

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**O Anticeticismo de Peter Strawson:
Entre o Argumento Transcendental e o Naturalismo Social**

Rodrigo de Ulhôa Canto Reis

Orientador: Dr. Jônadas Techio

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Porto Alegre, Brasil

Junho de 2015

CIP - Catalogação na Publicação

de Ulhôa Canto Reis, Rodrigo
O Anticeticismo de Peter Strawson: entre o
Argumento Transcendental e o Naturalismo Social /
Rodrigo de Ulhôa Canto Reis. -- 2015.
126 f.

Orientador: Jônadas Techio.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2015.

1. Ceticismo. 2. Peter Strawson. 3. Metafísica
Descritiva. 4. Argumento Transcendental. 5.
Naturalismo. I. Techio, Jônadas, orient. II. Título.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	1
RESUMO	2
ABSTRACT	3
INTRODUÇÃO.....	4
1. CETICISMO SOBRE A REIDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES.....	15
1.1 Identificações	15
1.2 Um cenário de reduplicação em massa.....	22
1.3 Ceticismo sobre a reidentificação de particulares	23
1.4 Corpos Materiais	27
1.5 Um experimento mental.....	32
Fechamento	37
2.CETICISMO SOBRE OUTRAS MENTES.....	39
2.1 Sensação de estranheza.....	39
2.2 Teorias Dualistas	44
2.3 Ceticismo sobre outras mentes.....	55
2.4 Pessoas.....	63
2.5 Ceticismo Moral.....	66
Fechamento.....	70
3. ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS E NATURALISMO SOCIAL.....	72
3.1 Argumentos Transcendentais	72

3.2 Tentando <i>silenciar</i> o cético	79
3.2.1 Barry Stroud e a objeção verificacionista.....	80
3.2.2 A defesa de Peter Hacker.....	84
3.2.3 Uma alternativa com John Callanan?.....	89
3.3 <i>Tentando</i> ouvir o cético	93
3.3.1 A estratégia anticética naturalista	97
3.3.2 O anticeticismo de Moore e Carnap.....	99
3.4 Naturalismo Social (Hume e Wittgenstein)	101
3.5 Entre o Argumento Transcendental e o Naturalismo Social.....	110
Fechamento	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

AGRADECIMENTOS

Este estudo é fruto de uma pesquisa que teve início em 2011 quando o professor Jônadas Techio me deu a oportunidade de ser seu bolsista de Iniciação Científica. Desde então, ganhei um assíduo e provocador leitor de todos os textos que culminaram nesta dissertação. Sou imensamente grato ao professor pela paciência e constante estímulo.

Aos professores André Klaudat e Eros Carvalho pelos valiosos cursos que pude fazer como aluno desde a época da graduação. E por terem gentilmente aceito, juntamente com o professor Rogério Severo, participar da minha banca de defesa.

Aos professores Paulo Faria, Lia Levy e Sílvia Altmann por terem contribuído com suas aulas para a minha formação e por me inspirarem na construção de alguns *insights* deste estudo.

Aos colegas de pós-graduação, com quem tive o prazer de conviver nos últimos anos e compartilhar de bons estudos e confraternizações. Em especial, aos amigos Cristiano Junta, Caio Paiva, Marden Müller, Mariano Araújo, Rafael Ribeiro, Fernando Carlucci, Cássio Steiner e Rafael Bittencourt. Também ao Eduardo Medeiros por contribuir com a revisão.

Às pessoas que me auxiliaram em todos os momentos difíceis ou não desde que cheguei a Porto Alegre. Em especial, à Thais Santa Rita, Debora Berté, Willian Santos e Miguel Herrera. E aos amigos extemporâneos, Leonardo Avellar, André Bertachi e Mariana Moras.

À minha família pelo apoio, amor e respeito.

Agradeço, por fim, ao Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq) pela bolsa concedida para que eu pudesse realizar este trabalho.

RESUMO

Filósofos contemporâneos tendem a tratar o ceticismo de maneiras frequentemente descuidadas. Seja porque não apresentam uma noção clara do ceticismo, seja porque oferecem reações descabidas a ele. Alguns consideram que a maneira correta de abordar o ceticismo é enfrentá-lo, provando aquilo que o cético visa colocar em questão. Outros consideram que a maneira correta é recusar o desafio cético, pela rejeição das próprias questões levantadas pelo ceticismo. Uma reação diferente pode ser encontrada na forma de “argumentos transcendentais”, tais como aqueles paradigmaticamente utilizados por Peter Strawson em *Individuals* ([1959] 1971). Barry Stroud (1968) concebe esses argumentos como uma tentativa de mostrar que certos conceitos são necessários para o pensamento e para a experiência; conceitos que são condições para que a dúvida cética tenha sentido. Stroud sustenta que os argumentos transcendentais de Strawson, para terem um real efeito anticético, teriam de contar com um “princípio de verificação” que tornasse aquilo que o cético põe em dúvida suscetível de ser verificado ou falsificado. Em *Ceticismo e Naturalismo* ([1987] 2008), Strawson parece conceder a essa crítica quando passa a adotar um “naturalismo social”, o qual consiste em recusar tentativas de refutar diretamente o ceticismo, dado que os conceitos questionados pelo cético são, por assim dizer, inevitáveis por natureza, sendo, por isso, “isentos de dúvida”. No entanto, Putnam (1998) aponta uma tensão na postura anticética nessa obra que seria incompatível com os argumentos transcendentais. Frente a esses desenvolvimentos, as questões centrais que esta dissertação se propõe a responder são: como podemos compreender o ceticismo que surge na investigação de Strawson? Stroud está correto em sua objeção, segundo a qual um argumento transcendental exige um princípio de verificação para o seu efeito anticético? Existe apenas um tipo de argumento transcendental? Como deveríamos compreendê-lo? Strawson de fato muda de posição, de um argumento transcendental para um naturalismo social? Essas posições se harmonizam em suas reflexões? Argumentarei que o ceticismo de *Individuals* é melhor compreendido como uma variedade de ceticismo Kantiano (em oposição a um ceticismo Cartesiano) a partir dos estudos de Conant (2012). Pretendo mostrar a plausibilidade dessa leitura ao abordar detidamente duas espécies de ceticismo na obra, chamadas, “ceticismo sobre a reidentificação de particulares” (Capítulo 1) e “ceticismo sobre outras mentes” (Capítulo 2). A fim de examinar a natureza dos argumentos transcendentais e ver qual é exatamente o argumento encontrado em *Individuals*, apresento uma terminologia de tipos de argumentos transcendentais a partir de Stern (2000) (Capítulo 3). Isso permitirá mostrar que Stroud “erra o alvo” quando faz a sua objeção, pois o argumento transcendental que ele tem em vista é de outro tipo. Irei por fim explicitar o naturalismo de Strawson, buscando sustentar que o “espírito compatibilista” do autor, juntamente com a sua concepção de metafísica descritiva, oferece unidade à sua postura anticética. Defendo que tanto os argumentos transcendentais quanto o naturalismo social visam estabelecer certas interconexões entre nossos conceitos a fim de esclarecer o esquema conceitual que nós efetivamente temos.

ABSTRACT

Contemporary philosophers frequently tend to treat skepticism carelessly, either because they don't have a clear idea of it, or because they provide unreasonable responses to it. Some of them consider that the right way to treat skepticism is to confront it, proving that which the skeptic seeks to put into question. Others consider that the right way is to refuse the skeptical challenge, by rejecting the very question raised by skeptic. A different reaction can be found in the form of "transcendental arguments", such as those paradigmatically used by Peter Strawson in *Individuals* ([1959] 1971). Barry Stroud (1968) conceives those arguments as attempts to show that certain concepts are necessary for thought and experience; concepts that are conditions for skeptical doubts to make sense. Stroud's claim is that, in order to have a real antiskeptical effect, Strawson's transcendental arguments would have depend on a "verification principle", according to which what the skeptic puts in question is capable of being verified or falsified. In *Skepticism and Naturalism* ([1987] 2008), Strawson seems to grant that criticism, adopting instead a "social naturalism" which abandons the attempt to directly refute skepticism, since the concepts questioned by skeptics would be, as it were, naturally unavoidable, and therefore "exempt from doubt". However, Putnam (1998) points to a tension in such an antiskeptical position, namely, that it would be incompatible with transcendental arguments. Having that debate in view, this dissertation proposes to responds to the following central questions: how can we understand the skepticism raised in Strawson's investigation? Is Stroud's objection correct, according to which a transcendental argument demands a verification principle to have an antiskeptical effect? Is there only one kind of transcendental argument? How must we understand it? Did Strawson's position change, from a transcendental argument to a social naturalism? Could these positions be harmonized in his reflections? Following a terminology proposed by Conant (2012), I will argue that skepticism in *Individuals* is better understood as a variety of Kantian skepticism (as opposed to Cartesian skepticism). My aim is to show the plausibility of that reading by presenting a careful reconstruction of two variants of skepticism, namely, skepticism about reidentification of particular (Chapter 1) and skepticism about other minds (Chapter 2). In order to examine the nature of transcendental arguments and to clarify what exactly is the kind of argument to be found in *Individuals*, I will also make use of a categorization of kinds of transcendental arguments proposed by Stern (2000) (Chapter 3). Stroud's objection misses its target, given that the transcendental argument that he had in view is not the one Strawson himself employs. Finally, I will try to make explicit the content of Strawson's naturalism, seeking to support his "compatibilistic spirit", showing that his conception of descriptive metaphysics offers a unity to his work. I maintain that both transcendental arguments and social naturalism aim at establishing certain interconnections between concepts for the purpose of clarifying the conceptual structure that we actually use.

INTRODUÇÃO

I am of a conciliatory temper – which sometimes extends, in philosophy, into an attempt to reconcile views which appear to be sharply opposed to each other. I am very little, perhaps too little, prone to anger.

(Peter Friedrich Strawson, *Intellectual Autobiography*, 2008a, p. xxxviii)

Suponha que você descrevesse para um amigo a experiência inédita que teve ao contemplar “a olho nu” uma pintura de Van Gogh em sua última viagem de férias, digamos, *O Semeador* (1888). Você pode especificar o seu relato dando o nome do museu e o dia em que viu essa obra. Agora, suponha que o seu amigo lhe dissesse que se deparou com essa *mesma* obra de Van Gogh, nesse mesmo dia, só que num museu de outra cidade. Como vocês não são especialistas em pinturas, investigando um pouco mais o mistério, decidem descartar a possibilidade de que a obra tenha sido removida de um lugar para o outro no mesmo dia; resta-lhes, então, a hipótese de que uma das duas obras era *falsa*. Pode ter acontecido um caso (criminoso) de reduplicação da obra.

Suponha agora outro cenário em que parte da descrição utilizada para relatar a sua experiência de contemplação envolvesse algo como: “Quando eu vi a obra *Velho Triste* (1882), eu senti uma angústia tremenda”. Seu amigo relata que teve uma experiência diferente, dizendo que se sentiu deprimido, mas que se comportou de modo entusiasmado, por finalmente estar diante de uma obra de tamanha expressão. Você provavelmente não iria questioná-lo sobre ser possível ele *sentir-se* de um jeito e *comportar-se* de outro. Pois, certamente, é uma característica distintiva de nós seres humanos *expressar, simular* ou *ocultar* sentimentos através do comportamento. Mas, especulando um pouco mais sobre o assunto, você poderia se perguntar: “como alguém pode estar entusiasmado enquanto contempla o autêntico *Velho Triste* de Van Gogh?” E você pode concluir de modo pessimista: “não importa tanto o comportamento do meu amigo, mas o seu sentimento, e isso eu nunca seria capaz de saber com certeza”; “a única coisa que é possível saber com certeza é o meu próprio sentimento de angústia, que ninguém mais pode ter acesso além de mim mesmo”.

Tais casos ilustram as linhas iniciais do que se costuma chamar de “dúvidas céticas”. O termo “ceticismo” tem uma longa tradição de uso na História da Filosofia. E ele nem sempre designa exatamente a mesma atitude filosófica, ou corrente, escola, etc. Um dos usos mais canônicos do termo é aquele feito por Pirro (318 a.C. – 272 a. C.). A principal ideia de Pirro é que o ceticismo é uma postura prática, um modo de vida; sua estratégia filosófica consiste em mostrar que, diante da aceitação ou não de alguma “teoria”, dispomos *na mesma medida*, tanto de razões *a favor* quanto de razões *contra* essa teoria e, assim, deveríamos *suspender o nosso juízo* sobre ela. Outro uso bastante difundido do termo “ceticismo” é aquele inspirado em Descartes. Em suas *Meditações Metafísicas* (1641), o filósofo francês apresenta a dúvida cética como um método adequado para se chegar ao conhecimento e “reencontrar o caminho firme e seguro na ciência”. A ideia de Descartes foi radicalizar a dúvida, chamando-a de “dúvida hiperbólica”, estendê-la desde o que conhecemos por meio dos sentidos até àquilo que nos parece “mais claro e distinto”, como o conhecimento matemático, por exemplo. Ele conclui, porém, que há algo (chamado por ele de “Eu pensante”) que não pode ser colocado em dúvida e que constitui a primeira certeza a partir da qual todas outras devem ser derivadas.

Voltando às “dúvidas céticas” acima, elas podem ser compreendidas e respondidas a partir de outro registro de uso do termo “ceticismo”. Em “Two Varieties of Scepticism” (2012), James Conant chama a atenção para uma distinção entre “ceticismo cartesiano” e “ceticismo kantiano”. O propósito central dessa distinção é enfatizar diferenças entre essas variedades, diferenças essas que um ou outro autor pode oscilar sem dar-se conta. Conant tem em vista autores importantes nos debates atuais sobre o ceticismo, como, por exemplo, Saul Kripke, John McDowell e Stanley Cavell. Ele revela em sua análise que tais autores oscilam entre essas variedades ao tratarem um ou outro tópico filosófico.

Conant deixa claro que não quer fazer algo como uma exegese de Descartes e Kant (2012, p. 02). Os rótulos utilizados apenas marcam uma diferença obtida a partir de três pontos de contraste entre essas duas variedades. Em primeiro lugar, o ceticismo cartesiano questiona a *atualidade* de certa experiência, se é possível perceber objetos tal como aparecem, eles são *realmente* o que *parecem* ser? O ceticismo kantiano questiona, antes, a própria *possibilidade* da percepção de objetos, ou, como é possível termos algo

como “percepção de objetos”? O segundo ponto de contraste é que, enquanto o ceticismo cartesiano se ocupa da *veracidade* de certa experiência, perguntando se a experiência é veraz ou mera ilusão, o ceticismo kantiano se ocupa da *inteligibilidade* da experiência em geral, ou, como é possível que a experiência possa ser apreendida com sentido por nós? Por último, enquanto o ceticismo cartesiano pretende fazer a passagem da experiência ao juízo, perguntando pela *verdade* do que estamos inclinados a julgar, o ceticismo kantiano está interessado na possibilidade de que alguma experiência seja candidata a verdade ou a falsidade, isto é, em sua *validade objetiva* (Conant, 2012, pp. 5-6).

Cada uma dessas variedades de ceticismo é subdividida por Conant em espécies (variantes). Desse modo, existem variantes cartesianas e kantianas de ceticismo que aparecem em diferentes áreas filosóficas, como nos debates sobre a percepção, a linguagem, a mente, a ação e a arte (Conant, 2012, pp. 8-17). No caso da variante de ceticismo cartesiano sobre a percepção, a questão que se coloca é a seguinte: supondo que eu esteja sentindo um vento frio vindo da janela, como eu posso saber que a minha experiência me apresenta tais coisas como elas *realmente* são? Eu posso estar louco ou sonhando. Conant identifica uma lacuna (*gap*) na problemática que o ceticismo cartesiano coloca, uma lacuna entre o interno (mente) e o externo (mundo), posto que, para o cético cartesiano, o mundo pode não ser realmente o que eu percebo (Conant, 2012, p. 08). O ceticismo kantiano, com respeito à variante de ceticismo sobre a percepção, investiga como os sentidos devem ser para que sejam capazes de oferecer conteúdo as nossas representações, ou como é possível, para os nossos sentidos, apresentar as coisas como *sendo* de certa forma. A problemática kantiana coloca o desafio de preencher a lacuna entre os sentidos enquanto “cegos” e os próprios sentidos enquanto “instanciáveis”, dotados de conteúdo (Conant, 2012, p. 15).

A diferença entre a problemática cartesiana e a problemática kantiana consiste em que, na primeira, concede-se uma premissa inicial, por exemplo, que temos experiência ou percepção de algo, para em seguida provar a veracidade dessa experiência; na lacuna kantiana, não há essa primeira concessão, pois o que é questionado é antes a própria possibilidade de se ter algo como “percepção de alguma coisa”. Nesse sentido, pode-se meramente abreviar a diferença entre essas problemáticas

dizendo que a variedade de ceticismo cartesiano é epistemológica e a variedade de ceticismo kantiano é metafísica.

Uma das mais conhecidas tentativas de resposta ao ceticismo na filosofia contemporânea, que busca especificamente tentar preencher a lacuna colocada pelo ceticismo kantiano, consiste na utilização dos chamados “argumentos transcendentais” (doravante, irei tratá-los pela sigla “AT”). É geralmente dito que o objetivo geral de tais argumentos é estabelecer a necessidade de certos conceitos para a nossa experiência ou pensamento. Em “Transcendental Arguments” (1968), Barry Stroud considera que Peter Strawson, em *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* ([1959] 1971) (doravante, “*Individuals*”), seria o proponente “paradigmático” desses argumentos. Stroud sugere que o principal efeito anticético dos ATs é provocar o *silêncio* naquele que pretende formular a sua dúvida, isto é, mostrariam ao cético a necessidade de aceitar certos conceitos ou proposições para que sua dúvida fizesse sentido, do contrário ela seria incoerente (e não mereceria ser ouvida), independentemente do que ele viesse a questionar.

Voltemos, novamente, aos casos apresentados no início desta seção. A partir da terminologia de Conant, podemos concebê-los como duas variantes de ceticismo de alguma variedade ainda não claramente determinada. Em *Individuals*, Strawson trata dessas duas variantes, que ele denomina, respectivamente, “ceticismo sobre a reidentificação de particulares” (que pode ser visto como uma instância particular de um “ceticismo sobre o mundo exterior”) e “ceticismo sobre outras mentes”. À primeira vista, algum leitor pode achar que Strawson não dá muita atenção ao ceticismo, suas objeções não seriam muito desenvolvidas, deixando a entender que o autor não demonstra muita paciência com o cético. De fato, os argumentos de Strawson parecem bastante ríspidos, taxando o ceticismo de “irreal” e “sem sentido” (1971, p. 35). Esse tom geral anticético de Strawson pode nos levar a desmerecer a importância do ceticismo em sua obra, a tal ponto que poderíamos tomá-lo como um exemplo de autor que “não leva o ceticismo tão a sério”.

Além disso, Stroud parece ter feito uma objeção fatal ao AT de *Individuals*, mostrando como tal argumento pressupõe um “princípio de verificação” para que logre êxito em refutar o ceticismo, um princípio que Strawson não teria defendido

explicitamente (Stroud, 1968, pp. 247-248). O próprio Strawson, em *Ceticismo e Naturalismo* (2008) (doravante, “C&N”), afirma ter reconhecido de “bom grado” a crítica de Stroud (pp. 33-34), e então *parece* mudar de posição anticética quando propõe o que ele chama de “naturalismo social”. Sua ideia é que seria inútil oferecer *razões* contra ou a favor da dúvida cética; assim, devemos, em troca, confrontar o ceticismo com fatos *naturais* que são indispensáveis para a nossa vida social, no sentido em que alguns conceitos, ou algumas proposições, estão “fora de um âmbito de consideração racional” – elas devem ser aceitas como “substrato”, ou fundamento, para outras proposições. Hillary Putnam, em “Strawson and Skepticism” (1998), considera que Strawson não apenas mudou de posição anticética – substituiu um *AT* por um naturalismo –, mas que essas duas posições são incompatíveis entre si e não se ajustam na obra filosófica do autor.

A partir das dificuldades esboçadas acima, a presente dissertação ocupa-se de três classes de questões relativas à posição anticética de Strawson. A primeira delas diz respeito ao modo pelo qual o ceticismo surge na obra do autor: Como podemos compreender a variedade de ceticismo que aparece em *Individuals*? Quais são as suas variantes? Quais conceitos ou teses Strawson defende quando trata o ceticismo? Os capítulos 1 e 2 pretendem abordar essas questões. Tais capítulos têm um caráter mais exploratório, de reconstrução de argumentos e esclarecimento de conceitos. Espera-se que a principal contribuição desses capítulos seja mostrar uma leitura que apresente o ceticismo como uma genuína preocupação da obra, que merece atenção e que pode ser melhor compreendido como pertencente à família de ceticismo kantiano, como uma ameaça constante na investigação de Strawson.

