. Vou até a cozinha, acendo a luz, pego o tomate na mão e olho para ele, prestando atenção na sua cor (e também na sua consistência, se ainda está muito duro ou se já amoleceu um pouco). O tomate, nessas circunstâncias, produz em mim a percepção de um tomate vermelho (e sinto que não está mais tão duro). Então, corto-o em rodela e ponho na salada. Vejamos como o esquema se aplica a uma situação corriqueira como essa.

Começamos pelo lado do objeto, que causa em nós a percepção de uma determinada cor. O objeto certamente tem a disposição para causar em nós a percepção da sua cor e só exerce sua capacidade em determinadas situações, que são as ocasiões em que sua disposição se realiza. Se as ocasiões não ocorrerem (haver luz suficiente, não haver nenhum obstáculo que impeça sua visão etc.), então o tomate não produzirá a percepção do vermelho ou até não produzirá nenhuma percepção. Para que essa disposição se realize, é preciso também que determinadas coisas ocorram no lado da pessoa, a qual só o perceberá com a aparência do vermelho se estiver de olhos abertos, se tiver sua cabeça voltada para o tomate e se estiver prestando atenção ao tomate. Dessa maneira, estabelecem-se ao menos duas relações entre o objeto físico e a pessoa: uma

relação causal, por meio da qual o objeto atua sobre a pessoa; e uma relação em que a pessoa dirige seu olhar para ele e presta atenção à sua cor.

Se isso for correto, então vemos que, de fato, a disposição do tomate em causar em nós a experiência perceptiva do vermelho é um elemento componente da percepção. Segue-se que essa disposição é idêntica à cor? De maneira nenhuma. Ao contrário, a disposição de causar uma experiência perceptiva é diferente da própria experiência que causa. Enquanto a disposição está no objeto, a experiência está na pessoa; a disposição para produzir a experiência do vermelho pode ou não ocorrer e, se não ocorrer, não há experiência do vermelho.

De acordo com o esquema, uma pessoa percebe que o tomate é vermelho, vê o tomate vermelho, tem uma sensação de vermelho. Essa experiência (que pode ir de uma percepção mais complexa até uma mera sensação) está na pessoa, é um efeito na pessoa, isto é, aquilo que o objeto produz, quando produz a experiência perceptiva de cor, é algo que ocorre num ser percipiente. Segue-se que a cor é subjetiva? De maneira nenhuma. Não se deve supor que se trata de uma “experiência interna”, como se o que a pessoa experimenta é somente o que ocorre nela, uma representação do objeto colorido. O fato de que o objeto produz um efeito na pessoa não implica que é esse efeito que a pessoa experimenta. O que é subjetivo é a experiência (a sensação do vermelho ou a percepção de um tomate vermelho ou de que o tomate é vermelho), mas não a cor. A experiência que se tem é a de que *o tomate se apresenta* a nós como sendo vermelho. Assim, temos uma experiência e essa experiência é a de que o tomate é vermelho, de que o tomate aparenta ser vermelho, de que ele tem a aparência vermelha. “Aparência”, aqui, tem um significado objetivo, como quando dizemos que alguém tem uma aparência elegante ou aparenta estar doente. A “aparência” se distingue da “experiência”, posto que esta é o efeito produzido pelo objeto na pessoa, enquanto aquela está no objeto. Não se deve, portanto, identificar a cor a esse elemento subjetivo da percepção, como se fosse uma representação, mas a cor é uma maneira pela qual o objeto se apresenta para nós.

No esquema proposto, distingue-se também entre a relação causal, que parte do objeto e afeta a pessoa, e a relação ativa, que parte da pessoa e alcança o objeto. Isso permite acomodar tanto a disposição para causar determinado tipo de percepção, que é uma relação causal, quanto a aparência colorida do objeto. De um lado, por meio da relação causal, o objeto exerce a sua disposição, se as circunstâncias forem apropriadas, e, de outro, por meio de uma relação na qual a pessoa exerce suas capacidades perceptivas, ela dirige a sua atenção a um objeto e o vê como tendo uma determinada cor.

A pessoa fica sabendo qual é a aparência do tomate (se já está vermelho ou não) por meio do exercício de sua capacidade perceptiva (que é uma capacidade cognitiva). Assim, uma coisa é a disposição do objeto de causar uma experiência e outra é sua aparência; cada uma está associada a um tipo de relação entre o objeto e a pessoa, que se estabelece na relação perceptiva. A propriedade de ter uma certa disposição, portanto, não é idêntica à propriedade de ter uma certa aparência. A cor é, precisamente, essa aparência que o objeto tem e que percebemos quando ele produz em nós uma experiência, quando sua disposição se exerce sobre nós nas situações apropriadas.