O segundo conjunto de questões diz respeito aos argumentos anticéticos transcendentais: Qual é a natureza de tais argumentos? Existe apenas um tipo de *AT*? Que tipo de *AT* Strawson utiliza em *Individuals*? Qual é o efeito anticético de um *AT*? Refutar e silenciar o ceticismo? O capítulo 3 se ocupa dessas questões; ele tem um caráter mais crítico, de diálogo com a literatura, buscando oferecer uma terminologia – a partir dos estudos de Robert Stern (2000) – de tipos distintos de *ATs*. O propósito é sustentar, em suma, que Strawson apresenta um *AT* que não visa refutar *diretamente* o cético e que precisa ser compreendido em termos de um argumento “dirigido ao

conceito”, isto é, que estabelece uma conexão entre ser capaz de aplicar um conceito e as condições pelas quais somos capazes de fazer isso.

A terceira classe de questões surge a partir das objeções de Stroud (1968) e Putnam (1998): *ATs*, cujo paradigma é o argumento de Strawson, pressupõem um princípio de verificação? Stroud interpretou corretamente o argumento de Strawson? Em que sentido a estratégia anticética de oferecer *ATs* é compatível com um naturalismo social? Essas questões também são tratadas no capítulo 3, onde se pretende defender que Stroud “erra o alvo” ao objetar que o *AT* de Strawson pressupõe um princípio de verificação e que o núcleo da estratégia anticética de Strawson não se altera entre *Individuals* e *C&N*, ao contrário da “tensão” que Putnam diz existir.

Será crucial nesse último estágio a concepção de “metafísica descritiva”, título dado por Strawson para o seu projeto filosófico; em particular, será de suma importância a concepção de que o cético, em última instância, deve ser visto como um “metafísico revisionista”. Por essa razão o restante desta introdução será voltado a uma apresentação, em linhas gerais, do projeto filosófico de Strawson, procurando indicar os contornos da posição anticética do autor que os capítulos seguintes irão defender.

* * *

Putnam considera que Strawson abriu novos caminhos a serem explorados pelas discussões filosóficas posteriores¹. Caminhos que foram abertos em diversas áreas da Filosofia, sobretudo em Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Ética. Para desbravar essas diferentes áreas, Strawson propõe uma *metafísica descritiva*, cujo objetivo último é reabilitar a metafísica no cenário filosófico analítico². Strawson inicia *Individuals* (1971) distinguindo a metafísica descritiva de outro tipo de metafísica:

A metafísica é mais frequentemente revisionista do que descritiva. A

¹ Nas palavras de Putnam: “Peter Strawson é um dos maiores filósofos deste século. Se até agora tenho sido um admirador de seu trabalho, é por causa da exemplaridade da maneira na qual, de tempos em tempos, ele tem avançado o estado da discussão filosófica e aberto novas avenidas a serem exploradas por nós. Ele tem feito isso área por área (sempre tendo em mente a inter-relação entre os problemas filosóficos). Valorizo particularmente o fato de que ele abriu caminho para a recepção da filosofia de Kant pelos filósofos analíticos” (1998, p. 273).

² Além da metafísica descritiva de Strawson, em *What is Analytic Philosophy?* (2008), H.-J. Glock distingue outras duas propostas que pretendem reabilitar a metafísica na tradição de filosofia analítica: “a abordagem naturalista de Quine à ontologia” e “o neo-essencialismo originado da semântica dos mundos possíveis para a lógica modal e das teorias da referência direta” (pp. 49-51). Todas estas propostas surgiram depois, conforme o estudo de Glock, do abandono do “critério verificacionista da significação”, sustentado pelo positivismo lógico (2008, p. 48).

metafísica descritiva se contenta em descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo, a metafísica revisionista está preocupada em produzir uma estrutura melhor. As produções da metafísica revisionista são de permanente interesse, não apenas como episódios chave na história do pensamento. Por causa de sua articulação e da intensidade de sua visão parcial, o melhor dela é tanto intrinsecamente admirável quanto de contínua utilidade filosófica. Mas esse último mérito pode lhe ser atribuído somente porque há outro tipo de metafísica que não precisa de justificação além da investigação em geral. A metafísica revisionista está a serviço da metafísica descritiva (1971, p. 9)³.

Essa passagem inicial é de fundamental importância por introduzir o contraste entre dois tipos, ou estilos, de metafísica: descritiva e revisionista⁴. Paul Snowdon oferece indícios de que o próprio Strawson não se comprometeu profundamente com essa distinção⁵. Entretanto, a distinção parece ter entrado no vocabulário filosófico e tem um papel esclarecedor em relação aos argumentos de Strawson em *Individuals*. A passagem acima sugere que podemos ter dois tipos de posturas metafísicas, uma mais “modesta” (descritiva) e outra “ambiciosa” (revisionista)⁶. Isso porque enquanto uma se satisfaz com o exame de nossa estrutura efetiva de pensamento, outra almeja rejeitar essa estrutura, ou uma parte dela, a fim de alterá-la, propondo outra estrutura que seria melhor. Strawson também distingue a metafísica descritiva do que era conhecido na época como “análise conceitual”: a diferença, segundo ele, reside na “generalidade” de sua metafísica⁷. É uma característica fundamental da metafísica descritiva a demanda

³ Todas as citações de obras originalmente publicadas em inglês, referidas na bibliografia do presente trabalho, serão traduzidas. A tradução desses trechos são de minha responsabilidade. Agradeço ao professor Jônadas Techio pelo auxílio nas traduções.

⁴ Strawson cita Aristóteles e Kant como representantes da metafísica descritiva e Descartes, Leibniz e Berkeley como representantes da metafísica revisionista (1971, p. 9).

⁵ A esse respeito, Paul Snowdon em “Strawson on Philosophy: Three Episodes” (2008) faz as seguintes observações: “A primeira é que, como originalmente escrito, faltava uma introdução em *Individuals* com a exposição da distinção. Strawson foi persuadido, no último momento, a escrever uma introdução que tornasse o propósito do livro mais acessível ao leitor. Portanto, é razoável conjecturar que a distinção não era alguma coisa que Strawson estivesse profundamente comprometido. Segundo, não é um contraste que ele retornou ou reafirmou em seus últimos escritos. Novamente, isso implica que a distinção não é central a suas concepções” (p. 116). Nesse trabalho, defendo que para uma compreensão adequada da posição anticética de Strawson essa distinção será, sim, central, dado que Strawson identifica o cético com um metafísica revisionista, tanto em *Individuals* quanto em *C&N*.

⁶ Adoto aqui os termos sugeridos por Susan Haack em “Descriptive and Revisionary Metaphysics” (1979).

⁷ É digno de ênfase que Strawson usa a palavra “metafísica” para expressar o caráter geral de algumas questões filosóficas. Em um de seus últimos escritos, *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia* (2002), o autor apresenta as seguintes questões como tipicamente metafísicas: “Nós reinterpretemos a tarefa principal do filósofo (a tarefa metafísica) como à de responder a pergunta: quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam o nosso pensamento, a nossa experiência acerca do mundo? E como se relacionam entre si dentro da estrutura geral de pensamento?” (p. 54). Mais adiante no texto ele

por generalidade, isto é, pela investigação dos aspectos mais gerais de nosso pensamento sobre o mundo⁸. Além disso, Strawson sustenta que a metafísica descritiva pretende esclarecer conceitos que compõem “o núcleo central do pensamento humano que não possui história” (1971, p. 10)⁹.

Podemos realçar o contraste entre essas metafísicas considerando a *metafísica descritiva* como buscando *generalidade* e *conectividade* de uma perspectiva *gramatical*, e a *metafísica revisionista*, como sendo de *utilidade filosófica*, *parcial* e *justificatória/confirmacionista*. Como indicado, o anseio por generalidade é crucial para uma metafísica que pretende ir além do mero exame dos usos que fazemos de determinadas palavras (1971, pp. 9-10)¹⁰. A ideia de que a tarefa metafísica é esclarecer interconexões entre conceitos não é tão visível em *Individuals*, mas aparece de forma mais precisa em *C&N* (2008, pp. 33-36) e em *Análise e Metafísica* (2002, p. 36). Nesta última obra, Strawson defende uma “análise conectiva” em contraste com uma “análise redutora”.

De acordo com Strawson, o termo “análise” é geralmente utilizado para designar uma operação de *reduzir* o que é *complexo* aos seus elementos mais *simples*. Esse “ideal de análise”, diz Strawson, “exerce um certo fascínio no filósofo” (2002, p. 35), uma vez que permite chegarmos a elementos simples, os quais, por sua vez, não poderiam ser decompostos. Por isso é chamada de análise redutora. Uma análise *conectiva*, por outro lado, baseia-se na imagem de uma rede de conceitos interligados, na qual não se pode compreender a função de nenhum conceito por si mesmo, mas apenas quando conectado

pergunta: “Quais são as categorias mais gerais de coisas que *de fato* tratamos como objeto de referência ou – o que vem a dar no mesmo – como sujeitos de predicação e quais são os tipos mais gerais de predicados ou conceitos que *de fato* empregamos quando deles falamos?”. Ou, por outras palavras: “Quais são os tipos fundamentais, propriedades e relações que caracterizam a estrutura do nosso pensamento e que relações podem ser estabelecidas entre eles?” (p. 68).

⁸ Em “Strawson’s Rehabilitation of Metaphysics” (2003), Peter Hacker expressa do seguinte modo a novidade dessa ideia na época: ele diz que Strawson “operava a alturas vertiginosas de generalidade até então desconhecidas pelos filósofos analíticos britânicos do pós-guerra e declarava sem pudores que era um exercício de metafísica” (p. 49).

⁹ Em *C&N*, Strawson tenta sofisticar essa sua concepção de que os conceitos tratados pela metafísica são “a-históricos” (2008, pp. 38-39).

¹⁰ Isso marca um ponto em que Strawson se distancia do que ficou conhecido como “Filosofia da Linguagem Comum” (*Philosophy of Ordinary Language*), praticada de forma mais intensa na chamada “Escola de Oxford”. Esse ponto ainda sugere uma diferença entre a “metodologia strawsoniana” e a “metodologia wittgensteiniana”, sobretudo aquela encontrada no *Blue Book* (1958). Esta última, na concepção de Strawson, padece de generalidade enquanto se restringe ao exame de casos particulares. Strawson não quer abrir mão desse tipo de exame, mas compatibilizá-lo com uma metafísica descritiva de cunho geral. Uma comparação elucidativa entre as duas metodologias pode ser encontrada em Techio (2015).

a outros (2002, p. 36). O objetivo de uma análise conectiva não é chegar a “átomos simples”, mas tão somente elucidar de forma reveladora essa “rede de conceitos”. Esse tipo de análise, numa metafísica descritiva, pode ser identificado com uma espécie de “gramática”¹¹, cujo propósito seria desenvolver teorias que explicitem as regras que governam o uso da linguagem¹². A analogia do filósofo que pratica uma metafísica descritiva com o gramático deve ser compreendida no seguinte sentido:

[...] do mesmo modo que o gramático, especialmente o gramático moderno de modelos, se esforça em produzir uma análise sistemática da estrutura das regras que seguimos sem esforço ao falar gramaticalmente, também o filósofo se esforça para produzir uma análise sistemática da *estrutura conceitual* geral cujo domínio tácito e inconsciente é mostrado na prática cotidiana (Strawson, 2002, p. 21).

Já a metafísica revisionista, enquanto dita ser de “utilidade filosófica”, parece possuir um papel *subalterno* em relação à metafísica descritiva – ela é “útil” na medida em que contribui com “articulações” suscetíveis de serem tratadas pela metafísica descritiva. Mas o máximo que ela pode oferecer são “visões parciais”, as quais tendem a enfatizar excessivamente alguns aspectos de nossa estrutura conceitual, negligenciando, conseqüentemente, outros aspectos¹³. E ainda: o metafísico revisionista sente a necessidade de oferecer uma justificação para a estrutura conceitual que nós efetivamente possuímos, pois ele acha que a estrutura atual é insuficiente, ou incompleta, de modo que precisaria ser revisada e substituída por uma outra.

¹¹ Strawson contrasta essa analogia com outra para caracterizar o papel do filósofo, que ele a chama de “terapêutica” e que é inspirada em Wittgenstein. O propósito central dessa analogia seria “endireitar a postura de nosso pensamento”, dado que estamos sujeitos, quando refletimos num nível filosófico, a cair em “confusões obsessivas”; assim, o filósofo terapeuta visa nos libertar de “falsos modelos que dominam o nosso pensamento” (como o da análise redutora, por exemplo). Tais confusões não acontecem quando os conceitos “estão sendo efetivamente empregues por nós”, mas quando estão ociosos, isto é, “quando permitimos que os conceitos ou as palavras se desliguem do seu uso corrente, dos interesses práticos ou teóricos que constituem a sua significação” (2002, pp 16-17).

¹² Essa ideia tem como corolário a seguinte passagem: “Daqui podemos extrair a moral de que ser capaz de fazer alguma coisa – nesse caso, falar gramaticalmente – é muito diferente de ser capaz de dizer como é feito aquilo que fazemos; o primeiro não implica o segundo. O domínio de uma prática não envolve um domínio explícito (embora por vezes se conceda um domínio implícito) da teoria dessa prática. Houve um domínio implícito das gramáticas muito antes que qualquer gramática fosse explicitamente escrita; gramáticas implícitas são necessárias ao discurso e, portanto, são necessárias a todo tipo de pensamento, exceto o mais rudimentar” (Strawson, 2002, p. 19).

¹³ Isso aparece de forma precisa quando Strawson argumenta contra as teorias dualistas sobre o conceito de pessoa no capítulo 3 de *Individuals*. O autor sugere que o erro dessas teorias (que postulam dois usos para a palavra “eu”, como designando, no caso da teoria cartesiana, o corpo, de um lado, e a mente, de outro) é um erro “instrutivo” e que elas acabam por negligenciar a estrutura geral dos usos que fazemos da palavra “eu”, particularmente, quando nos referimos a “pessoas”.

Pode-se pensar a partir do que foi dito acima que ambas as metafísicas estão em *oposição* e *conflito*. Mas isso seria perder uma característica importante da postura filosófica de Strawson. Quero sugerir que o “espírito da filosofia” de Strawson é – de modo geral e em relação a vários tópicos que aborda – *compatibilista*. Strawson parece ter uma tendência geral de recusar posições unilaterais e exageradas, buscando, em troca, reconciliar posições aparentemente opostas. Essa é a sua estratégia em *Análise e Metafísica*, por exemplo, para compatibilizar a analogia terapêutica com a gramatical (2002, p. 23); também em *Individuals* ao criticar teorias dualistas e o ceticismo sobre outras mentes (1971, p. 98; p. 110); e em *Freedom and Resentment* (2008b) quando destaca aspectos positivos e negativos de uma concepção “otimista” e de uma concepção “pessimista” sobre a moralidade procurando reconciliar essas concepções (pp. 26-27). O próprio Strawson reconhece essa sua “tendência intelectual” em sua *Intellectual Autobiography*: “Eu tenho um temperamento conciliatório – que por vezes se estende, em filosofia, a uma tentativa de reconciliar concepções que parecem ser nitidamente opostas umas das outras” (2008a, p. xxxviii).

O propósito de enfatizar o caráter compatibilista da filosofia de Strawson é sugerir uma compreensão da relação entre a metafísica descritiva e a metafísica revisionista que não é de oposição e conflito, mas sim dialética e instrutiva. E isso tem impacto na própria concepção da postura anticética de Strawson, dado que, conforme indicado, o cético deve ser visto como um metafísico revisionista. Ora, nesse caso, parece que podemos vislumbrar uma postura anticética menos extrema, que não pretenda com argumentos refutar direta e conclusivamente o ceticismo. Essa parece ser uma boa hipótese para respondermos as três classes de questões enunciadas acima. Em primeiro lugar, parece possível ver o ceticismo em *Individuals* como surgindo e ressurgindo através de vários casos possíveis, como uma ameaça constante à tarefa da metafísica descritiva. No sentido em que a terminologia de Conant (2012) foi apresentada, Strawson opera no nível de ceticismo kantiano, investigando, por exemplo, nossa própria capacidade de fazer reidentificações, de usarmos com sentido a expressão “o mesmo”. Com relação aos *ATs*, Strawson usa um tipo de argumento que Stern (2000) chama de “dirigido ao conceito”¹⁴, o qual oferece uma refutação *indireta* ao cético, não

¹⁴ Trata-se de um tipo de *AT* concebido por Stern nos seguintes termos: “A é um argumento transcendental dirigido ao conceito (*concept-directed*), quando X é especificado como um contexto no

provocando o seu silêncio, mas deixando de ouvi-lo. Por fim, esse argumento não pressupõe um princípio de verificação, como objetou Stroud (1968), e não é incompatível com o “naturalismo social” que Strawson apresenta em *C&N*. Assim, pretendo no que se segue defender uma concepção da metafísica descritiva de Strawson que visa conferir unidade e coerência à posição anticética do autor.

qual um utilizador-de-conceitos deve ter adquirido a capacidade para empregar o conceito C, como uma condição necessária para adquirir a capacidade de aplicar o conceito C em geral. Por exemplo: Para que indivíduos aprendam como aplicar o conceito “dor”, eles devem ter adquirido a capacidade para aplicar esse conceito e outros conceitos relacionados entre si (Stern, 2000, pp. 10-11). Este tipo de *AT* se distingue de outros tipos, como será abordado na Seção 3.1.

1. CETICISMO SOBRE A REIDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES

O presente capítulo visa mostrar que o ceticismo, embora não explicitamente articulado ou tratado de modo sistemático em *Individuals*, permanece no bojo da metafísica descritiva, se apresentando como uma constante ameaça para o sucesso de nossas “referências identificadoras”. Isso é importante não só de um ponto de vista exegético relacionado ao texto de *Individuals*, é também uma maneira de tentar levar o ceticismo a sério. A fim de se atingir esse objetivo geral, as seguintes tarefas serão realizadas: (i) explicitar os dois tipos de identificação de particulares explorados em *Individuals*, a identificação demonstrativa e a não-demonstrativa; (ii) elaborar um cenário de “reduplicação em massa” a fim de caracterizar mais detalhadamente o ceticismo presente no capítulo; (iii) apresentar o ceticismo sobre a reidentificação de particulares e o diagnóstico anticético de Strawson; (iv) elucidar os conceitos de “corpos materiais” e “sistema espaço-temporal” que são centrais nesse diagnóstico; (v) abordar o “experimento mental” do Capítulo 2 de *Individuals* como uma proposta cética de um esquema conceitual diferente do nosso. As três teses principais que serão defendidas por meio da consecução das tarefas acima são: (I) O sucesso das identificações não-demonstrativas (por nomes e descrições) depende ultimamente de que tais identificações possam ser feitas demonstrativamente; (II) O que permite estabelecer essa dependência é um sistema espaço-temporal unificado; (III) Nesse sistema, os particulares que são objetos últimos dessas identificações são os corpos materiais.

1.1 Identificações

O primeiro capítulo de *Individuals*, intitulado “Corpos”, é central na trajetória intelectual de Strawson. Sua centralidade não se deve apenas à recorrência de suas preocupações relativas à lógica e à filosofia da linguagem, tal como tratadas no artigo que o catapultou para os debates filosóficos da época: *On Referring* ([1950] 1971a). Como H-J. Glock observa: “o teor de *Individuals* é mais construtivo do que o das obras

prévias de Strawson” (2003, p. 18)¹⁵. Isso porque o foco de *Individuals* se desloca de um exame dos usos cotidianos das palavras para uma *metafísica descritiva*. Como antes, Strawson examina operações fundamentais do nosso discurso, em especial, de nossas capacidades de referir – selecionar (*picking out*) um item individual – e predicar – dizer algo sobre ele. De uma perspectiva construtiva, Strawson visa descrever os aspectos *mais gerais* de nosso pensamento sobre o mundo e, particularmente no primeiro capítulo, estabelecer a necessidade de um conceito que é objeto próprio dessas operações fundamentais: o conceito de *corpo material*. Strawson ele mesmo, em “My Philosophy” (1995), emoldura do seguinte modo a principal questão, e uma resposta geral para ela, tratada pela sua metafísica descritiva em *Individuals*:

[O] que na realidade e em nosso pensamento sobre a realidade subjaz e explica a distinção formal entre os dois tipos de termos incluídos nessa combinação básica [referência e predicação]? Essa é a questão que eu tentei responder de várias maneiras em numerosos escritos [...]. Mas não de maneiras conflitantes. Antes, elas foram complementares. O que foi central a todas elas era a tese explícita, ou a suposição implícita, de que o que no fundo sustenta ou subjaz a distinção formal nos termos da combinação fundamental é a distinção lógica ou metafísica entre os *particulares espaço-temporais*, de um lado, e os *conceitos gerais ou universais*, de outro. (Strawson, 1995, pp. 9-10).

O projeto filosófico proposto pelo autor pode ser apresentado, de modo geral, como sendo o de expor um paralelo essencial¹⁶, ou uma estrita relação, entre o pensamento e a realidade, entre linguagem e ontologia. Strawson pretende executar esse projeto em *Individuals* investigando “tudo aquilo que conta como *individual*”: itens particulares concebidos de maneira genérica, tais como, por exemplo, objetos materiais, eventos, processos, estados mentais, etc. Para o autor, nossa capacidade para referir a esses itens de modo a identificá-los é uma capacidade fundamental em nosso discurso. Ele chama essa capacidade de “referência identificadora”, que opera através de expressões gramaticais, como nomes, pronomes demonstrativos singulares, pronomes

¹⁵ Antes de *Individuals*, Strawson também tratou dessa temática em *Introduction to Logical Theory* (1952). Depois de *Individuals*, um dos principais textos sobre o assunto a é *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (1974).

¹⁶ Cabe ressaltar que a demonstração completa desse “paralelo essencial” não é o foco deste trabalho. O que pretenderei estabelecer aqui é ao menos a necessidade de demonstrativos para identificar sem ambiguidades os particulares sobre os quais falamos. Como o professor Rogério Severo me indicou, pode ser que apenas haja um todo interligado cujas partes não têm como ser tratadas isoladamente, como mostram, por exemplo, alguns experimentos da mecânica quântica.

peçoais, descrições que se iniciam com artigo definido, etc.. De modo geral, a problemática tratada por Strawson no primeiro capítulo de *Individuals* é sobre o modo como a nossa capacidade mesma de individualizar as coisas se exerce, da possibilidade de falarmos com sentido de nossa experiência de particulares. Não se trata de comprovar a veracidade dessa experiência, mas de descrevê-la em seus aspectos mais gerais.

A problemática em vista sugere a variedade de questão cética premente no capítulo. O cético apresenta um caso possível onde nossa capacidade para identificar particulares – e mesmo para *reidentificar* particulares, dizendo que algo identificado agora é “o mesmo” identificado previamente – pode nunca ser bem sucedida, isto é, podemos estar sujeitos a uma situação na qual as descrições que utilizamos para identificar um particular acabem por identificar outro particular não propositalmente visado pela descrição. Somos levados a uma sensação de incerteza absoluta sobre o que nós queremos dizer quando usamos a expressão “o mesmo”. Contudo, o argumento anticético de Strawson consiste em mostrar, em suma, que o cético deve pressupor certos conceitos necessários para a própria inteligibilidade da dúvida que quer levantar. Na medida em que o cético sugere que nós não dizemos *realmente* o que queremos dizer quando nos referimos a particulares, a dúvida cética passa então a ser “auto-contraditória” (1971, p. 34) e “irreal” (p. 35).

Para entender melhor a motivação desse vocabulário anticético bastante forte¹⁷, precisamos acompanhar a investigação de *Individuals* desde o seu início. Strawson começa nos lembrando de alguns fatos sobre o mundo e sobre nós mesmos:

Pensamos que o mundo contém coisas particulares, das quais algumas são independentes de nós; pensamos que a história do mundo é constituída por episódios particulares, dos quais podemos ou não ter participado; e pensamos sobre essas coisas e eventos particulares como incluídos nos tópicos de nosso discurso comum, como coisas sobre as quais podemos falar para um outro (Strawson, 1971, p. 15).

¹⁷ Poder-se-ia nesse ponto suspeitar que Strawson não demonstra paciência alguma com o ceticismo, ou que a dúvida cética sequer é uma preocupação legítima para a metafísica descritiva. Uma suspeita como essa tenderia a tomar a dúvida cética como meramente lateral e irrelevante para as teses do capítulo. Esta não é, no entanto, a leitura que o presente trabalho ratifica. Pelo contrário, ao destacar a dimensão do ceticismo num contexto de investigação metafísica, pretende-se mostrar que o ceticismo, embora não explicitamente articulado ou tratado de modo sistemático, permanece no bojo da metafísica descritiva, se apresentando como uma constante ameaça para o sucesso de nossas referências identificadoras. Isso é importante não só de um ponto de vista exegético relacionado ao texto de *Individuals*, é também uma tentativa levar o ceticismo nessa obra a sério.

Essas observações pretendem expressar “visões de mundo” que efetivamente temos sem precisarmos fazer qualquer reflexão profunda sobre a “realidade das coisas”. Geralmente, quando pensamos sobre um determinado objeto físico, por exemplo, sobre uma poltrona, ou quando pensamos em certo evento, por exemplo, na eleição presidencial, sequer chegamos a colocar em dúvida que estamos pensando sobre *aquela objeto particular* ou sobre *aquela evento particular*. Somente sob certas condições específicas não usuais é que colocamos em questão se, por exemplo, a poltrona que tentei *identificar* é realmente uma poltrona, e não uma mesa com um pano por cima. A maneira corrente de nos comunicarmos, assim sugerem as observações de Strawson, envolve tomar por certo que algumas coisas são independentes umas das outras, que pensamos e falamos sobre coisas *particulares* que podemos identificar e *re-identificar*¹⁸.

As expressões que usamos para nos referir de modo a identificar particulares requerem um contexto mínimo para o seu sucesso. Os elementos desse contexto contam, pelo menos, com um *falante*, aquele que se refere a algum particular, e um *ouvinte*, aquele que é capaz ou não de identificar o particular referido pelo falante. O ouvinte pode não identificar porque talvez não seja familiar às expressões usadas pelo falante, ou porque talvez as circunstâncias o impeçam; ele pode não identificar particular algum, ou ainda identificar outro particular não diretamente relacionado.

Um possível caso em vista do qual podemos dizer que um ouvinte *de fato* identifica o particular referido por um falante é o seguinte. Digamos que alguém conta uma estória assim: “Um homem e um garoto estavam perto de uma fonte”; “O homem tomou um gole” (Strawson, 1971, p. 18). Um ouvinte parece não ter dificuldades para identificar o sujeito referido pela segunda frase. Ele é capaz de distinguir grupos de

¹⁸ Strawson não usa a palavra “particular” (*particular*) de modo “excêntrico”, como ele diz (1971, p. 15). Ele a usa como uma palavra pertencente a um grupo de usos filosóficos familiares, designando, por exemplo, ocorrências históricas, objetos materiais e pessoas; os quais contrastam, por exemplo, com qualidades, propriedades, números e espécies (*idem*). “Particular”, assim, não possui um significado especial dado somente em função da metafísica de *Individuals*, mas se aplica a um amplo grupo de entidades, ainda que os limites de sua aplicação sejam vagos. De modo semelhante, a palavra “identificar” (*identify*) é utilizada em diversos contextos e de formas variadas (“*identification*”, por exemplo) que não têm seus limites muito precisos, mas os usos são relacionados de várias maneiras. Também quando identificamos algo depois de uma identificação prévia, onde Strawson usa a palavra “reidentificar” (*reidentify*), o uso não é excêntrico e se aplica, em geral, assim como a palavra “identificar”, a expressões em que ocorre o termo “o mesmo” – por exemplo, ao dizermos “o pássaro que vejo agora naquele galho é *o mesmo* que vi ontem naquela outra árvore”.

particulares, de tal modo que a expressão “o homem” se aplica mais propriamente a *apenas um* dos indivíduos na fonte. Strawson considera que esse é um caso de identificação num “sentido fraco”, onde a identificação do ouvinte não é plenamente satisfeita. Pois, trata-se de uma identificação *relativa* a um grupo de particulares: o ouvinte é capaz de saber *qual* indivíduo é referido precisamente nos termos da estória do falante (Strawson, 1971, p. 18). Desse modo, a identificação do ouvinte é cativa da estória, ou da moldura, criada pelo falante, mas sem essa moldura o ouvinte é incapaz de identificar o particular em sua própria imagem do mundo. Strawson expõe a dificuldade em pauta da seguinte maneira:

No exemplo, o ouvinte é capaz de localizar o particular referido na imagem pintada pelo falante. Isso significa que em certo sentido ele pode localizar o particular em sua própria imagem geral do mundo. Pois ele pode localizar o falante, e também a imagem do falante, em sua própria imagem geral. Mas ele não pode localizar as figuras da imagem do falante, sem o quadro, em sua própria imagem geral do mundo. Por essa razão a completa exigência para a identificação do ouvinte não é satisfeita (1971, p. 18).

A dificuldade sinalizada por Strawson é a de que o sucesso de uma referência identificadora parece não depender de que o ouvinte identifique o particular referido *relativamente* ao contexto dado pelo falante, visto que o ouvinte pode não ter tido qualquer tipo de contato com esse particular. Isto é, parece que o ouvinte deveria ser capaz de encaixar os referentes do falante em sua própria “imagem geral do mundo”, já que a mera identificação relativa não garante o sucesso da referência identificadora.

A fim de buscar uma saída para a dificuldade acima, Strawson examina algumas classes de expressões gramaticais que utilizamos especialmente para que nossos ouvintes identifiquem o particular ao qual nos referimos. Dentre elas, pronomes demonstrativos singulares, por exemplo, “esta caneta”, “aquele livro”; nomes próprios, como “Ziggy”, “Sócrates”, “Brasil”; e descrições que se iniciam com artigo definido, por exemplo, “o assassino de Abraham Lincoln”, “o navio de Billy Bud”. Cada uma dessas classes de expressões parece exigir do ouvinte diferentes condições de satisfação para o sucesso de sua identificação. Strawson pretende mostrar que todas essas expressões privilegiadas para a função do que ele chama de “referência identificadora” (ou seja, referir *e* identificar), quando utilizadas de maneira isolada, também não satisfazem a completa exigência para a identificação do ouvinte.

No caso de uma *identificação demonstrativa*, seu sucesso depende fundamentalmente do contexto em que ela é usada. Strawson considera que uma *condição suficiente* para que o ouvinte possa identificar particulares é que ele seja ao menos capaz de *localizar diretamente* o particular referido:

Uma condição suficiente, mas não necessária, para a exigência plena ser satisfeita é – enunciada inicialmente de forma vaga – que o ouvinte possa captar pela visão, audição ou tato, ou possa de outro modo sensivelmente discriminar o particular que está sendo referido, sabendo que ele é aquele particular (Strawson, 1971, p. 18).

Este é o tipo de situação na qual simplesmente apontamos para algo e/ou utilizamos palavras como “isto” que se referem a algo imediatamente a frente do falante. Por exemplo, posso, nesse momento, identificar a xícara de café que tenho sobre a mesa. Posso vê-la e tocá-la dizendo para alguém algo como “Esta xícara está vazia”. Isso não significa que se eu não vejo um objeto, porque está atrás de mim, não posso fazer tal identificação – o ponto é que eu devo *ser capaz* de identificá-lo: *posso* me virar e vê-lo. É importante notar também que o uso do demonstrativo não é “puro”, mas um uso acompanhado de uma categoria – o falante e o ouvinte *já* sabem qual termo está em pauta e o demonstrativo indica que o termo está sendo instanciado. Assim, quando o ouvinte está nas condições exigidas para a compreensão do uso do demonstrativo, ele é de fato capaz de identificar o particular referido pelo falante.

Entretanto, a identificação demonstrativa está limitada somente àquilo que está presente no contexto da referência e àquilo que os nossos sentidos podem perceber (Strawson, 1971, p. 19). Alguns fatores podem interferir em nosso aparelho perceptivo: um barulho muito alto pode dificultar a audição, uma falta de luminosidade pode atrapalhar a visão, um estado febril pode confundir nossas sensações, entre outros casos. Mas o principal é que não posso identificar demonstrativamente um particular com o qual não tenho contato imediato, que não posso localizar diretamente. Isto é, os casos-limite para a identificação demonstrativa são precisamente aqueles em que tentamos identificar particulares que estavam/ocorreram no passado ou estarão/ocorrerão no futuro¹⁹. Contudo, na identificação demonstrativa não há dúvidas quanto ao âmbito no

¹⁹ Além desses, também são casos limites os de identificação de particulares muito distantes ou pouco sensíveis (pequenos demais, pouco visíveis, etc.).

qual nos referimos a um determinado particular, em qual cena os particulares são identificados²⁰.

Existem outros recursos gramaticais disponíveis em nosso discurso comum para a identificação de particulares que não estão sensivelmente presentes, tais como nomes próprios, descrições, ou uma combinação de ambos. Eles podem ser considerados, na investigação de Strawson, *condições necessárias* para a operação da referência identificadora (1971, pp. 20-21). No caso dos nomes, entretanto, Strawson sustenta que o uso seria “inútil” (*worthless*) se o ouvinte não soubesse *quem* ou *o que* é referido. Não é suficiente que o falante, ao tentar identificar um particular, use, por exemplo, o nome “Beethoven” se o ouvinte é incapaz de saber quem é Beethoven – o ouvinte deve ser capaz de oferecer descrições tais como, “o compositor alemão”, ou, “o autor de Fidelio”. Nesse sentido, a explicação da aplicação de um nome como referência identificadora depende de um pano de fundo de descrições em termos gerais²¹.

Mas as descrições, por sua vez, também padecem da mesma dificuldade que os nomes, como o próprio Strawson coloca:

Para que um falante use as palavras de uma descrição com certa referência, e para que o ouvinte as compreenda como tendo certa referência – independente de a referência visada (*intended*) e a referência compreendida serem de fato a mesma – é minimamente exigido que cada um deles saiba a respeito de *um* particular qual descrição se encaixa. (1971, p. 21).

A dificuldade em pauta indica o problema teórico central do capítulo. Pode-se no momento introduzir tal problema pelo seguinte exemplo: considerando a descrição “o homem que matou Liberty Valance”²² alguém pode ser tentado a encontrar a referência do artigo definido em outras descrições, como “o futuro senador”, “o marido de Hally”, “o advogado”, etc. E pode ainda querer dar um nome: “Stoddard”. Porém, a proposição “Stoddard matou Liberty Valance”, não menos que a proposição “o futuro senador matou Liberty Valance”, não se revelará, ao fim do filme, uma proposição

²⁰ Pode-se duvidar de qual parte da cena estamos falando: os limites podem ser imprecisos para o falante ou para o ouvinte – como diz Strawson, “a cena pode estar turva, seus elementos confusos” (1971, p. 19). Mas não pode haver uma questão sobre qual cena estamos falando.

²¹ Como não é o foco deste trabalho, desconsidero os problemas gerados pela concepção de Kripke em *Naming and Necessity* (1980) a respeito da função lógico-linguística dos nomes. Todavia, é digno de nota que o próprio Strawson, no último parágrafo do capítulo, indica o papel dos nomes próprios como “pontos sobre os quais as expressões descritivas pivotam” (1971, p. 58).

²² Faço referência ao filme *The Man Who Shot Liberty Valance* (1962), dirigido por John Ford.

verdadeira. Nesse caso, há outro indivíduo que é identificado pela descrição “o homem que matou Liberty Valance”. O problema teórico diz respeito à possibilidade de que as expressões que utilizamos para referir a particulares satisfaçam outros particulares não visados pelas nossas expressões.

1.2 Um cenário de reduplicação em massa

Esse problema teórico reaparecerá sob a forma do *cenário cético da reduplicação em massa*, o qual será tratado aqui em seguida. Suponha que Spock está diante de Kirk, e faz a seguinte afirmação: “Kirk vai disparar o seu *phaser*”. Em outra possível região do universo existe a mesma circunstância qualitativamente idêntica: há Spock' e Kirk' nas mesmas condições. Nessa região, Spock' linha diz: “Kirk vai disparar o seu *phaser*”. Porém, parece bastante intuitivo que, enquanto em uma região do universo, Spock se refere à Kirk e não à Kirk', em outra região Spock' se refere à Kirk' e não à Kirk. Mas, *supondo que todas as formas de identificação fossem descritivas*, então Spock não poderia distinguir Kirk de Kirk' em termos puramente qualitativos. Mas o fato de que Spock está em contato perceptivo com Kirk mostra que ele está de fato se referindo a Kirk. O caso fica mais perturbador quando consideramos o pensamento de Spock sobre ele mesmo. Quando ele diz a si mesmo “Eu estou tonto”, parece claro que ele não está falando de Spock'. Mas se o seu pensamento fosse em termos puramente descritivos e não indexical, então ele seria incapaz de se referir unicamente a si mesmo ao invés de se referir a Spock'.

Contudo, Strawson não apenas argumenta que *a identificação demonstrativa não é redutível à identificação descritiva*, mas também que a identificação descritiva é *dependente* da identificação demonstrativa. Esse ponto pode ser ilustrado considerando o pensamento de Spock sobre o pai de Kirk, um objeto com o qual ele nunca esteve em contato, mas que é intuitivamente concebível. Se o pai de Kirk não pode ser identificado demonstrativamente por Spock porque ele nunca foi percebido por este, sua identificação deve repousar em uma descrição geral. Mas o pai de Kirk é qualitativamente indiscernível do pai de Kirk', de modo que a identificação de Spock pode captar outro objeto no universo. Entretanto, Spock de fato pode identificar

demonstrativamente Kirk e, assim, ter pensamentos sobre Kirk e não sobre Kirk'. Assim, porque que Kirk é diretamente percebido é possível identificar o pai de Kirk descritivamente, pois *nossa capacidade para identificar descritivamente objetos no universo depende da capacidade de identificar demonstrativamente algumas classes de objetos*²³.

O problema teórico mostra a dependência fundamental que toda identificação não-demonstrativa tem em relação a algumas identificações demonstrativas. Ao salientar a insuficiência da identificação não-demonstrativa garantir, por si mesma, o sucesso da referência identificadora, Strawson torna visível a exigência de uma conexão, ou associação, entre os itens individuais a que nos referimos não demonstrativamente e alguns itens individuais que somos capazes de identificar demonstrativamente. O autor sustenta que o que torna possível fazermos essa conexão é o fato de estarmos em um único “sistema espaço-temporal”, no qual, por exemplo, um objeto material “x” tem um determinado lugar no espaço, num instante do tempo.

1.3 Ceticismo sobre a reidentificação de particulares

Outro sentido de “identificar” também está em jogo na análise em curso. Por exemplo, suponha que você esteja lendo um livro (supostamente ruim) na biblioteca e adormece por alguns minutos; quando acorda percebe que alguma coisa está diferente na organização da mesa (talvez o livro esteja mais distante do que estava quando o lia), de modo que se pode suspeitar de alguém ter trocado de livro com você, seja porque sua edição era menos danificada que a dele, ou porque a pessoa só queria lhe pregar uma peça. Pode-se imaginar outros motivos, inclusive pessoais, para alguém ter pego o livro – até um ponto em que não se pode ter mais certeza em dizer que é “o mesmo” livro que a pessoa lia relutantemente antes de dormir.

²³ O caso analisado por Strawson (pp. 33-34) não é muito claro; ele apresenta um plano onde existem várias figuras geométricas (círculos, triângulos, etc.) uma ao lado da outra. A partir de duas descrições diferentes, e supondo uma descontinuidade na observação, o desafio é identificar *a mesma* figura no plano. A moral do caso é similar à situação possível que apresentei, a saber, revelar que em contextos de observação descontínua, um problema cético surge a respeito do que queremos dizer quando falamos em identidade.

Essa situação traz à baila o que Strawson chama de um problema de “reidentificação” – que estamos chamando de “ceticismo sobre a reidentificação de particulares – em que se busca identificar um particular que não foi continuamente observado durante um intervalo de tempo. Tal possibilidade teórica tem uma base prática, isto é, nossa capacidade para reidentificar particulares, com ou sem sucesso, está calcada em alguns fatos de nossa vida comum. Fatos que podem colocar ainda mais dificuldade para o problema teórico da referência identificadora. Strawson os apresenta de modo impactante:

Nossos métodos, ou critérios de reidentificação, devem tolerar fatos como estes: que o campo de nossa observação é limitado; que dormimos; que nos movemos. Ou seja, eles devem tolerar o fato de que não podemos, em nenhum momento, observar a totalidade da estrutura espacial que usamos, que não há nenhuma parte dessa estrutura que possamos observar de forma contínua, e que nós mesmos não ocupamos uma posição fixa dentro dela (1971, p. 32).