Cabe às ciências examinar como ocorre esse processo causal. Para isso, o cientista lança mão de teorias, como a teoria ótica (para explicar como os objetos refletem a luz, como o cristalino projeta os raios de luz na retina) e nossas teorias sobre a fisiologia humana (como os cones e bastonetes na retina absorvem a luz e transmitem para o cérebro). A psicologia pode estudar nossa capacidade perceptiva e descobrir como o ser humano investiga o mundo por meio de sua percepção, como esta se relaciona com a ação, não somente fornecendo informações sobre o mundo, mas buscando essas informações como resultado de nossas questões e preocupações. Assim, as ciências pressupõem nossa concepção comum de percepção e investigarão como esse processo ocorre, propondo hipóteses explicativas mais ou menos bem corroboradas, de modo que entenderemos cada vez melhor como percebemos e conhecemos o mundo.

Também se pode examinar cientificamente a experiência que se tem quando percebemos algo. Por exemplo, se nossas experiências são penetráveis por crenças ou não, se só contêm informações “pobres” ou se incluem conteúdos “ricos”, se têm módulos ou não, se os módulos só têm conteúdo “pobre” ou se têm conteúdo “rico”, qual a sua relação com as crenças. Cada um dos elementos da percepção pode ser investigado empiricamente, o que nos permitirá sua compreensão mais detalhada e exata.

Tudo isso é um campo fértil de investigação científica, da qual os filósofos podem participar, e está aberto a hipóteses e discussões teóricas, talvez confirmáveis empiricamente. A meu ver, todo esse campo de investigação científica está condicionado pelo nosso conceito comum de percepção. As cores são um exemplo disso. Naturalmente, os resultados científicos podem levar a um refinamento de nossa concepção comum de percepção e a um entendimento detalhado de como a percepção das cores ocorre e de como nos orientamos por elas. Não vejo nenhuma oposição entre os resultados alcançados pelas ciências e nossa concepção comum de percepção. Justamente por isso, não haveria

por que mudá-la fundamentalmente, mas somente refiná-la e entender melhor cada um dos seus elementos e como eles se articulam em nossa concepção comum.

Essa concepção me parece inteiramente compatível com o que diz Sexto Empírico, ao menos na interpretação de Porchat (2013, p. 305-309). Segundo Porchat (2013, p. 307), “os objetos (*phainómena*) levam o sujeito a dar assentimento a afecções (*páthe*) por eles causadas e que se configuram como *phantasia* em sua *diánoia* [intelecto]”. Porchat (2013, p. 308) repete essa ideia logo em seguida: “Quando o *phainómenon* impacta a *diánoia* e nela dá origem à *phantasia*, o assentimento a esta se impõe de necessidade, isto é, o sujeito não pode não reconhecer que está experienciando a *phantasia* que corresponde ao *phainómenon* em questão”. Portanto, o objeto causa em nossa mente uma *phantasia*, que é uma experiência perceptiva que temos desse objeto. Espero que esse breve resumo baste para que se perceba a notável semelhança com o que se disse acima.

A única diferença com o que propus está na tradução de *phantasia*. Porchat (2013, p. 308) propõe traduzir por “representação”. Não me parece boa tradução. Se o cético entender a *phantasia* como uma “representação”, seguem-se todos os problemas denunciados por Sexto em sua crítica às noções estoicas e acadêmicas de *phantasia* (PH 2.70-79 e M 7.370-439; Porchat, 2007, p. 101-107). Bury (1983) traduz por *presentation* e Porchat, antes de publicar seu artigo, pensou em seguir Bury e traduzir por “apresentação”. Mas argumentei que, segundo um dicionário que consultei, era um português arcaico e ninguém entenderia o que ele quer dizer. Sugeri “apresentação”, mas Porchat não gostou e preferiu voltar a “representação”. Mas, a meu ver, quando a mente é afetada por um objeto, o objeto se apresenta à mente, isto é, a mente percebe o objeto, não sua “representação”. Por isso, não me parece feliz a afirmação de Porchat (2013, p. 307), segundo a qual “nosso acesso ao mundo, isto é, nosso acesso aos *phainómena*, tem lugar em nossa *diánoia*”.