Essa passagem importante pode ser lida sugerindo que Strawson assume uma postura que expressa reconhecimento de nossa limitação (humana), de nossa finitude²⁴. Trata-se de um registro de alguns fatos concretos de nossa condição existencial, por assim dizer; condição essa que não permite adotarmos uma visão integral de toda a estrutura espacial em que estamos. Uma visão que extrapolaria os “limites dos nossos sentidos”. Todavia, um cético poderia compreender os fatos citados acima como um obstáculo intransponível para o sucesso da identificação de particulares nos casos de reidentificação. A partir desses fatos, o cético poderia nos convidar a contemplar um cenário paradoxal: a possibilidade de que um particular identificado no lugar x, num instante t¹, não seja nunca o *mesmo* particular identificado no lugar y num instante t²; ou seja, o cético apresenta uma situação possível na qual todos os particulares poderiam se duplicar em outra região do universo. Trata-se, enfim, da possibilidade de que as coisas particulares visadas por uma descrição terem as mesmas propriedades que as coisas particulares de uma outra região do universo que não está sendo visada pela descrição.

É justamente através desse caso possível que surge o ceticismo sobre a reidentificação de particulares. Parece ser um ceticismo de tipo peculiar. Pode-se concebê-lo, à primeira vista, como uma mera dúvida pontual, um problema lateral para

²⁴ Essa possibilidade de leitura é explorada por Techio (2009).

a investigação, que não chega a se apresentar como uma posição filosófica articulada, sobre a qual Strawson não teria muito que dizer. Essa concepção parece ainda mais tentadora considerando os termos que o próprio autor utiliza para recusar a dúvida cética, dizendo, por exemplo, que ela é “auto-contraditória” (1971, p. 34), “sem sentido” e “irreal” (1971, p. 35).

No entanto, o risco de se ler o argumento anticético de Strawson dessa perspectiva não é apenas o de tornar o ceticismo um alvo fácil, mas o de subestimar a importância da dúvida cética no contexto de uma investigação metafísica. De não levar o cético realmente a sério. O que está em jogo é a nossa própria capacidade de falar com sentido de coisas individuais, de nos referirmos inequivocamente a tais coisas usando a expressão “o mesmo”²⁵. Isto sugere que o ceticismo sobre a reidentificação de particulares, elaborado através da possibilidade da reduplicação em massa, pode ser muito mais ameaçador do que parece, pois o cético coloca em questão nada menos do que aspectos muito *gerais* de nosso esquema conceitual. O principal é que, caso quiséssemos manter o cenário cético da reduplicação em massa como uma possibilidade teórica, seríamos levados a uma sensação de incerteza absoluta sobre o que nós dizemos a respeito das coisas, sobre a nossa mínima capacidade de se referir a particulares.

Vejamos melhor qual é o diagnóstico anticético de Strawson. Ele começa identificando a tentação a partir da qual o cético pretende formular a sua dúvida. O cenário cético, quando radicalmente concebido, ou seja, quando a dúvida é generalizada, exige uma garantia para a reidentificação que abranja todos os casos possíveis de observação, sobretudo aqueles em que temos observação descontínua (1971, p. 34). De acordo com esse estranho cenário, é sempre uma *questão contingente* que sejamos capazes de fazer reidentificações, se é que somos realmente capazes de fazer uma tal coisa. Dessa forma, a tentação cética postula um *alto padrão de certeza* para nosso discurso que envolve particulares. Esse padrão nos leva a conceber um mundo no qual *todas* as nossas reidentificações seriam *sempre* enganosas, que os particulares pudessem sempre se reduplicar em outra região do universo. Assim, não haveria em tal mundo nem (i) a simples ideia de *um* particular e nem (ii) a noção de uma

²⁵ Estou ecoando aqui as observações feitas na Introdução: enquadrando o ceticismo que aparece no primeiro capítulo de *Individuals* na variedade de ceticismo kantiana distinguida por Conant.

segunda observação depois de uma interrupção observacional em relação à primeira. Tal tentativa, conforme Strawson tem a consequência drástica de que deveríamos

ter a ideia de sistema espacial novo e diferente para cada novo caso de observação [...]. Cada novo sistema seria totalmente independente um do outro. Não haveria questão de *dúvida* sobre a identidade de um item em um sistema com um item em outro. Pois, tal dúvida faz sentido apenas se os dois sistemas não são independentes, se eles são partes, de algum modo relacionadas, de um único sistema que inclui ambos (1971, p. 35).

Strawson coloca uma condição para a formulação coerente da dúvida cética sobre a reidentificação: o item em que ela pretende questionar a identidade deve ser interno ao sistema espacial geral e único, dentro do qual é possível relacionar esse item com outros, dizendo, por exemplo, “esta caneca que vejo agora é diferente da que vi ontem”, ou ainda “esta caneca é a mesma que vi ontem”. Ao generalizar a sua dúvida para todos os casos de reidentificação, o cético postula um padrão que só poderia ser plenamente satisfeito se tivéssemos, para cada caso de reidentificação, um sistema espacial novo e diferente. Em uma situação como essa, Strawson afirma, não “faz sentido” duvidar da identidade de um item particular. Se o caso de observação ‘O’, por exemplo, exige um sistema espacial diferente ‘S’, então só faz sentido duvidar de ‘O’ se há outro caso de observação ‘B’, digamos, que pertence também a ‘S’. Por isso, ao mesmo tempo em que o cético coloca um alto padrão de certeza sobre a identidade, ele se esquece dos fatos através dos quais seu caso foi formulado. Assim, o padrão que o cético coloca é “auto-contraditório” e o ceticismo, portanto, é “sem sentido”.

Mais do que isso: Strawson considera que a dúvida cética, quando perde seu sentido, tende a se tornar também “irreal”, pois ela implica que não temos *realmente* o esquema conceitual que (pensamos que) temos, ou que não dizemos *realmente* o que queremos dizer quando falamos em identificação (quando usamos o termo “o mesmo”). Mas, é uma condição de inteligibilidade da formulação da dúvida cética a aceitação de nosso esquema conceitual *tal como ele é*, ou seja, constituído por um sistema espaço-temporal único. O ceticismo é “irreal” porque nos leva a suspeitar que estejamos o tempo todo fazendo referências identificadoras sem garantia nenhuma, ou melhor, não estamos fazendo de fato referências identificadoras – ou, se fazemos, é apenas uma questão contingente que elas identifiquem os particulares visados.

O tiro de misericórdia efetuado por Strawson é tomar o cético, quando propõe um esquema alternativo como um *metafísico revisionista*: alguém com quem ele diz “não querer brigar, mas que não precisamos seguir” (1971, p. 36). No momento, quero apenas registrar que esses dizeres não devem ser tomados como simplesmente retóricos, pois Strawson não quer mesmo “brigar” com o cético – o ceticismo, assim parece, sequer chega a estar na posição de um *adversário*. Se considerarmos o quão drástica pode ser uma dúvida cética generalizada ao extremo sobre a reidentificação de particulares, parece que temos um ceticismo muito mais ameaçador do que se poderia imaginar. E, se o cético é, em última instância, um metafísico revisionista, então podemos vê-lo como desempenhando um papel que vai além de um mero objeto.

Como veremos no capítulo 3²⁶, tomar o ceticismo como uma instância de metafísica revisionista é um ponto comum entre os argumentos de *Individuals* e os argumentos de *C&N*. Por ora, é importante termos em mente o diagnóstico a respeito do *modus operandi* do ceticismo no capítulo 1 de *Individuals*, como foi explicitado: (i) tal ceticismo ameaça a própria possibilidade da reidentificação de particulares, (ii) exige um alto padrão de certeza para a reidentificação, (iii) generaliza a dúvida para todos os casos de observação, (iv) negligencia os fatos que tornam possível a formulação da dúvida, (v) propõe um esquema conceitual novo e diferente²⁷.

1.4 Corpos Materiais

É crucial no argumento anticético de Strawson que devemos “necessariamente admitir” que há um, e somente um, sistema espaço-temporal, cuja principal função é

²⁶ Na Seção 3.3, apresento minha própria reconstrução desse argumento anticético, após ter abordado a crítica de Stroud (1968) a ele.

²⁷ Cabe ainda apontar para o problema mais geral que será tratado no terceiro capítulo. Embora na reconstrução acima apresentada não fique inteiramente claro, o argumento anticético de Strawson tem um caráter “transcendental”. Isso no seguinte sentido: uma condição necessária à possibilidade de reidentificarmos particulares em nosso discurso comum é que tenhamos um único sistema espaço-temporal que nos permite relacionar particulares, ou, como Stroud interpreta, que tenhamos o conhecimento de objetos que continuam a existir mesmo sem serem percebidos. Não se exclui a possibilidade do argumento anticético de Strawson ser interpretado da maneira de Stroud, pois o texto oferece respaldo: o cético não atenta para as condições de possibilidade e de inteligibilidade da dúvida que quer levantar; se atentasse, veria que sua dúvida não poderia ser generalizada, ou, talvez, que sequer poderia ser colocada sem pressupor certas capacidades ou conceitos.

possibilitar a relação dos particulares entre si (1971, p. 22). Utilizamos esse sistema ou *framework*, diz Strawson, para identificar e reidentificar particulares não “ocasionalmente ou adventiciamente”, mas “sempre e essencialmente”; para o autor, é uma “verdade necessária” que para qualquer novo particular que aprendemos a identificar possamos conectá-lo a outros em nosso *framework*, encaixando-o em nossa própria imagem do mundo (Strawson, 1971, p. 24). Além disso, esse sistema pode ser sofisticado, através, por exemplo, de calendários e mapas, mas o uso desse sistema repousa, fundamentalmente, em “nosso próprio lugar nele” (Strawson, 1971, p. 25), no fato de que nós mesmos e o próprio ambiente em que estamos estão inseridos nesse sistema. A função de um sistema espaço-temporal é cristalinamente apresentada por Strawson no seguinte trecho:

Podemos tornar claro para cada um de nós sobre o que ou qual coisa particular é nosso discurso, porque podemos encaixar cada um de nossos relatos e estórias dentro de uma única imagem do mundo; e o *framework* desta imagem é um *framework* espaço-temporal unitário, com uma dimensão temporal e três espaciais. Assim, nesse sentido, a identificação de particulares em geral depende ultimamente da possibilidade de localizar as coisas particulares sobre as quais falamos em um único sistema espaço-temporal unificado (1971, p. 38).

De acordo com esse sistema, somos capazes tanto de reidentificar uma coisa particular num *tempo*, quando digo, por exemplo, que o café que agora está gelado em minha xícara é “o mesmo” café servido há duas horas atrás, quanto somos capazes de identificar uma coisa particular no *espaço*, quando afirmo, por exemplo, que os livros empilhados sobre a mesa que vejo agora ocupam “a mesma” posição que ocupavam ontem. Entendemo-nos a respeito dos particulares reidentificados porque podemos acomodá-los em nossa própria imagem do mundo, visto que ela possui, essencialmente, dimensões espaço-temporais²⁸.

²⁸ Em *Análise e Metafísica* (2002), Strawson oferece um exame das palavras “aqui” e “agora” para destacar a importância desse sistema espaço-temporal em nosso esquema conceitual. O autor explica: “A consciência do mundo do sujeito que usa conceitos acontece *a partir de* um certo ponto de vista espacial em algum momento; é uma consciência em mudança permanente, pequenas mudanças talvez, seja porque é o mundo a mudar à sua volta, seja porque muda sua orientação em relação ao mundo, seu ponto de vista espacial, ou ambas as coisas. ‘Aqui’ implica uma consciência do mundo que se estende no espaço, afastando-se do ponto de vista do sujeito e, correspondentemente, ‘agora’ implica um sentido do passado e da consciência que o sujeito dele tem (memória) e do futuro possível ou provável (expectativa). O ponto a que devemos nos aferrar – tarefa nada fácil – é que a experiência que o sujeito tem do mundo seja concebida como algo *no* mundo, uma parte do mundo e da sua história, mas também genuinamente como uma experiência *do* mundo, e portanto fonte de juízos objetivos a seu respeito. As palavras ‘aqui’ e

O caso da reidentificação de particulares no espaço tem um aspecto importante na concepção de Strawson, dado que a reidentificação de lugares não é nem diferente e nem independente da reidentificação de coisas²⁹. Dizemos que uma coisa material é “a mesma coisa” não só porque sua existência perdura no tempo, mas também porque ela se mantém no espaço; assim como dizemos que algo está “no mesmo lugar” devido à posição espacial que as coisas naquele espaço mantêm entre si. Por isso, *há uma dependência mútua entre coisas e lugares*; diz Strawson: “Exibir os detalhes [dessa dependência] é simplesmente descrever o critério pelo qual criticamos, aperfeiçoamos e estendemos nossa atribuição de particulares a coisas e lugares” (1971, p. 37). O autor sustenta que essa é uma relação *constitutiva*, pelo menos com respeito a algumas categorias de coisas particulares. Em uma de suas frases lapidares, ele diz: “Coisas passam através de lugares” (*Things pass through places*) (1971, p. 54).

Os objetos candidatos a assumir essa função constitutiva em nosso sistema espaço-temporal precisam ter algumas características fundamentais. “Eles devem ser”, conforme Strawson coloca,

objetos tridimensionais com alguma duração temporal. Eles devem também ser acessíveis aos meios de observação que dispomos; e, dado que estes meios são estritamente limitados em força (*in power*), eles devem coletivamente ter diversidade, riqueza, estabilidade e duração o bastante para tornar possível e natural justamente essa concepção de um *framework* único e unitário que possuímos (1971, p. 39).

Em *Análise e Metafísica* (2002), Strawson apresenta uma caracterização mais completa do que ele entende por “básico”. Conceitos que podem ser ditos básicos ou fundamentais em nosso esquema conceitual são aqueles encontrados em nosso discurso comum, que são pressupostos pelas disciplinas especializadas. Isto é, para que seja possível a instrução explícita de uma determinada disciplina, como a física, por exemplo, o aluno deve no mínimo deter algumas noções ainda que grosseiras (não especializada) de física. O ponto de Strawson é que “a aquisição dos conceitos teóricos

‘agora’ ajudam-nos a fazer isso por possuírem uma evidente referência dupla: juntas indicam, por assim dizer, um ponto particular de referência num mundo espaço-temporal objetivo; mas só têm essa referência *objetiva* relativamente a *sujeitos* particulares em ocasiões particulares” (Strawson, 2002, pp. 83-84).

²⁹ Como Strawson afirma: “Há, antes, uma complexa e intrincada interação entre os dois [coisas e lugares]. Por um lado, lugares são definidos apenas pelas relações entre as coisas; e, por outro lado, uma das exigências para a identidade de uma coisa material é que sua existência, assim como deveria ser contínua no tempo, também deveria ser contínua no espaço (1971, p. 37).

das disciplinas especiais pressupõe e apóia-se na posse dos conceitos pré-teóricos da vida cotidiana” (2002, p. 38).

A estratégia utilizada para essa caracterização é contrastar o que poderia contar como um conceito básico com os critérios para dizer que um conceito é não-básico. Strawson exemplifica isso fazendo uma seleção ao acaso de alguns conceitos utilizados no discurso comum, por exemplo, carro, guitarra, neve, pedra e casa (2002, p. 39). Tais conceitos possuem um caráter não-básico, porque os usamos de modo contingente e accidental, dependendo, inclusive, da sociedade em que estamos. Alguns desses conceitos compartilham traços de generalidade: podemos dizer, por exemplo, que carro e guitarra são ambos conceitos de *corpos materiais*. Desse modo, se um conceito é não-básico pelo seu uso contingente, então ele é básico quando o uso é não-contingente; se um conceito é não-básico, porque é possível dividi-lo em ideias mais gerais, ele é básico quando é impossível fazer uma definição redutora; e, enfim, se um conceito é demasiadamente específico, então ele é básico quando possui uma generalidade. Strawson formula do seguinte modo o critério dos conceitos básicos:

um conceito ou um conceito tipo é básico em sentido relevante se pertence a um conjunto de conceitos gerais, ou conceitos-tipo, que penetram o nosso pensamento, que são irredutíveis e que juntos formam uma estrutura – estrutura essa que constitui a armação do pensamento e da fala correntes e que é pressuposta pelas disciplinas especializadas ou avançadas que contribuem de diversas maneiras para a nossa imagem total do mundo (2002, pp. 41-42).

Dito isso, os objetos candidatos a particulares básicos devem ser, em certo sentido, publicamente observáveis. Essa condição nos permite eliminar uma classe de entidades candidata a esse posto: os grupos de sensações, condições e eventos mentais³⁰. Isso pode ficar mais claro pela seguinte comparação: uma proposição do tipo “Esta dor é como uma facada nas costas” não pode ser usada como inteiramente análoga a uma proposição do tipo “Esta árvore faz uma sombra agradável”. Na primeira frase falamos de um particular (dor) que não pode ser observado diretamente pelo ouvinte, por isso a dor (assim como outros particulares do mesmo tipo, tais como, pensar, desejar, esperar, etc.) pode ser considerada como um estado privado, não acessível à inspeção de terceiros. Na segunda frase, uma vez que o falante e o ouvinte estejam

³⁰ Essa classe de entidades é chamada de “particulares privados” por Strawson. Veremos no próximo capítulo a relação desse tipo de particulares com o conceito de pessoa.

diante da árvore, ou seja, que estejam imersos no ambiente e no contexto da referência, a árvore se torna um particular observável para ambos e, desse modo, a função identificadora da referência é satisfeita tanto para o falante quanto para o ouvinte (Strawson, 1971, pp. 41-42)³¹.

Strawson concebe classes de particulares, como, por exemplo, estados, condições, eventos e processos, necessariamente como classes *de* corpos materiais (1971, p. 52). Isto significa que, do ponto de vista da identificação de particulares, as referências identificadoras a estados, condições, etc., repousam ultimamente em referências a corpos materiais que “realizam ou sofrem” esses estados ou condições. O candidato mais forte que satisfaz as características acima são os “corpos materiais”:

Das categorias de objetos que reconhecemos, os únicos que satisfazem essas exigências ou as possuem são os corpos materiais – no sentido amplo da expressão. Corpos materiais constituem o *framework*. Assim, dado um certo aspecto geral do esquema conceitual que possuímos, e dado o caráter das principais categorias disponíveis, coisas que são ou possuem corpos materiais devem ser os particulares básicos (1971, p. 39).

Como particulares básicos, corpos materiais fornecem “tanto literalmente quanto figurativamente [...] os aspectos que observamos em nossos mapas” (1971, p. 53). Isso porque incluem objetos que permanecem ao longo do tempo e que possuem relações espaciais, ou seja, corpos materiais, enquanto espaço-temporais, constituem o nosso *framework*. Strawson considera que corpos materiais também são básicos do ponto de vista da reidentificação. Isto que dizer que o critério para reidentificação é encontrado justamente na identidade de particulares que são ou possuem corpos materiais. Se quisermos dar uma explicação da reidentificação de certo particular que sofreu um processo, por exemplo, uma “batalha”, nossa descrição envolveria necessariamente referências a alguns corpos materiais, seja aos indivíduos envolvidos na batalha ou ao lugar em que ela ocorreu, posto que os *ocupantes* primários do espaço, possuidores de *dimensões* espaciais, são propriamente os corpos materiais (Strawson, 1971, p. 57).

³¹ Este não é um ponto pacífico. Uma abordagem crítica sobre isso é realizada por Klaudat em “O Empirismo de Strawson: como o “objetivo” explica a “unidade”” (2004).

1.5 Um experimento mental

É indispensável, na argumentação de Strawson, que os *corpos materiais* sejam intrinsecamente relacionados aos *lugares* que ocupam. Isso permanece válido ao menos com respeito ao mundo em que efetivamente nos encontramos, constituído por um sistema espaço-temporal único. Todavia, no capítulo 2 de *Individuals*, intitulado “Sons”, Strawson propõe um “experimento mental” que visa, entre outros propósitos, testar a legitimidade desse vínculo essencial entre corpos e seus lugares em um esquema diferente do que de fato possuímos. Ele começa pela seguinte questão geral: “Poderíamos conceber um esquema para identificar particulares no qual os corpos materiais não fossem básicos?” (1971, p. 60)

Essa questão nos deixa entrever um *aspecto metodológico* importante da investigação strawsoniana. Até então, a fim de elaborar as condições gerais de um esquema que nos permita identificar particulares, Strawson tratou dessas condições nos termos em que o falante e o ouvinte se comunicam – a discussão, assim, transcorreu com base no que os agentes de comunicação expressam através da *fala*. Mas podemos ter um outro viés de abordagem, a partir das condições gerais que temos para *pensar* sobre particulares³². Esse viés permite ao autor restringir a questão geral acima através de uma distinção que pode ser exemplificada do seguinte modo: a faca rasgando minha pele é um evento; mas meu sentimento de dor é outro. Por um lado, existem os particulares que o pensador identifica *sem fazer referência a si mesmo*, chamados por Strawson de “particulares objetivos” (a faca que rasga minha pele); e, por outro lado, particulares identificados pelo pensador como experiências dele mesmo (meu sentimento de dor). A importância dessa distinção reside principalmente na delimitação do escopo da questão geral. Os particulares objetivos são aqueles que podem ser identificados *independentemente* de qualquer referência à experiência que nós temos deles. Assim, a questão (agora, delimitada) que interessa a Strawson será: “o *status* dos

³² Tal distinção, entre falar e pensar, não é tão óbvia quanto parece, como Strawson reconhece (1971, p. 61).

corpos materiais como particulares básicos é uma condição necessária de conhecimento de particulares objetivos?” (1971, p. 62).

O autor oferece uma linha de pensamento bastante profícua para tratarmos os particulares objetivos. Segundo ele, o simples fato de muitas pessoas poderem identificar um som particular como o *mesmo* indica que este som é um objeto *público*, e isso na medida em que pode satisfazer duas condições: as pessoas devem estar no mesmo ambiente e o som deve provir da mesma fonte causal (Strawson, 1971, p. 67). Tratar os particulares objetivos como públicos abre caminho para a seguinte linha de pensamento:

Não poderíamos falar a outra pessoa sobre o privado se não pudéssemos falar a ela sobre o público. Não poderíamos falar ao menos que pudéssemos falar a outra pessoa. Ademais, de qualquer modo, em um nível mais rudimentar, os limites do pensamento são os limites da linguagem; ou “o que não podemos dizer não podemos pensar”. Finalmente, não há experiência que mereça esse nome, certamente nem conhecimento, sem conceitos, sem pensamentos (Strawson, 1971, p. 68).

Esse trecho parece colocar uma dificuldade importante para o experimento de pensamento de um mundo puramente auditivo. Se não pudéssemos sequer utilizar uma “linguagem puramente auditiva” para nos comunicar com outra pessoa que não compartilhasse dessa linguagem conosco e, assim, se não pudéssemos sequer *pensar* em tal mundo, então não parece plausível que tenhamos particulares objetivos em um mundo puramente auditivo. A dificuldade presente é que os sons públicos não podem ser identificados sem uma linguagem que seja também pública, o que supostamente não teríamos em um mundo puramente auditivo. Essa dificuldade parece minar a expectativa de Strawson com experimento mental que tem em vista.

Mas apenas *parece*. Para reatar sua linha de pensamento, Strawson nos lembra de sua concepção do termo “objetivo”, a saber, distinguimos nós mesmos e os nossos estados de consciência do que não é nós mesmos e nem nossos estados de consciência. Um ser que *faça uso* dessa distinção é considerado alguém que possui uma *consciência não solipsista*; de outro modo, um ser para o qual essa distinção *não tem uso* é considerado ter uma *consciência solipsista*. A possibilidade de distinguirmos particulares sem fazer referência a nós mesmos (chamados particulares “objetivos”) coloca uma primeira questão central na discussão: (1) “as condições de uma consciência

não solipsista podem ser satisfeitas por um universo puramente auditivo?” (Strawson, 1971, p. 69).

Há também uma segunda questão intimamente entrelaçada a esta que pode ser colocada através de um aprimoramento do exemplo das “peças de músicas simultâneas”. Suponhamos que toca uma música *pop* que chamarei de “M”. Essa música possui algumas partes, digamos, a primeira estrofe (E1), o primeiro refrão (R1), a segunda estrofe (E2), o segundo refrão (R2) e o solo final (S). Suponha que alguém ouve E1 e depois de um certo tempo ouve S, sem ouvir nenhuma das partes intermediárias. Essa pessoa provavelmente consegue identificar que música (M) ela ouviu. Agora suponhamos que essa pessoa ouve primeiro R1 e depois de um tempo ouve S. Do mesmo modo, parece que ela também conseguiria identificar M, embora sem saber exatamente se ela ouviu primeiro R1 ou R2. Ela também pode se enganar ao ouvir, por exemplo, E2, e, em seguida, R2 – ela pode pensar que ouviu E1 e R1. O que acontece, nesse caso, é que mesmo que a pessoa consiga identificar o universal “M”, ela pode estar enganada ao tentar reidentificar os sons particulares da música.

O que está em jogo na busca por um critério de reidentificação de sons particulares é a ideia de uma existência continuada de sons não observados durante um determinado instante temporal. Essa ideia, apresentada pelo exemplo acima, coloca a segunda questão central da discussão: (2) “Poderíamos reidentificar sons particulares em um universo puramente auditivo?” (1971, p. 72). Parece que se dermos uma resposta afirmativa para (2), então também teríamos que dar uma resposta afirmativa para (1). Tal relação se confirmaria caso pudéssemos identificar itens auditivos independentemente de qualquer referência a nós mesmos ou a nossa própria consciência³³. Um ser que tenha essa capacidade é um ser que *tem uso* para a distinção entre ele mesmo e estados dele mesmo e o que não é ele mesmo ou estados dele mesmo. Novamente, o solipsista, para Strawson, é justamente aquele para o qual essa distinção não tem uso algum.

³³ A relação de dependência entre (1) e (2) pode ser melhor compreendida pela seguinte passagem: “Ter um esquema conceitual no qual uma distinção é feita entre si mesmo ou estados de si mesmo e itens auditivos que não são estados de si mesmo é ter um esquema conceitual em que a existência de itens auditivos é *logicamente* independente de estados de si mesmo ou de si mesmo. Assim, isso equivale a ter um esquema conceitual em que é logicamente possível que tais itens devam existir, independentemente de terem sido observados ou não, e, portanto, que devam continuar existindo durante um intervalo no qual não estavam sendo observados” (Strawson, 1971, p. 72).

A dificuldade que agora é *encontrar um sentido* em que sequências de sons não continuamente audíveis podem ser reidentificados. Uma primeira tentativa seria buscar tal sentido em nosso *mundo familiar*, constituído por um sistema espaço-temporal: diríamos que “existem *lugares* a partir dos quais esses sons [que não ouvimos de maneira contínua] são audíveis, mas esses são lugares nos quais eu não estou posicionado agora” (Strawson, 1971, p. 74). No entanto, parece que não podemos dar um significado em termos *puramente* auditivos para a ideia de *lugar* (*idem*), uma vez que parece não haver uma correlação adequada entre a nossa posição espacial num mundo familiar, a partir da qual podemos compartilhar publicamente a audição de sons particulares, e a nossa “posição espacial” em um mundo puramente auditivo. Isto levará Strawson a procurar por uma *analogia* espacial para o mundo puramente auditivo.

Tal analogia teria de ter alguns requisitos mínimos, conforme Strawson os apresenta:

Queremos a analogia do espaço para fornecer um particular não percebido, mas existente. Grosso modo, queremos uma analogia que forneça algo como uma ideia de ausência e presença – mas não exatamente da ausência e presença no sentido mais completamente geral que essas palavras poderiam ter, e sim da ausência e presença no sentido em que nos permitiria falar de alguma coisa ser, em maior ou menor grau, removida ou separada do ponto no qual estamos. Em outras palavras, queremos uma analogia da distância – do *mais próximo* e do *mais longe*, pois somente sob essas condições mínimas teríamos algo como a ideia de uma dimensão distinta da temporal na qual particulares não percebidos poderiam ser pensados como simultaneamente existindo *em algum tipo de relação sistemática entre si* e em relação a particulares percebidos (1971, p. 75).

A analogia espacial de Strawson é mais uma tentativa de tornar inteligível a possibilidade de reidentificarmos sons particulares em um mundo puramente auditivo. A analogia que o autor nos convida a considerar é a de um “*master-sound*”: tipos de sons que tem uma continuidade, mas que em algumas sequências possuem certa variação (de timbre, por exemplo). Strawson apresenta diversas características desse “*master-sound*” a fim de tornar essa analogia mais detalhada de acordo com os requisitos mínimos acima (1971, p. 76). A ideia geral é conceber um mundo sonoro que, nas palavras do autor, “contenha muitos particulares, não audíveis em alguns momentos, mas audíveis em posições diferentes daquelas ocupadas naquele momento” (1971, p. 77).

Vejamos em termos mais simples como Strawson apresenta esse caso complexo³⁴. A comparação é com o que acontece quando giramos o botão de nosso rádio para trocar de estação: tiramos, por exemplo, da estação “A” que toca a música “x” e colocamos na estação “B” que toca a música “y”. A ideia do exemplo de Strawson é que giramos o botão de uma estação a outra (de “A” a “B”) e depois voltamos novamente à estação original (A) enquanto ainda toca “x”. Mesmo que não tenhamos ouvido (percebido efetivamente) partes de “x” – enquanto estávamos girando o botão para a estação “B” – em algum sentido reidentificamos, apesar da mudança das partes, a mesma música (x) que estava tocando antes de girarmos o botão.

Tal exercício imaginativo é análogo ao que acontece com os particulares espaciais não percebidos. Mas o resultado dessa analogia espacial, embora persuasivo e atrativo, *não nos compele*, de acordo com o próprio Strawson (1971, p. 77). O que o caso acima mostra é que em um esquema com tais características podemos reidentificar universais (a música “x”), mas não particulares (partes de “x”). Nesse ponto, a dúvida cética ameaça Strawson de novo: “portanto”, diz o cético, embora talvez se possa reidentificar universais, é impossível haver *certeza* quanto à reidentificação de *particulares*. Do mesmo modo que Strawson argumentou contra o cético (1971, pp. 34-36), ele procura apontar a inconsistência dessa posição argumentando a partir do esquema conceitual que *efetivamente* temos:

O que não podemos fazer consistentemente, como foi visto, é parecer aceitar um esquema que permite a reidentificação de sons particulares e então dizer que, de fato, a identidade particular estaria sempre em dúvida, que não haveria possibilidade de certeza sobre ela. Essa seria a posição do ceticismo filosófico sobre a identidade de sons particulares. Ela envolveria o tipo de inconsistência que comentei antes – a aceitação e rejeição simultânea de um certo esquema conceitual para a realidade (Strawson, 1971, pp. 77-78).

³⁴ Eis a passagem que reproduz o caso: “Suponhamos, por exemplo, certa sequência de sons unitários, sobre os quais podemos nos referir como M (M como o nome de um universal), que está sendo ouvido em certo nível de tom do “*master-sound*” - digamos, o nível L. Então suponha que o “*master-sound*” muda muito rapidamente para o tom do nível L' e volta novamente a L; e então M é ouvido mais uma vez, depois de algumas faixas terem sido perdidas. Então o som particular que agora se ouve é reidentificado como a mesma instância particular de M. Se, durante o mesmo tempo, o “*master-sound*” não tiver mudado de L a L' e de volta novamente a L, mas de L a L", então, mesmo que M possa ser ouvido mais uma vez, depois de algumas faixas terem sido perdidas, não é a mesma instância particular de M que é agora ouvida, mas uma instância diferente (Strawson, 1971, p. 77).

O argumento anticético aqui, como o próprio Strawson nota, é da mesma natureza que o argumento que tratamos na Seção 1.3. Isto é, caso o cético queira colocar em dúvida nossa capacidade para reidentificar sons particulares em um mundo puramente auditivo, o cético (como um “metafísico revisionista”) teria de se comprometer em revisar o sentido de algumas palavras, de modo que estaria tacitamente propondo um esquema diferente daquele que de fato possuímos.

Alguém poderia pensar que a suposição de um modelo de mundo não-espacial no qual os únicos itens de nossa experiência seriam sons que, como tais, seriam intrinsecamente não espaciais, é uma suposição fictícia demais e um tanto absurda. Mas, com esse “experimento mental”, Strawson não está interessado em investigar como seria exatamente nossa experiência em mundo puramente auditivo, um mundo diferente do nosso; conforme sua concepção de metafísica descritiva, Strawson se compromete com a investigação de *nosso próprio* esquema conceitual, tal como ele efetivamente é. Isto é cabalmente colocado por ele na seguinte passagem:

Minha preocupação real é com o nosso próprio esquema, e os modelos deste capítulo não são construídos com o propósito de especular a respeito do que realmente aconteceria em certas contingências remotas. Seu objetivo é diferente. São modelos contra os quais testamos e fortalecemos nossa própria compreensão reflexiva de nossa própria estrutura conceitual (Strawson, 1971, p. 86).

O ponto do experimento mental abordado é investigar nossa capacidade para reidentificar sons particulares em um esquema conceitual de um mundo puramente auditivo. Fazer isso não é especular como seríamos capazes de reidentificar particulares nesse mundo estranho, caso habitássemos essa ficção; mas, sim, tratar do nosso próprio esquema conceitual *em contraste* com o esquema conceitual que teríamos num mundo puramente auditivo. A metafísica descritiva está satisfeita com o esquema conceitual que já temos e não vê necessidade de buscar outro pretensamente melhor.

Fechamento

Vimos nesse capítulo que a nossa capacidade de identificação e reidentificação não-demonstrativa de particulares depende, para o seu sucesso, de nossa capacidade de associar tais particulares a outros identificados e reidentificados demonstrativamente.

Essa associação exclui a possibilidade da reduplicação em massa, dado que contamos com um sistema espaço-temporal unificado que é constituído por uma categoria de objetos que são temporais e tridimensionais – a categoria de corpos materiais. Tal possibilidade, enquanto uma dúvida cética metafísica, colocaria em risco nossa capacidade de usar com sentido a expressão “o mesmo” em casos de reidentificação. Tentamos exhibir esse caráter (peculiar) do ceticismo frisando que ele se apresenta como uma ameaça “permanente” para os propósitos da referência identificadora, colocando em questão operações fundamentais de nosso discurso e pensamento.

E o risco é de fato muito alto, tanto que, caso o cético quisesse generalizar a sua dúvida, teria de se comprometer com um novo e diferente esquema conceitual, sendo por isso tomado como um revisionista. Por ora, cabe indicar um possível significado dessa assimilação: ver o cético como um revisionista é revelar que o ceticismo, em última instância, não é uma atitude filosoficamente neutra de um ponto de vista ontológico, ou seja, o cético acaba por sub-repticiamente impor outra imagem do mundo diferente daquela que efetivamente possuímos. Strawson diz “não querer brigar com o ceticismo”, assim como não é isso o que quer com o metafísico revisionista. Simplesmente chega um ponto que “não precisamos mais seguir” (1971, p. 36) o cético ou o revisionista. Chega um ponto em que sua voz não precisa mais ser ouvida.

2.CETICISMO SOBRE OUTRAS MENTES

Este capítulo reforça a tese de que o ceticismo é uma preocupação recorrente e genuína em *Individuals*, mostrando que o argumento anticético de Strawson no capítulo “Pessoas” é estruturalmente análogo ao argumento do capítulo anterior, e visa mostrar que o ceticismo sobre as outras mentes é “incoerente”. O caminho para tanto consiste nas seguintes tarefas: (i) apresentar as questões cruciais do capítulo 3 de *Individuals* a respeito de nossa capacidade para atribuir estados de consciência (por exemplo, pensamentos, desejos, dores, etc.) às coisas que também atribuímos estados físicos, situações corpóreas, etc.; (ii) considerar as duas respostas que Strawson caracteriza como *dualistas* a essas questões: a chamada “teoria da não-posse” e a “teoria cartesiana”; (iii) reconstruir o argumento cético sobre outras mentes e o diagnóstico anticético de Strawson; (iv) explicitar as principais notas do conceito de pessoa; (v) mostrar como o ceticismo sobre outras mentes está ligado a um ceticismo moral. Ao realizar essas tarefas, as teses que serão defendidas são (I) O conceito de pessoa é irreduzível a qualquer outro particular ou combinação de particulares (p. ex., corpo e mente). (II) A atribuição de estados de consciência a outros depende da identificação de outros como pessoas. (III) A capacidade de auto-atribuição de estados de consciência é condicionada pela capacidade de atribuí-los a outros, que precisam, por sua vez, ser identificados como pessoas.

2.1 Sensação de estranheza

O terceiro capítulo de *Individuals*, intitulado “Pessoas”, tem sido um dos escritos mais debatidos de Strawson. Peter Hacker afirma, por exemplo, que esse capítulo “reorientou a reflexão filosófica sobre o conceito de pessoa e estimulou um frutífero debate” (2010, p. 21). Paul Snowdon considera que o capítulo é “um brilhante, fecundo e fascinante exemplo de filosofia” (2009, p. 449). A análise de Strawson perpassa tópicos que vão desde a filosofia da linguagem, a filosofia da mente e até a ética. A questão mais geral e a estratégia de Strawson no capítulo são precisamente apresentadas por Glock e Hyman em “Persons and Their Bodies” (1994):

'Mais qu'est-ce donc que je suis'? [*Mas o que é que eu sou?*] No século vinte, vários filósofos procuraram escapar da concepção tradicional de que o materialismo é a única alternativa para a resposta de Descartes a essa questão. O terceiro capítulo de *Individuals* de P. F. Strawson apresenta um dos mais claros e plausíveis argumentos desse tipo (p. 365).

O problema metafísico em pauta é o clássico problema do que nós, seres humanos, somos; ou, para usar os termos de Strawson, de quais são os traços mais gerais do conceito de pessoa. O alvo principal da investigação é a tradicional dicotomia mente *vs* corpo. Um dos principais propósitos de Strawson é estabelecer o conceito de pessoa como um particular não analisável em termos da tradicional dicotomia, escapando tanto do materialismo quanto do “imaterialismo” como respostas alternativas³⁵. Strawson denomina o conceito de pessoa de particular *primitivo*, o que significa que é um tipo de particular ao qual *tanto* estados de consciência *quanto* características corporais são aplicáveis. Isso não teria por consequência a impossibilidade de se falar com sentido do corpo de uma pessoa como algo diferente de seus estados de consciência e nem de sua mente como algo diferente de suas características corporais. Mas a mente e o corpo seriam “logicamente secundários” em relação ao conceito de pessoa – falar do corpo e da mente como coisas distintas é falar do corpo e da mente *de* uma pessoa.

A estratégia de Strawson para conceber esse tipo especial de particular é diagnosticar duas fontes de confusão filosófica que levam a essa dicotomia. A primeira é uma questão de *ênfatar excessivamente* um aspecto da atribuição do conceito de pessoa ao invés do outro (1971, pp. 108-109): por um lado, se tomamos como auto-suficiente a atribuição de estados de consciência apenas na primeira pessoa, isso tende a gerar o “ceticismo sobre outras mentes” (ou mesmo, o “solipsismo”), pois parecemos incapazes de atribuir estados de consciência a outros que não a nós mesmos; por outro lado, se tomamos como auto-suficiente a atribuição de estados de consciência apenas na

³⁵ Isso fica claro principalmente na seguinte passagem: “O conceito de pessoa é logicamente anterior ao conceito de uma consciência individual. O conceito de pessoa não deve ser analisado como o conceito de um corpo animado ou de uma alma corporificada. Isso não é o mesmo que dizer que o conceito de uma pura consciência individual não possa ter uma existência lógica secundária, se alguém pensa, ou acha, isso desejável. Falamos de uma pessoa morta – um corpo – e do mesmo modo secundário podemos ao menos pensar em uma pessoa descorporificada. Uma pessoa não é um ego corporificado, mas um ego pode ser uma pessoa descorporificada, retendo o benefício lógico da individualidade de ter sido uma pessoa” (Strawson, 1971, p. 103).

terceira pessoa, tem se como consequência possível uma espécie de “behaviorismo” (lingüístico), pois os estados de consciência são atribuídos somente com base na observação do comportamento, seríamos assim incapazes de atribuí-los a nós mesmos³⁶. A segunda fonte de confusão da dicotomia tradicional é que ela “não leva em conta todos os fatos pertinentes”, isto é, não considera de uma perspectiva geral as interconexões entre os conceitos envolvidos (Strawson, 1971, p. 110).

Interessa-nos aqui, sobretudo, o ceticismo que aparece no capítulo sob análise e a reação de Strawson a ele. E essa reação não é muito diferente da que vimos anteriormente: parece permanecer o que indicamos como o caráter “transcendental” do argumento³⁷. Strawson é explícito em dizer que sua intenção não é *refutar* o ceticismo com “justificações filosóficas”, e muito menos corroborá-lo³⁸. Sua estratégia consiste em mostrar que o proponente da dúvida cética sobre as outras mentes “silenciosamente” aceita um esquema conceitual, mas, na verdade, rejeita “uma de suas condições da existência” desse esquema.

O ponto de partida da investigação de “Pessoas” é suscitado através de uma observação geral sobre um traço de nossa experiência comum: distinguimos nós mesmos e os nossos próprios estados daquilo que não somos nós e nem os nossos próprios estados. Começar enunciando esse “fato” é um modo de lembrar do que efetivamente fazemos pressupondo que não há dificuldades teóricas em fazer isso. Dificuldades tais como essas colocadas por Strawson: “Quais são as condições de fazermos essa distinção, e como elas são preenchidas? Em que sentido fazemos isso, e porque fazemos isso no sentido em que fazemos?” (1971, p. 87). Essas são questões que

³⁶ Uma das passagens que corrobora a mencionada fonte de confusão é a seguinte: “Não se vê que esses predicados [aqueles que atribuem estados de consciência] não poderiam ter um aspecto de seu uso, o auto-atributivo ou o não-auto-atributivo, sem ter o outro aspecto. Em vez disso, um aspecto do seu uso é admitido como auto-suficiente, o que ele não poderia ser, e então o outro aspecto aparece como problemático. Assim, oscilamos entre o ceticismo filosófico e o behaviorismo filosófico” (Strawson, 1971, p. 109).