Porchat parece voltar, ao menos em parte, à sua antiga interpretação de um mentalismo no pirronismo antigo, quando a noção de *phainómenon* era interpretada como uma entidade mental e, portanto, como um dogmatismo implícito dos pirrônicos antigos (Porchat, 2007, p. 100, p. 108-110). Agora, o *phainómenon* é, decerto, um objeto no mundo, mas a sua *phantasia* na *diánoia* é entendida como uma representação por meio da qual a mente teria acesso ao objeto. Ora, se a *phantasia* fosse uma representação, o problema do mundo exterior ressurgiria com toda a sua força. Tivesse Porchat entendido a *phantasia* como uma apresentação do objeto na mente, então a impressão de um retorno

àquela velha interpretação se dissiparia e, portanto, a objeção ao pirronismo continuaria sem nenhuma força. O neopirronismo, entendendo a *phantasia* meramente como a apresentação do *phainómenon* à *diánoia*, não incide em dogmatismo, nem levanta o problema do mundo exterior. De fato, para voltar ao nosso tópico, está perfeitamente de acordo com a ideia de que os objetos se apresentam a nós como coloridos.

Referências

- BAYLE, P. 2005 [1820]. *Dictionnaire historique et critique*. Paris: Desoer/Elibron Classics. (DHC)
- BERKELEY, G. 1998. *A treatise concerning the principles of human knowledge*. J. Dancy (Ed.). Oxford: /New York: Oxford University Press.
- BURY, R. G. 1983. *Sextus Empiricus II: Against the logicians*. London/Cambridge. Massachusetts: William Heinemann/Harvard University Press.
- HUME, D. 1985. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press. (EHU)
- _____. 2000. *Tratado da natureza humana*. Tradução D. Danowski. São Paulo: Editora da Unesp.
- _____. 2004. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press. (T)
- KANT, I. 2000. *Critique of pure reason*. Tradução P. Guyer & A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCDOWELL, J. 1996. *Mind and world*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.
- _____. 2004. Reality and colours: comment on Stroud. *Philosophy and Phenomenological Research* 68.2: 395-400.
- _____. 2005. *Mente e mundo*. Tradução J. V. G. Cuter. São Paulo: Ideias & Letras.
- _____. 2009. Conceptual capacities in perception. In: _____. 2009. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- _____. 2011. Colors as secondary qualities. In: BRIDGES, J.; KOLODNY, N. & WONG, W.-H. (Ed.) 2011. *The possibility of philosophical understanding: reflections on the thoughts of Barry Stroud*. Oxford: Oxford University Press, p. 217-31.
- PORCHAT, O. 2007. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da Unesp.
- _____. 2013. A noção de *phainómenon* em Sexto Empírico. *Analytica*, 17(2): 291-323.
- RYAN, T. 2013. Hume's reply to Baylean scepticism. In: CHARLES, S. & SMITH, P. J. (Ed.). 2013. *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. Dordrecht: Springer, p. 125-38.
- SEXTO EMPÍRICO. 2000. *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução, introdução e notas J. Annas & J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press. (PH)
- _____. 2012. *Against the physicists*. Tradução e edição R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press. (M 9)

SMITH, P. J. 2000. Sobre a distinção mente-corpo. In: DUTRA, L. H. & SMITH, P. J. (Ed.). *Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 109-135.

_____. 2005. Sobre a distinção mente-corpo. In: _____. *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 197-230.

_____. 2014. A percepção como uma relação: uma análise do conceito comum de percepção. *Analytica*, 18, 1 p. 109-32.

_____. 2017. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo Editora da Unesp.

_____. 2020. A percepção como uma relação: uma análise do conceito comum de percepção. In: _____. *A experiência do cético*. São Paulo: Editora *Scientiae Studia*, p. 217-48.

STROUD, B. 2000. *The quest for reality: Subjectivism and the metaphysics of color*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2004. Replies. *Philosophy and Phenomenological Research* 68.2: 387-94.

_____. 2018a. Are the colours of things secondary qualities?. In: _____. *Seeing, knowing, understanding*. Oxford: Oxford University Press, p. 179-92.

_____. 2018b. Seeing what is so. In: _____. *Seeing, knowing, understanding*. Oxford: Oxford University Press, p. 86-99.

WITTGENSTEIN, W. 2009. *Philosophical investigations*. Tradução G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e J. Schulte. Revisão da quarta edição P. M. S. Hacker e J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS

O autor produziu o texto completo.

O autor aprova a versão final para publicação

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE

O autor declara que não há conflito de interesse com o presente artigo.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores concordam que caso o manuscrito venha a ser aceito e postado no servidor SciELO Preprints, a retirada do mesmo se dará mediante retratação.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.