³⁷ Esse caráter é ainda mais visível considerando o seguinte trecho: “O ponto não é o de que devemos aceitar [a conclusão de que atribuímos estados de consciência também em terceira pessoa] para evitar o ceticismo, mas que devemos aceitá-la para explicar a existência do esquema conceitual em termos do qual o problema cético está formulado. Mas uma vez aceita a conclusão o problema cético não surge. Assim com muitos problemas céticos: sua formulação envolve a pretensa aceitação de um esquema conceitual e ao mesmo tempo o repúdio silencioso de uma de suas condições de existência. É por isso que eles são, nos termos em que são formulados, insolúveis (1971, p. 106).

³⁸ Nas palavras de Strawson: “Essas observações não têm a intenção de sugerir como o 'problema das outras mentes' possa ser solucionado, ou nossas crenças sobre os outros pudessem ter uma 'justificação' filosófica geral. Argumentei que uma tal 'solução' ou 'justificação' é impossível, que a demanda para isso não pode ser coerentemente formulada” (1971, p. 112).

o autor denomina de “questões solipsistas”, as quais visam desafiar esse traço de nossa experiência comum: a capacidade de individualizarmos outras coisas que não nós mesmos.

Strawson começa a tratar dessas questões solipsistas chamando a atenção, novamente, para algumas maneiras correntes através das quais fazemos a distinção mencionada:

Atribuímos a nós mesmos *ações* e *intenções* (estou fazendo, fiz, deverei fazer isso); *sensações* (estou com calor, estou com dor); *pensamentos* e *sentimentos* (eu penso, questiono, desejo isso, tenho raiva, estou desapontado, estou satisfeito); *percepções* e *memórias* (vejo isso, ouço o outro, lembro daquilo). Atribuímos posição a nós mesmos em dois sentidos: *localização* (estou no sofá) e *atitude* (estou deitado). E, é claro, atribuímos a nós mesmos não apenas condições, estados e situações passageiras como essas, mas também características relativamente duráveis, incluindo características físicas como altura, coloração, aspecto e peso (1971, p. 89).

O autor distingue duas classes de predicados a partir desse conjunto de atributos. De um lado, existem aqueles que atribuimos a nós mesmos e também a corpos materiais, tais como altura, peso e localização; de outro lado, existem aqueles que atribuimos a nós mesmos, porém, nas palavras do autor, “não sonharíamos” em atribuir a (meros) corpos materiais, tais como pensamentos e sensações (Strawson, 1971, p. 89). O autor chama a primeira classe de “Predicados-M”, os quais se aplicam igualmente a corpos materiais e a pessoas; eles incluem coisas como “pesar 10 Kg”, “estar na sala de visitas”, etc.. A outra classe ele chama de “Predicados-P”, os quais indicam presença de consciência e por isso se aplicam somente a pessoas; eles incluem coisas como “está sorrindo”, “está com dor”, “acredita em Deus”, etc. (1971, p. 104)³⁹.

Com respeito aos predicados-M, parecemos não ter muitas dúvidas em sua aplicação, isto é, não é de se “estranhar”, diz Strawson, que características corporais e situações físicas sejam geralmente atribuídas com inteligibilidade a objetos materiais e a corpos de pessoas. Entretanto, com respeito aos predicados-P, há certa “estranheza” no fato (a) de que atribuimos estados de consciência exatamente para a mesma coisa que atribuimos predicados corporais e físicos; por exemplo, nós cotidianamente não dizemos que uma mesa está sorrindo ou com dor. E mais: podemos sentir ainda mais

³⁹ A distinção aqui é apenas por propósitos argumentativos, pois é possível haver casos de predicados intermediários, ou de tipo ambíguo, como o próprio Strawson reconhece, por exemplo, “está na sala de visitas”, “foi atingido por uma pedra” (1971, p. 105).

“estranheza” no fato (b) de que não atribuímos realmente estados de consciência a o que quer que seja. Talvez adotar um materialismo seja a única alternativa.

Não se trata, porém, de uma sensação de estranheza gratuita. Ela é, na verdade, o tipo de sensação que Strawson pretende “manter viva a fim de ver o que realmente a enfrenta e a remove, não apenas a perde ou a sufoca” (1971, p. 88). A *preservação de uma sensação de estranheza* é mais um sentido no qual o ceticismo, no âmbito da metafísica descritiva, é de “utilidade filosófica” e de “permanente interesse”; isto é, duvidar ou estranhar de que sejamos realmente capazes de atribuir estados de consciência a outros leva a uma situação em que parecemos não ter mais garantias para o uso dos predicados-P e, desse modo, não conseguiríamos mais distinguir nós mesmos do que não é nós mesmos, não restando outra saída, portanto, do que abraçar o solipsismo.

Mas Strawson nos convida a tratar essa sensação de estranheza com certa seriedade – algo que podemos entreter em nossa experiência, “enfrentá-la” e “removê-la”. Então, a fim de “manter viva” essa sensação de estranheza buscando oferecer uma explicação para os fatos citados acima, Strawson coloca as seguintes questões cruciais do capítulo: (1) *Por que atribuímos estados de consciência a alguma coisa?* Isto é, por que dizemos que algo, uma coisa individual, é uma *pessoa*. (2) *Por que atribuímos estados de consciência justamente à mesma coisa que tem certas características corporais?* Isto é, por que dizemos que aquela coisa individual, que é uma pessoa, é também um corpo material? (1971, p. 90). Os termos dessas questões – na mesma linha das preocupações metafísicas expostas no capítulo anterior deste trabalho – invocam, novamente, uma imagem dramática acerca da própria possibilidade de se tomar algo como uma pessoa, de identificar e reidentificar com sucesso um particular desse tipo especial.

O autor considera três respostas a essas questões cruciais. A primeira delas é a única que aceita os fatos mencionados em (a) e (b) e que, portanto, tem uma explicação para eles; podemos chamá-la de “teoria corporal”, segundo a qual a atribuição de predicados-P é feita apenas com base na função que o corpo de uma pessoa desempenha em relação a suas experiências perceptivas. A segunda resposta é chamada de “posição cartesiana”, para a qual o fato (a) é aceito, mas (b) não, pois nega que predicados-P sejam atribuídos para *uma e a mesma coisa* à qual predicados-M são atribuídos. A

terceira alternativa rejeita (a) e (b) porque considera esses fatos “ilusões linguísticas”, ou seja, nós não atribuímos realmente predicados-P a *algo*; Strawson chama essa posição de “teoria da não-posse” (*no-ownership*). Dado que a primeira alternativa é de certo modo pressuposta para a compreensão da teoria da não-posse, iremos tratar dessas duas em conjunto na próxima seção.

2.2 Teorias Dualistas

A teoria da não-posse consiste, em geral, na ideia segundo a qual não há um sujeito próprio que seja possuidor de estados de consciência⁴⁰. De acordo com ela, seria apenas uma “ilusão linguística” que de fato atribuímos estados de consciência a o que quer que seja (1971, p. 94). Essa resposta é, na verdade, uma maneira de recusar as duas questões centrais do capítulo, visto que não responde nem a questão (1) e nem a questão (2). Strawson reconhece que não há um autor específico que tenha explicitamente defendido essa posição (1971, p. 95), mas, menciona Schlick⁴¹ e Wittgenstein⁴² como seus possíveis proponentes.

Strawson começa a elaborar essa teoria chamando a atenção para a função especial que o corpo de uma pessoa tem em relação a suas experiências perceptuais, o que chamaremos de “teoria corporal”. O autor divide três grupos de fatos empíricos

⁴⁰ Em “Persons’ and Persons” (2009), Paul Snowdon observa que há uma ambigüidade na formulação da teoria. Por um lado, podemos compreendê-la como uma teoria “sem-referente”, a qual diria, por exemplo, que na frase “eu estou com dor” a palavra “eu” não se refere a mim mesmo; a ideia é a de que eu não estaria atribuindo estados de consciência em contextos onde o aparente conteúdo predicativo é mental ou psicológico. Por outro lado, podemos compreendê-la como uma teoria “sem-sujeito”, a qual negaria a existência de um sujeito próprio de estados de consciência. A primeira maneira de compreender não implica que não exista um sujeito e nem que estados de consciência não possam pertencer a um sujeito (2009, pp. 459-460). Assim como Snowdon, assumirei aqui que o nome “teoria da não-posse” seja compreendida do segundo modo, conforme atesta a seguinte passagem de *Individuals*: “é apenas uma ilusão linguística que estados de consciência pertencem a, ou são estados de, alguma coisa” (1971, p. 94).

⁴¹ Strawson é bastante cuidadoso em não tomar Schlick como um fiel representante dessa teoria; porém, refere-se a esse autor em função de uma passagem emblemática – da perspectiva de um teórico da não-posse: “Assim vemos que, ao menos que escolhêssemos chamar o nosso corpo de proprietário ou portador dos dados [os dados imediatos da experiência] – que parecem ser, aliás, uma expressão enganadora – teremos de dizer que os dados não tem proprietário ou portador” (apud., 1971, p. 95).

⁴² No caso de Wittgenstein é ainda mais difícil determinar se ele foi ou não um proponente de tal teoria em pelo menos algumas de suas obras. De qualquer forma, Strawson frisa que essa parece ser uma posição a ser extraída dos artigos de Moore (*Wittgenstein’s Lectures 1930-33*) (1971, p. 95). Uma crítica detalhada contra essa identificação de Wittgenstein (particularmente no *Blue Book*) como um teórico da não-posse é apresentada na Tese de Thomas Reigel, intitulada *Strawson and Wittgenstein: The No-Ownership Argument* (1971).

acerca do corpo de alguém que pode contribuir para a experiência perceptual dessa pessoa. (i) Um sujeito pode não ter a experiência de ver algo quando está com as pálpebras cerradas, dormindo, piscando, ou com alguma dificuldade para abrir os olhos; (ii) Um sujeito pode não ter um adequado campo de visão dependendo da direção para a qual a sua cabeça está voltada e da orientação de seus globos oculares; (iii) O corpo de um sujeito, em particular, a sua cabeça, pode não estar numa posição espacial adequada. (Strawson, 1971, p. 90).

A partir da divisão acima, Strawson pretende enfatizar que a dependência da experiência perceptual em relação às características corporais “não implica que o corpo deveria ser o mesmo corpo em cada caso” (1971, p. 90); para o autor, é um fato *contingente* que seja o mesmo corpo. Com o objetivo de elucidar essa relação de dependência, Strawson elabora o seguinte caso de experiência visual:

Há um sujeito de experiência visual S e existem três diferentes corpos relevantes: A, B e C. (1) Independentemente das pálpebras de B e C estarem abertas é causalmente irrelevante se S vê; mas S vê apenas se as pálpebras de A estão abertas. Se uma operação é realizada sobre os olhos de A, o resultado afeta a vista de S, mas não se uma operação é realizada sobre os olhos de B e C. (2) Onde A e B possam estar, porém, é muito irrelevante para onde S olha, isto é, ao seu possível campo de visão. Isso é determinado somente por onde C está. Na medida em que C está na sala de visitas e as cortinas estão fechadas, S pode ver apenas o que está dentro da sala de visitas [...]. (3) A direção para a qual estão voltados a cabeça e os globos oculares de A e C é muito irrelevante para o que S vê. Dada a situação de C, [então todas aquelas visões que são possíveis a partir dessa posição é a visão vista por S], dependendo da direção para a qual a cabeça e os globos oculares de B estão voltados, onde quer que B esteja (1971, pp. 90-91).

No exemplo, é crucial a dependência entre esses três diferentes corpos para a experiência visual de S. Mas tal dependência pode ocorrer de vários modos: por exemplo, ora A e B são irrelevantes para S ver, ora C é irrelevante. Isso indica a *contingência* e *complexidade* presentes nessa dependência, isto é, parece que podemos, de acordo com Strawson, imaginar “muitas combinações peculiares de dependência e independência de aspectos de nossa experiência perceptual em relação a fatos sobre diferentes corpos” (1971, p. 92).

Parece haver então uma certa ligação causal entre uma determinada posição que o nosso corpo ocupa e um certo tipo de experiência perceptual que ele tem. Strawson concede que a complexidade dessa dependência pode explicar porque um sujeito de experiência deveria ter uma consideração especial sobre o seu próprio corpo, sobre a

importância do corpo em sua experiência perceptiva. Mas essa complexidade não explica porque eu deveria ter o “conceito de uma pessoa”: por que eu deveria atribuir estados de consciência a algo e por que esses estados seriam atribuídos à mesma coisa que tem certas características corporais (Strawson, 1971, p. 93). No entanto, o teórico pode objetar insistindo que embora sua explicação dos fatos (a) e (b) sejam insuficientes, nem por isso deixam de mostrar que o conceito de pessoa, concebido a partir desses fatos, é confuso, ou que esses fatos “encobrem a verdadeira natureza dos conceitos envolvidos” (Strawson, 1971, p. 94).

A partir das explicações do “teórico corporal”, o proponente de uma “teoria da não-posse” ou “doutrina sem-sujeito do eu (*self*)”, pode começar a formular o seu ponto do seguinte modo:

O teórico sustenta que a unicidade do corpo é suficiente para dar suporte à ideia de que a experiência de alguém pode ser atribuída a algum particular, a uma coisa individual, e pode ser dita possuída (*possessed*) por aquela coisa e propriedade (*be owned by*) daquela coisa. Essa ideia, ele pensa, embora inapropriadamente (*infelicitously*) e enganosamente expressa em termos de propriedade (*ownership*), teria alguma validade, faria algum tipo de sentido, na medida em que pensamos sobre essa coisa individual, o possuidor das experiências, como um corpo em si mesmo (Strawson, 1971, pp. 95-96).

A ideia daquele que defendi uma “teoria da não-posse” tem algum sentido porque, embora tenhamos de usar (inapropriadamente) essa terminologia de posse, atribuímos estados de consciência a alguma coisa que poderia ter sido dependente de outro corpo, ou possuídos por outra coisa individual; isto é, pode não ser *o mesmo* corpo que têm tais experiências. A razão pela qual isso ocorre é que o sentido de dependência que o teórico utiliza, é de um tipo “logicamente transferível”, isto é, estados de consciência são compreendidos como “posses” de alguém apenas na medida em que também podem ser “posses” de outros. Não há, assim, experiências perceptuais que sejam posses exclusivas dos corpos que as têm, pois a relação de posse é sempre contingente. Nesse sentido, conclui o teórico, não há um sujeito próprio, digamos, um Ego, para o qual estados de consciência seriam propriamente atribuídos.

Podemos, então, reconstruir o argumento do teórico da não-posse do seguinte modo:

1. A complexidade da posição causal de um corpo é *suficiente* para se dizer que algo particular *possui* estados de consciência.

2. A contingência dessa posse implica que os estados de consciência de algo particular poderiam ser *possuídos* por *outro* corpo.
3. Apenas estados de consciência cuja posse é *logicamente transferível* podem ser, a rigor, *posse* de alguém.
4. Não há um sujeito *essencialmente* ou *necessariamente* possuidor de estados de consciência.

A principal objeção de Strawson ao teórico da não-posse diz respeito à noção de posse empregada no argumento. Essa noção é exemplificada do seguinte modo pelo autor:

Suponha que chamemos o primeiro tipo de posse, que é realmente certo tipo de dependência causal, 'posse¹', e o segundo tipo de posse 'posse²'; e chamemos o indivíduo do primeiro tipo 'B' e o suposto indivíduo do segundo tipo 'E'. Então a diferença é que, enquanto é genuinamente algo contingente que *todas as minhas experiências são possuídas¹ por B*, parece como uma verdade necessária que *todas as minhas experiências são possuídas² por E*. Mas a crença em E e a crença na 'posse²' é uma ilusão. Apenas aquelas coisas cuja posse é logicamente transferível podem ser realmente possuídas (1971, p. 96).

A resposta de Strawson à teoria da não-posse é que ela seria forçada a fazer uso de um sentido de "posse" cuja existência ela mesma nega. O teórico estaria comprometido com uma afirmação que expressa um fato contingente, tal como “Todas as minhas experiências são possuídas¹ por B”. Entretanto, a ocorrência do termo “minhas” em sua afirmação subscreve o sentido de "posse" que ele quer negar. A fim de evitar esse sentido, o teórico teria de produzir alguma paráfrase para a afirmação sem usar o termo “minhas” ou “qualquer outra expressão com força possessiva similar”, de tal modo que sua afirmação permaneça contingente, como sua teoria exige (1971, p. 97). Assim, a objeção de Strawson é a de que a teoria da não-posse é “incoerente”.

Uma primeira possibilidade para o teórico sair dessa dificuldade seria omitir o termo “minhas” da afirmação, dizendo simplesmente: “Todas as experiências são possuídas¹ por B”. Isso preservaria o caráter contingente da afirmação. Mas seria uma afirmação claramente falsa. Outra possibilidade de defesa para o teórico seria dizer que, quando fala de todas as experiências possuídas por uma certa pessoa, ele quer dizer que essas experiências são contingentemente dependentes. Isto é, a afirmação “Todas as experiências da pessoa P” *quer dizer o mesmo que* “Todas as experiências contingentemente dependentes de um certo corpo B”. Ora, mas, nesse caso, “Todas as

experiências da pessoa P” não é uma afirmação contingente, como sua teoria requer, mas analítica⁴³ (1971, p. 97).

A objeção de Strawson se baseia na atestação de que o teórico da não-posse precisa de uma noção de "posse" logicamente intransferível⁴⁴; uma noção, segundo ele, que é derivada do que é *prima facie* o caso: que atribuímos estados de consciência que de fato temos para *alguma coisa* (o que quer que seja). E esse tipo de posse não precisa ser procurado em outro lugar a não ser em nosso próprio esquema geral de pensamento, “pois”, afirma Strawson,

se pensamos, novamente, sobre os requerimentos da referência identificadora (*identifying reference*) na fala de estados *particulares* de consciência, ou experiências privadas, vemos que tais particulares não podem ser assim referidos identificadamente (*identifyingly referred*) exceto como estados ou experiências *de alguma pessoa* identificada. Estados ou experiências, poderíamos dizer, *possuem* (*owe*) suas identidades como particulares pela identidade da pessoa cujos estados ou experiências elas são (1971, p. 97).

Strawson argumenta em favor da intransferibilidade lógica da posse de estados de consciência a partir da ideia de que a atribuição de tais estados depende previamente da identificação daquilo para o qual eles são atribuídos como pessoas. Isto sugere que atribuímos estados de consciência à mesma coisa para a qual atribuímos predicados-M, ou seja, às pessoas. O particular “pessoa” é, por sua vez, irreduzível a uma combinação de particulares – ele é, conforme Strawson o designa, um “particular primitivo”. Assim, na terminologia do autor, o teórico da não-posse “não leva em conta todos os fatos”, isto é, desconsidera a estrutura geral da linguagem⁴⁵ a partir da qual atribuímos genuinamente estados de consciência a alguma coisa, em especial, a uma pessoa.

Strawson ainda aponta para uma consequência indesejada da teoria da não-posse. Uma tal teoria parece conceber uma pessoa como composta, de um lado, por um corpo e, de outro lado, por um “não-sujeito”. Esse é um ponto em que ela se conecta com a

⁴³ Esse ponto não é nada pacífico. Ayer em *The Concept of a Person* (1963, p. 116-117) e Snowdon em “Persons’ and Persons” (2009, p. 461) tecem críticas relevantes sobre isso.

⁴⁴ Em “Others Minds and Professor Ayer’s Concept of a Person”, Hacker tem um argumento – sobre o qual não cabe aqui uma apreciação detalhadamente crítica – contra essa noção de posse (1972, p. 31).

⁴⁵ Isto fica claro a partir do exemplo do “jogo de cartas” utilizado por Strawson: “Se alguém está jogando uma partida de cartas, as marcas distintivas de uma certa carta constituem critérios logicamente adequados para chamá-la, digamos, Rainha de Copas; mas, ao chamá-la assim, no contexto do jogo, atribui-se propriedades a ela que estão sobre e acima da posse dessas marcas. O predicado recebe seu significado da estrutura total do jogo. Dizer que os critérios a partir dos quais atribuímos predicados-P a outros são de um tipo logicamente adequado para essa atribuição não é dizer que tudo o que há para o significado desses predicados são esses critérios. Dizer isso é esquecer que eles são predicados-P, esquecer o resto da estrutura da linguagem a qual eles pertencem” (1971, p. 110).

teoria cartesiana: ambas são formas de dualismo. E, na concepção de Strawson, elas estão “profundamente erradas em sustentar, cada uma a sua maneira, que existem dois usos de ‘Eu’, um uso no qual ele denota alguma coisa que ele não denota em outro uso” (p. 98).

Parece que o dualismo decorrente da teoria da não-posses tem uma forma semelhante ao tradicional dualismo cartesiano. Strawson considera que o teórico da não-posses não está comprometido com *apenas um* tipo de coisa (o corpo) para a qual predicados-P e M são atribuídos, mas com dois *tipos de coisas* (o corpo e um não-sujeito). Mas porque um “não-sujeito” seria algo *outro*, diferente do corpo, se os predicados-P, conforme a teoria da não-posses, não são atribuídos a o que quer que seja? Isto é, porque um “não-sujeito” seria *outra coisa*? O crucial no diagnóstico de Strawson de que a teoria da não-posses é também uma forma de dualismo é que ela admite dois usos para a palavra “Eu”, mesmo que em um uso a palavra nada designe. Assim, ao tentar oferecer uma alternativa ao dualismo – negando que haja algo que possua estados de consciência – o teórico da não-posses acaba por oferecer uma teoria que, do ponto de vista da análise lógica do uso da palavra “Eu”, coincide com o que postula a teoria dualista cartesiana.

O que Strawson chama de “teoria cartesiana” consiste em uma hipotética concepção, ou doutrina, dos defensores do dualismo. Assim sendo, não é propriamente uma teoria que teria sido explicitamente sustentada por René Descartes, mas uma concepção *a partir das ideias sugeridas* pelo autor. Strawson apresenta essa teoria como uma segunda alternativa para responder as questões cruciais do capítulo (1971, pp. 100-101), alegando que ela realmente oferece uma explicação para o fato que o teórico da não-posses negligencia, a saber, (a) que atribuímos estados de consciência para alguma coisa; porém, ela não explica o fato (b) que atribuímos estados de consciência à mesma coisa para a qual atribuímos características corporais. Segundo a teoria cartesiana, assim entendida, estados de consciência são atribuídos a uma coisa (a um Ego, digamos) e características corporais são atribuídas à outra coisa (ao corpo).

Para tratar da teoria cartesiana, reconstruí-la e apresentar a reação de Strawson a ela, consideraremos o texto “Self, Mind and Body” (2008c)⁴⁶, onde se encontra uma

⁴⁶ Utilizo a versão publicada em *Freedom and Resentment and Other Essays* (2008); o texto foi originalmente publicado em *Common Factor*, no. 4, 1966.

exposição mais detalhada e objeções mais elaboradas do que no terceiro capítulo de *Individuals*. Podemos notar, nesse texto, as principais linhas do diagnóstico de Strawson a respeito do erro da posição cartesiana. A acusação de tal erro não significa, entretanto, que não haja nada nessa posição que mereça ser ainda considerado com seriedade. Strawson insiste, em *Individuals*, que a teoria comete um “erro instrutivo”; e, no texto que iremos considerar, ele começa seguindo exatamente essa linha de pensamento:

Uma das marcas, embora não uma das marcas necessárias, de um filósofo realmente grande é cometer um erro realmente grande: isto é, dar uma influente forma persuasiva e duradoura a uma daquelas incompreensões fundamentais que o intelecto humano está inclinado quando se ocupa das categorias últimas do pensamento (Strawson, 1971, p. 186).

A passagem acima indica o que Strawson quer dizer por “erro instrutivo”: um erro que deixa um rastro “duradouro” da imagem que reflete a tentação a partir da qual esse erro é cometido; não é um erro meramente ocasional, uma falha pontual no processo de compreensão de alguma categoria do pensamento humano, mas um erro que é “persuasivo” e recorrente em função de certa tentação de nosso intelecto. Nesse sentido, o erro da teoria cartesiana é instrutivo porque pode revelar com intensidade uma tentação latente em nosso pensamento. Ademais, podemos ainda sugerir, de acordo com o projeto filosófico de Strawson, que “erros instrutivos” são elementos, ou consequências, de uma metafísica *revisionista* (ou *reducionista*, como veremos na seção que trata do argumento anticético), pois fornecem uma concepção “articulada”, são de “permanente interesse” e de “utilidade filosófica” (*para* a metafísica descritiva) (1971, p. 09).

O argumento da teoria cartesiana reconstruído por Strawson começa listando diversas coisas que atribuímos a nós mesmos e aos outros, tais como aquelas apresentadas por Strawson no início do capítulo: por exemplo, sensações, pensamentos, memórias, ações, posição física, características corpóreas, etc. A partir disso, o dualista cartesiano pode afirmar que “a história do ser humano não é a história de uma coisa de dois lados [*one two-sided thing*], é a história de duas coisas de um lado [*two one-sided things*]” (2008c, p. 187). Quanto à primeira opção, Strawson considera:

Uma dessas coisas é um objeto material, um corpo; a outra é um objeto imaterial, uma alma, uma mente, um espírito, ou uma consciência individual. Essas são coisas de tipos totalmente distintos, com tipos de propriedades e estados totalmente distintos. Nenhum dos predicados que propriamente aplicamos a corpos (como ter certo peso,

tamanho ou coloração) propriamente aplicamos a mentes; e nenhum dos predicados que propriamente aplicamos a consciência (*consciousnesses*) (como ter certo pensamento ou experimentar certa sensação) propriamente aplicamos a corpos. Durante o tempo de vida de um ser humano, duas dessas coisas, cada uma de um tipo, são peculiarmente e intimamente relacionadas; mas a proximidade (*intimacy*) de sua união não pesa (*count*) contra, ou diminui, a independência essencial de sua natureza (2008c, p. 187).

Nessa reconstrução da teoria cartesiana, o principal é que cada um dos lados do que constitui um ser humano (corpo e mente) possam ser essencialmente independentes, apesar de se relacionarem “durante o tempo de vida”. Strawson reconhece que essa concepção é atrativa, já que parece estar em sintonia com o nosso discurso comum. Tal concepção, aliás, pode sugerir que utilizamos uma gramática dualista em nossa maneira de falar sobre as pessoas. De acordo com essa suposta gramática, nossas proposições sobre pessoas seriam analisadas *apenas* de três formas: (i) o sujeito designado pela proposição seria um corpo, ou uma parte do corpo; (ii) o sujeito designado seria uma mente; (iii) a proposição teria de ser analisada em duas outras proposições separadas, uma em que o sujeito gramatical designe o corpo e a outra em que designe a mente. No exemplo de Strawson, “John está escrevendo uma carta”, a análise cartesiana tenderia a isolar, ou o componente mental, dizendo, “A mente de John está envolvida no processo de escrever uma carta”, ou tenderia a isolar o componente corpóreo, dizendo, “A mão de John está escrevendo uma carta”. Conforme a gramática cartesiana, escrever uma carta é algo que, ou o corpo, ou a mente, de uma pessoa fazem. “Assim”, suspeita Strawson, “nossos hábitos de pensamento e discurso parecem conter um implícito, embora incompleto, reconhecimento da verdade do cartesianismo” (Strawson, 2008c, p. 188).

A teoria cartesiana também sustenta que a noção de mente, ou de consciência individual, é inteiramente inteligível *sem* a noção de pessoa. No entanto, sugere Strawson, nosso discurso comum sobre pessoas pode comportar outro tipo de gramática, uma na qual o conceito fundamental é o conceito de um “ser humano”. A diferença entre as gramáticas residiria na relação de *análise* em operação. No caso da análise cartesiana, a relação é uma relação “reducionista” (Strawson, 2008c, p.189). Isto significa que, para qualquer frase de nosso discurso comum, seria possível, em princípio, substituí-la, ou reduzi-la, por uma outra frase cujo referente seria, ou uma mente, ou um

corpo. A análise redutivista cartesiana opera *a partir dos* predicados que atribuímos a pessoas *para* os componentes mentais ou corpóreos desses predicados.

Dado o que foi acima exposto, a teoria cartesiana pode ser reconstruída do seguinte modo:

1. Predicados-P são essencialmente distintos de predicados-M.
2. Predicados-P são aplicados a algo (mente) distinto do que os predicados-M são aplicados (corpos).
3. Nosso discurso comum já mostra que utilizamos esse tipo de gramática.
4. Uma proposição sobre pessoas é corretamente analisada *somente* dentro de uma dessas duas classes de predicados.

A principal objeção de Strawson à teoria cartesiana é que ela inverte a prioridade lógica dos conceitos fundamentais envolvidos, sendo que numa análise correta o conceito fundamental, do qual os conceitos de mente e corpo dependem, seria o conceito de pessoa. Assim, retomando o exemplo, o “componente mental” de “John está escrevendo uma carta” é dependente do conceito de “escrever uma carta”, o que é, por sua vez, algo que uma pessoa (John) faz. O ponto de Strawson não é, segundo ele, que “não existam tais coisas como mentes, mas que o conceito de uma mente individual, ou consciência, somente deva ser compreendido como logicamente derivado do conceito de uma pessoa individual” (2008c, p. 190)⁴⁷.

A objeção de Strawson detecta a fonte de confusão dessa teoria: trata-se de uma tentação oriunda de certa experiência que muitos de nós temos – e que é historicamente marcante nas *Meditações* de Descartes – aquela de “olhar para dentro”, de “concentração introspectiva” (2008c, p. 193). Esta experiência é conhecida como “introspecção”, e a ideia é que, através de uma contínua imersão em si mesmo, um tal sujeito meditativo pode se sentir bastante tentado a dizer que tem *contato direto* consigo mesmo, ou seja, que tem uma experiência e uma certeza imediata do seu próprio Eu. Essa possível imediaticidade e indubitabilidade do processo introspectivo permite a tal sujeito se eximir de ter que explicar noções de identidade e diferença aplicadas a mente. Isto é, a teoria cartesiana não precisa oferecer um critério, além do próprio “contato

⁴⁷ Uma dificuldade presente na passagem citada, como bem apontada pelo professor Severo, é dizer que o conceito de uma mente é “logicamente derivado” do conceito de pessoa. Creio, entretanto, que Strawson foi infeliz no uso dos termos, pois o que ele quer dizer com isso é que o conceito de uma mente é “ontologicamente ou linguisticamente dependente” do conceito de pessoa.

direto”, para a identificação de mentes, ou pessoas. O exemplo de Strawson é interessante para ilustrar a dificuldade que aqui se apresenta para o cartesianismo:

Suponha que eu estivesse num debate com um filósofo cartesiano, digamos, o Professor X. Se eu fosse sugerir que quando *o homem*, Professor X, fala, existe um milhão de almas simultaneamente pensando os pensamentos que suas palavras expressam, tendo experiências qualitativamente indistinguíveis, tais que ele, o homem, teria de fato dito, como ele me persuadiria que havia apenas uma alma? (Como cada alma se encolerizaria, já que a dúvida foi colocada, para persuadir a si mesma de sua unicidade?) (2008c, p. 192).

Strawson está recolocando a discussão sobre o terreno da identificação de particulares. E isso é perfeitamente compatível com *Individuals*, onde ele questiona: “Que direito temos, nessa explicação, de falar sobre *o* sujeito, implicando unicidade? Por que não deveria haver uma série de sujeitos de experiência? [...] Unicidade do corpo não garante unicidade da alma Cartesiana” (1971, p. 101). O que representa uma dificuldade central na teoria cartesiana é a ausência de um claro critério de identidade pessoal. A ameaça da multiplicidade de mentes surge precisamente quando somos tentados a defender a noção de uma consciência particular como primária ou primitiva⁴⁸, ao invés de defendê-la como secundária em relação à noção de pessoa. O cartesianismo deveria dar conta de explicar as ideias de identidade e diferença quando aplicadas a mente de alguém. Strawson coloca a dificuldade central da teoria cartesiana no seguinte trecho:

Se vamos falar com propriedade sobre a consciência individual, sobre a mente, ou sobre itens individuais quaisquer que sejam, há uma coisa ao menos que devemos saber. Devemos saber a diferença entre *um* tal item e *dois* tais itens. Devemos saber sob que princípios tais itens são selecionados (*are to be counted*). E isso significa, portanto – se eles são itens pretensamente capazes de permanecer durante um período de tempo –, que devemos saber como identificar o *mesmo* item em diferentes instantes. Em geral, não temos ideia do que um *tal e tal* é ao menos que tenhamos alguma ideia do que *um* tal e tal é. Se não temos

⁴⁸ No capítulo 4, intitulado “Mônadas”, Strawson oferece algumas diretrizes para o(s) critério(s) de identidade pessoal que ele sustenta; cabe ressaltá-las aqui: “o critério de identidade pessoal é certamente múltiplo. Ao dizer que o corpo pessoal nos dá um ponto de aplicação para esse critério, eu não estou dizendo que os critérios para reidentificar pessoas são os mesmos critérios para reidentificar corpos materiais. Eu não estou negando que podemos, em circunstâncias específicas, estar preparados para falar de duas pessoas compartilhando alternadamente o mesmo corpo, ou de pessoas mudando seus corpos, etc. Mas nenhuma dessas admissões contam contra a tese de que o conceito primário é o de uma entidade, uma pessoa, de tipo tal que uma pessoa necessariamente tenha tanto atributos corpóreos quanto outros tipos de atributos. Talvez eu também devesse repetir que, uma vez que tenhamos identificado um pessoa particular, não há nada a nos deter, e ninguém a nos parar, de fazer referências identificadoras a um particular de um tipo diferente, a saber, a consciência daquela pessoa. É nessa medida que o conceito de uma consciência particular pode existir, como o conceito de um tipo não-básico e não-primário de particular. E apenas nessa medida” (1971, p. 133).

ideia de como as noções de identidade e diferença numérica se aplicam a consciência individual, então não temos realmente um conceito claro de tais itens (2008c, p. 191).

O ponto de Strawson é que para a atribuirmos estados de consciência deveríamos saber, antes, para *qual* particular estamos atribuindo-os. Para o autor, nossa capacidade para identificar particulares antecede a nossa capacidade para atribuir predicados-P a esses particulares. É nesse sentido que o conceito de pessoa é primitivo em relação ao conceito de mente: quando tomamos a mente como secundária, ou derivada, do conceito de uma pessoa individual, podemos excluir a dificuldade que se apresenta à teoria cartesiana. E isso pode ser feito, segundo Strawson, a partir de uma “simples regra”: “*uma* pessoa, *uma* consciência; *mesma* pessoa, *mesma* consciência”. Ele continua: “a receita [de um anti-cartesiano] para contar mentes individuais é contar pessoas” (2008c, p. 191).

Ao final do presente capítulo explicitarei as principais notas do conceito de pessoa, de modo que essa objeção de Strawson fique mais clara. Como conclusão provisória vale salientar, novamente, o “erro instrutivo” da teoria cartesiana. O diagnóstico desse erro mostra uma tentação de base: a experiência de introspecção a partir da qual somos levados a pensar que nosso contato direto com o nosso próprio Eu é suficiente para garantir a independência de nossa mente como logicamente primária. A dificuldade dessa tentação é que essa experiência abstrai da noção de identidade e, por isso, não pode afastar a possibilidade de múltiplas almas. Não pode afastar porque não dispõe de um critério de identidade, visto que não há nada que, do ponto de vista da identificação, anteceda a mente de uma pessoa. O erro é instrutivo porque revela a fonte de uma tentadora imagem que é baseada numa gramática relativamente plausível, a saber, que uma análise adequada do conceito de pessoa reduz esse conceito aos seus componentes mentais e corporais. A conclusão de Strawson rejeita que um “imaterialismo” seria uma alternativa adequada para o dualismo⁴⁹.

⁴⁹ Sobre esse ponto, vale ressaltar, novamente, o seguinte trecho: “O conceito de pessoa é logicamente anterior ao conceito de uma consciência individual. O conceito de pessoa não deve ser analisado como o conceito de um corpo animado ou de uma alma corporificada. Isso não é o mesmo que dizer que o conceito de uma pura consciência individual não possa ter uma existência lógica secundária, se alguém pensa, ou acha, isso desejável. Falamos de uma pessoa morta – um corpo – e do mesmo modo secundário podemos ao menos pensar em uma pessoa descorporificada. Uma pessoa não é um ego corporificado, mas um ego pode ser uma pessoa descorporificada, retendo o benefício lógico da individualidade de ter sido uma pessoa” (Strawson, 1971, p. 103).

A teoria da não-posse e a teoria cartesiana não explicam as duas questões centrais do capítulo. O erro central de ambas as teorias é oferecer uma análise do conceito de pessoa que é tanto *dualista* quanto *reducionista*: dualista, pois ambas concebem *apenas* dois usos para a palavra “Eu”; reducionista, uma vez que tendem a enfatizar um aspecto *ou* outro do que é ser uma única pessoa. Assim, cada uma das teorias pode ser vista como pendendo para uma de duas posições redutivistas: para uma espécie de *materialismo*, no caso da teoria da não-posse, e para uma espécie de *imaterialismo*, no caso da teoria cartesiana.

2.3 Ceticismo sobre outras mentes

Strawson defende que a palavra “Eu” possui, sim, referência: seu referente é a *pessoa* que a usa. O autor pretende criticar tais dualismos sem se comprometer com uma posição unilateral, recusando tanto um materialismo quanto um imaterialismo. Sua principal estratégia é esclarecer o caráter de um “particular logicamente primitivo”, elucidando o(s) critério(s) pelo(s) qual (is) atribuímos predicados-P a algo, e a uma e a mesma coisa, que atribuímos predicados-M. É precisamente nesse momento que a dúvida cética emerge na investigação: *grosso modo*, o cético duvida de que sejamos capazes de atribuir com sucesso estados de consciência a outros. Vejamos, em seguida, uma maneira de colocar a dúvida cética explorando um exemplo do próprio Strawson com algumas adaptações.

Suponhamos que João e Carlos sejam amigos desde a infância e esporadicamente se encontrem para colocar os assuntos, pessoais ou não, em dia. Num desses encontros, João suspeita de que Carlos esteja novamente com depressão. Ao relatar para uma terceira pessoa, digamos, para sua mulher Maria, João parece ter duas formas gerais de expressar a sua preocupação: ou ele diz “Carlos demonstrou um comportamento depressivo”, ou diz “Carlos se sente deprimido”. Na primeira frase, João está atribuindo um predicado-P (depressão) a Carlos a partir da *observação do comportamento* de seu amigo, com base na maneira de agir de Carlos, a partir das suas expressões faciais, ou pelos seus movimentos corporais. Já na segunda frase, João está atribuindo predicados-P a Carlos baseando-se apenas nos *sentimentos* de seu amigo; João pode dizer que “apesar de ter tido uma boa conversa com Carlos”, percebeu,

depois de anos de proximidade, que seu amigo “sofria por dentro”, que “no fundo” Carlos se sentia deprimido.

À primeira vista, temos apenas essas duas formas gerais de atribuir depressão a alguém (até mesmo um analista, por exemplo, precisaria adotar essas estratégias). Parece que estamos inclinados a distinguir radicalmente o *comportamento* depressivo do *sentimento* de depressão. Poder-se-ia dizer, a partir dessa distinção, que o sentimento de depressão pode ser sentido, mas não observado, e o comportamento de depressão pode ser observado, mas não sentido (Strawson, 1971, p. 108). Carlos pode se comportar de modo depressivo quando ele não se sente deprimido, assim como pode se comportar de modo não-depressivo quando se sente deprimido. Carlos e todas as outras entidades para as quais atribuímos predicados-P têm a característica de, às vezes, esconderem o que sentem, de fingirem ou de se auto-enganarem, se comportando de um modo que não revela o que *realmente* sentem “por dentro”.

Alguém, supostamente João, pode dar a seguinte explicação para a distinção: “Eu quero dizer que o comportamento de depressão é *uma marca da presença* do sentimento de depressão”. “O comportamento de Carlos”, João enfatiza, “*até onde me é permitido observar*, apenas *indica* um sentimento”. Por essa explicação João é levado a concluir que a observação do comportamento de Carlos não garante, por si mesma, a atribuição de depressão a Carlos. Suponha, ademais, que João afirme ser incapaz de saber o que seu amigo sente, se lamentando: “nunca poderei entrar dentro da cabeça de Carlos”. João poderia ainda complementar: “Carlos é o único sujeito capaz de sentir seu próprio sentimento, não apenas porque ele pode esconder seus sentimentos através de seu comportamento, mas porque é “humanamente impossível” para mim saber com certeza o que se passa ‘internamente’ com Carlos”.

O ponto de Strawson quando discute seu exemplo da depressão é diagnosticar que, ao reconhecer a possibilidade de que o critério comportamental não seja suficiente para a atribuição de predicados-P, João *pressupõe* uma certa *correlação* entre o comportamento e o sentimento de depressão; isto é, se João toma a observação do comportamento depressivo de Carlos como *mera indicação* do que seu amigo *realmente* sente, então tacitamente estabelece uma analogia entre o comportamento depressivo de Carlos e o seu (de João) próprio sentimento de depressão. João poderia dizer que em algum momento da vida ele próprio já se sentiu deprimido, então pode afirmar “por

experiência própria” que seu amigo se sente deprimido. João diria, então, que a atribuição de depressão a Carlos é realizada com base na correlação entre o que ele pode observar no comportamento de Carlos e o que ele pode sentir em seu próprio caso quando atribui depressão a si mesmo certa vez.

Mas o que quer dizer, Strawson questiona, a expressão “em seu próprio caso”? Com que direito João pode atribuir predicados-P unicamente “a partir de seu próprio caso” – se ele não fosse antes capaz de atribuí-los a outros? (1971, p. 106). O ceticismo que se apresenta na estória contada é o chamado “ceticismo sobre outras mentes”. Trata-se de rejeitar que sejamos capazes de saber com certeza o que se passa na vida mental de outros. Em termos strawsonianos: o cético questiona por que e como atribuímos predicados-P em terceira pessoa. O ponto do cético é que o comportamento, por si mesmo, é insuficiente para garantir a atribuição de predicados-P. Isso parece quadrar com a nossa maneira cotidiana de falar sobre estados de consciência, quando usamos expressões, como, por exemplo, “O professor parece bravo, mas no fundo é um doce”, “Ele não disse nada, mas estava cheio de perguntas”, “Carlos está brincando e rindo, mas sua alma chora”. Essa dificuldade surge porque estamos inclinados a distinguir o comportamento de alguém, dos seus estados de consciência, e tomar a maneira como essa pessoa se comporta como meras marcas da presença de estados de consciência na pessoa.

Todavia, parece que a alternativa mais imediata ao ceticismo sobre outras mentes seja tomar o comportamento de alguém não simplesmente como marca da presença de estados de consciência, mas como o critério que *efetivamente* temos disponível para a atribuição de predicados-P. Pode-se dizer, por isso, que o critério comportamental é “tudo o que temos” para a atribuição e, assim, não deveríamos apenas depositar nossa confiança na observação comportamental, como também deveríamos rejeitar que haja algo outro, “interno” a alguém, digamos, que possa contar como critério para atribuição de predicados-P a essa pessoa.

O que está em jogo na reconstrução de Strawson do problema cético é revelar nossa tentação em enfatizar um ou outro aspecto da atribuição de predicados-P (1971, p. 110). Por um lado, quando enfatizamos *o sentimento* de depressão de Carlos, tomamos o comportamento de depressão como mero indicativo, de tal modo que o correlacionamos tacitamente com o sentimento de depressão, ou seja, com o *nosso*

próprio sentimento, e assim nos focamos exclusivamente no aspecto *auto*-atributivo de alguns predicados-P. Por outro lado, quando enfatizamos *o comportamento* depressivo de Carlos, nossa tendência é tomar o sentimento de depressão como ilusório e subestimar a variabilidade do que o comportamento pode expressar, assim nos focamos no aspecto *hetero*-atributivo de alguns predicados-P. “Então oscilamos entre o ceticismo filosófico e o behaviorismo filosófico” (Strawson, 1971, p. 109).

O que é importante sublinhar a respeito do ceticismo em questão é que ele tem origem em nossa *tentação em enfatizar* um ou outro aspecto da atribuição de estados de consciência. Isso faz com que o cético nos apresente uma dúvida que tacitamente estabelece uma “lacuna lógica” (*logical gap*) entre o comportamento de alguém e o seu sentimento. O cético duvida de que a passagem por essa lacuna não seja algo “tranquilo”. Nas palavras de Strawson: “a posição cética costumeiramente representa a passagem da lacuna lógica como, no máximo, uma inferência instável (*shaky*)” (1971, p. 109). Desse modo, o ceticismo sobre outras mentes se apresenta na investigação de Strawson como uma *tentação em enfatizar* apenas um aspecto da atribuição de predicados-P, pressupondo uma separação entre o comportamento de alguém e o seu sentimento, de modo que a passagem de um ao outro não é nunca garantida.

Feitas essas considerações, ofereço abaixo uma reconstrução esquemática do argumento cético presente no terceiro capítulo de *Individuals*⁵⁰:

1. Fazemos uma distinção entre o comportamento de X e o sentimento de X.
2. “... Sentimentos podem ser sentidos, mas não observados, e comportamentos podem ser observados, mas não sentidos...” (Strawson, 1971, p. 108)
3. Critérios comportamentais não são suficientes para a atribuição de alguns predicados-P a X.
4. Não podemos saber se atribuímos alguns predicados-P a X.

A passagem abaixo resume a resposta de Strawson para as duas questões centrais do capítulo e para o ceticismo sobre outras mentes:

Não haveria questão de atribuímos os próprios estados de consciência ou experiências a alguma coisa, a não ser que atribuíssemos ou estivéssemos dispostos e fôssemos capazes de atribuir estados de consciência ou experiências a outras entidades individuais do mesmo tipo lógico que a coisa à qual atribuímos os próprios estados de consciência. A condição de reconhecer a si mesmo como um sujeito

⁵⁰ Na Seção 3.3 do terceiro capítulo, ofereço uma reconstrução mais cuidadosa desse argumento a fim de dar conta da objeção apresentada por Stroud (1968).

de tais predicados é que deveria também reconhecer outros como sujeitos de tais predicados. A condição, novamente, para que isso seja possível, é que deveria ser capaz de distinguir a partir de outros, selecionar ou identificar, diferentes sujeitos de tais predicados, isto é, diferentes indivíduos do tipo em questão. A condição, novamente, para que isso seja possível, é que os indivíduos em questão, incluindo a si próprio (*oneself*), deveriam ser de um tipo único: a saber, tal que para cada indivíduo deste tipo devem ser atribuídos, ou serem atribuíveis, *tanto* estados de consciência *quanto* características corpóreas (1971, p. 104).

O trecho acima é iluminador a respeito da posição de Strawson no capítulo em pauta, pois nos leva a perceber que o autor trata da possibilidade de atribuição de estados de consciência a outros *da perspectiva da identificação de particulares*. Isto significa que nossa capacidade para atribuir pensamentos, desejos, sentimentos, depressão, etc., a outras pessoas, repousa em uma operação fundamental de nosso discurso que consiste em discriminar itens em nossa experiência, distingui-los uns dos outros, selecioná-los e identificá-los. Não seríamos capazes de atribuir estados de consciência a outros se não fossemos, antes, capazes de identificá-los como indivíduos de um tipo peculiar. Mas que tipo peculiar de particular é esse *mais fundamental* do ponto de vista da identificação? Que tipo de particular é esse que não é analisável de maneira dualista? E como esse tipo de particular pode evitar, rejeitar, ou refutar, o ceticismo sobre outras mentes?

O cético questiona que o comportamento de alguém seja sempre um critério adequado para a atribuição de predicados-P a essa pessoa. Ele poderia sustentar ainda que o comportamento pode, no máximo, *indicar* os estados de consciência da pessoa. Em vista disso, parece haver a seguinte alternativa, como esboçada na seção anterior: alguém que é capaz de atribuir estados de consciência para outras pessoas deve ter, ao menos implicitamente, feito uma *analogia* entre os estados de consciência das outras pessoas e o seu próprio estado de consciência. Isto é, pode-se julgar que outro sujeito tem depressão porque é possível *correlacionar* a experiência de um sujeito deprimido com a nossa própria experiência de depressão. Esse tipo de argumento nos leva de volta ao cartesianismo abordado antes – o qual assumia que possuímos um “contato imediato” com o nosso próprio eu – e nos convida a questionar o que quer dizer a expressão “em nosso próprio caso”, ou seja: qual é, afinal, o critério adequado para a auto-atribuição de predicados-P?

A resposta de Strawson a essa questão encontra-se no seguinte trecho:

Não há sentido na ideia de atribuir estados de consciência a si mesmo, ou em qualquer atribuição de tais estados, ao menos que o atribuidor já saiba como atribuir no mínimo alguns estados de consciência a outros. Por isso ele não pode argumentar em geral ‘a partir de seu próprio caso’ para extrair conclusões sobre como fazer isso; pois ao menos que ele já saiba como fazer isso, ele não tem concepção *de seu próprio caso*, ou de qualquer *caso*, ou seja, de qualquer sujeito de experiências (1971, p. 106).

A tese anticética de Strawson é que nossa capacidade para identificar outros sujeitos de experiência é condição para nossa capacidade de identificar a nós mesmos como sujeitos de experiência. A auto-atribuição requer a capacidade prévia de atribuição a outros enquanto indivíduos de um tipo único, de um tipo tal que predicados-M e predicados-P são igualmente aplicáveis. Nesse sentido, é relevante compreender o caráter peculiar desse tipo de indivíduo: ele é classificado como “logicamente primitivo”, pois é anterior e mais fundamental, do ponto de vista da identificação, em relação a outros particulares, como corpo e mente. (Trata-se do conceito de *pessoa*, o qual será caracterizado na seção seguinte.)

Todavia, com respeito ao ceticismo, se rejeitarmos o argumento por analogia, parece que não precisamos mais compreender o critério comportamental como *mera marca da presença* de predicados-P em outros sujeitos, mas como um *critério logicamente adequado* para a atribuição de tais predicados. Essa é de fato a conclusão de Strawson: atribuímos predicados-P em terceira pessoa, a partir de critérios comportamentais, os quais são uma “condição necessária para qualquer atribuição de estados de consciência a algo” (1971, p. 106). Critérios comportamentais são logicamente adequados no sentido em que são critérios que efetivamente utilizamos para fazer atribuições de estados de consciência a outros⁵¹. Nessa medida, o ceticismo que rejeita que os critérios comportamentais são de um tipo logicamente adequado para a atribuição de estados de consciência nega o que é o caso; negligencia um aspecto crucial do esquema conceitual através do qual podemos colocar ou não em dúvida nossa capacidade de atribuição e auto-atribuição. O cético tenta colocar uma dúvida rejeitando, ao mesmo tempo, uma base para a dúvida que quer colocar. Assim, “o ponto”, para Strawson,

⁵¹ A noção de “critério logicamente adequado” é mais uma noção que foi bastante criticada, sobretudo por Ayer (1963), Hacker (2002) e Reigel (1970). A linha geral de ataque a essa noção consiste em rejeitar que a adequação lógica do critério dependa simplesmente da efetividade de nossas práticas de atribuições, uma vez que elas podem falhar pelo menos em alguns casos.

não é que devemos aceitar essa conclusão a fim de evitar o ceticismo, mas que devemos aceitá-la a fim de explicar o esquema conceitual em termos do qual o problema cético é colocado. Mas, uma vez que a conclusão é aceita, o problema cético não surge. Assim também com muitos problemas céticos: sua afirmação envolve a pretensa aceitação de um esquema conceitual e ao mesmo tempo o silencioso repúdio de uma das condições de sua existência. Isso é porque eles são, nos termos em que são formulados, insolúveis (1971, p. 106).

Essa é a principal objeção ao cético no capítulo: ele não atenta para as condições de sentido da dúvida que quer levantar, dado que tal dúvida obtém sentido em função do esquema conceitual no qual ela participa; rejeitar que atribuamos ao menos alguns predicados-P com base no comportamento é recusar o esquema que nós efetivamente utilizamos em nossas práticas de atribuição. Essa espécie de objeção de Strawson não está respondendo diretamente ao problema cético, oferecendo uma solução propriamente dita. Como ele afirma:

Essas observações não pretendem sugerir como o ‘problema das outras mentes’ poderia ser solucionado e nem dar uma ‘justificação’ filosófica geral para a nossa crença em outros. Já argumentei que uma tal ‘solução’ ou ‘justificação’ é impossível, que a demanda para ela não pode ser coerentemente colocada (Strawson, 1971, p. 112).

A estratégia de Strawson é questionar os termos através dos quais o cético coloca o seu problema, mostrando que esses termos pressupõem algumas conexões que o cético “silenciosamente” negligencia. A objeção anticética consiste em mostrar que o cético não está autorizado a aceitar e a rejeitar, ao mesmo tempo, o esquema conceitual que ele efetivamente utiliza. Essa objeção repousa em uma certa concepção a respeito do funcionamento de nossos conceitos. Voltando ao exemplo da depressão de Carlos, a concepção de Strawson é a de que usamos o conceito de depressão para cobrir *tanto* o que é sentido, mas não observado por Carlos, *quanto* o que pode ser observado, mas não sentido, por outro diferente de Carlos, por João, por exemplo. Strawson sustenta que o uso do conceito de depressão, incluindo numa classe de predicados-P, está conectado com outros usos em um único esquema conceitual; e aprender a usar o conceito é aprender os vários aspectos do uso do conceito. Ele reafirma:

Recusar-se a aceitar isso é recusar-se a aceitar a *estrutura* da linguagem na qual falamos sobre depressão. [...] O que não é correto é simultaneamente pretender-se aceitar esta estrutura e recusar-se a aceitá-la; isto é, formular a rejeição na linguagem da própria estrutura (Strawson, 1971, p. 109; Compare: p. 35, 40 e 78).

Em vez de oferecer uma análise dualista para o conceito de depressão, a metafísica descritiva de Strawson oferece uma concepção em que o uso desse conceito implica o aprendizado de vários de seus aspectos na estrutura da linguagem. Como ele exemplifica: num jogo de cartas, quando alguém chama uma certa carta de “Rainha de Copas” parece que está atribuindo propriedades a essa carta que vão além das suas marcas características (por ser simbolizada, geralmente, pela letra “Q” e por um coração vermelho). Isso porque, Strawson explica: “O predicado recebe seu significado da estrutura total do jogo. Assim também a linguagem na qual atribuímos predicados-P” (1971, p. 110). Devido a isso, o modo pelo qual chegamos ao conceito de depressão, por exemplo, não é aprendendo simplesmente suas marcas características, mas o papel exercido por esse conceito na estrutura dos jogos de linguagem nos quais ele está inserido, bem como a sua conexão com outros conceitos pertencentes a essa estrutura.

Strawson quer mostrar a importância do caráter logicamente primitivo dos predicados-P concebendo esses predicados como adquirindo sentido em função da estrutura do jogo de linguagem no qual eles participam. Como foi visto na seção anterior, o cético assume uma “lacuna lógica” entre apenas dois aspectos distintos do uso dos predicados-P, o uso atributivo e o uso auto-atributivo. A preservação dessa lacuna é crucial para a posição cética, na medida em que sua dúvida consiste em tomar a passagem do comportamento para o sentimento como uma inferência sempre instável. O cético parece ter que manter essa lacuna lógica para o sentido da dúvida que quer levantar, ao fazer isso, objeta Strawson, ele não atenta para a estrutura total do jogo de linguagem que torna possível até mesmo a formulação da sua dúvida.

O ponto do argumento anticético de Strawson recai justamente sobre essa “ponte lógica”, como ele mesmo diz: “Mas o ponto é que nem a sintaxe das premissas da inferência existem, se é que a lacuna existe” (1971, p. 109). A manobra de Strawson não é mostrar que a inferência que o cético afirma ser instável é de fato bem sucedida e segura, mas mostrar que a própria lacuna que convida a inferência não está formulada em termos claros. A própria concepção de uma ponte lógica é colocada em questão. Num certo sentido, esse argumento anticético é similar ao argumento contra o ceticismo sobre a reidentificação de particulares: a ideia é mostrar que certos conceitos são necessários para nossa experiência ou pensamento; ou seja, do ponto de vista da identificação de particulares, certos conceitos são condições de possibilidade para o

sentido até mesmo das dúvidas a respeito desses mesmos conceitos. Pode-se notar, assim, a operação transcendental do argumento anticético de Strawson⁵².

2.4 Pessoas

Contudo, a resposta anticética de Strawson até aqui exposta é meramente parcial; pois resta apresentar uma caracterização de tipo para tal particular logicamente primitivo que seja mais precisa e detalhada. Já foi dito que nos referimos a essa entidade, de modo geral, sob o signo de “pessoas”. E que a identificação de pessoas precede tanto a atribuição de estados de consciência a outros, quanto a auto-atribuição de estados de consciência. O que temos, até então, a respeito do caráter peculiar do particular pessoa, pode ser sintetizado pelas palavras do próprio Strawson:

[...] É essencial ao caráter desses predicados [-P] que eles tenham usos atributivos em primeira e em terceira pessoa, que eles sejam ambos auto-atribuíveis sem base na observação do comportamento do sujeito deles, e hetero-atribuíveis na base do critério comportamental. Aprender seu uso é aprender ambos os aspectos de seu uso. A fim de *ter* esse tipo de conceito, alguém deve ser tanto um auto-atribuidor quanto um hetero-atribuidor de tais predicados, e deve ver o outro como auto-atribuidor. A fim de *compreender* esse tipo de conceito, alguém deve reconhecer que há um tipo de predicado que não é ambigualmente e adequadamente atribuível *tanto* na base da observação do sujeito do predicado *quanto* sem essa base, i.e., independentemente da observação do sujeito: o segundo caso é aquele em que o atribuidor é também o sujeito (Strawson, 1971, p. 108).

Strawson salienta, no trecho acima, o fato de que aprendemos a usar predicados-P de uma maneira estrutural, ou seja, o aprendizado envolve a apreensão de vários aspectos do uso de tais predicados. Porém, como o autor mesmo reconhece, a caracterização oferecida ainda é “muito opaca e não explicita tudo o que está envolvido” (Strawson, 1971, p.104). Parece que através de uma caracterização mais detalhada do conceito de pessoa a dúvida cética teria de ser enfim inteiramente abandonada, uma vez que barraria questões sobre se uma determinada entidade ou outra é ou não uma pessoa, ou seja, o cético poderia trazer de volta o problema anterior. Se a identificação de pessoas é anterior a atribuição e a auto-atribuição de predicados-P, então como reconhecemos pessoas?

⁵² Nesse sentido, veremos no próximo capítulo, que a objeção de Stroud (1968) vale para a variante de ceticismo sobre outras mentes também.

O que está em jogo agora na análise de Strawson é mostrar “como são possíveis os predicados-P”, ou “como é possível o conceito de pessoa” (1971, p. 110). Essas novas questões substituem aquelas que foram chamadas de “questões centrais” do capítulo. Com efeito, reconhecer a primitividade lógica do conceito de pessoa parece não ser suficiente para rejeitar inteiramente a dúvida cética, dado que um cético poderia ainda “questionar o que nos fatos naturais torna inteligível que deveríamos ter esse conceito”. E ele pode fazer esse tipo de questionamento na esperança de não receber uma resposta trivial “que não meramente diga: ‘Bem, existem pessoas no mundo’” (Strawson, 1971, p. 111). Um tal cético parece exigir um rosto mais humano, digamos, para o conceito de pessoa⁵³.

Ora, mas o que, no próprio uso dos predicados-P, pode tornar inteligível o conceito de pessoa? Para indicar uma resposta a essa pergunta, Strawson coloca uma classe de predicados no centro da imagem: predicados que envolvem *fazer* alguma coisa⁵⁴. Os exemplos de tais predicados que ele oferece são: “sair para caminhar”, “enrolar uma corda”, “jogar bola” e “escrever uma carta”. De maneira geral, dizemos que outra pessoa está “escrevendo uma carta” a partir da observação, assim como dizemos isso de nós mesmos sem precisar observar. Em ambos os casos, o que é atribuído dessas duas formas é precisamente o mesmo. Entretanto, alguém pode ser tentado a pensar que são duas coisas diferentes, porque pode tomar os movimentos corporais como “marcas da presença” de tais ações e concluir (ceticamente) que, sem observação, não podemos acessar a experiência (privada) de “escrever uma carta” que outra pessoa possui. Por outro lado, uma tal tentação se esquece de que movimentos corporais também são coisas que podemos saber sem observação. Isso quer dizer, nas palavras de Strawson, que

vemos tais movimentos como ações, que as interpretamos em termos de intenção, que as vemos como movimentos de indivíduos de um tipo para o qual também pertence aquele indivíduo cujos movimentos presentes e futuros sabemos sem qualquer observação; isto significa que vemos outros como auto-atribuidores, não a partir da observação, mas a partir do que atribuímos a eles sobre essa base (1971, p. 112).

⁵³ A ideia de que falta um “rosto mais humano” para o conceito de pessoa é diagnosticada nesses termos por Techio (2009).

⁵⁴ Em “Strawson’s Concept of a Person”, Peter Hacker considera que algumas dificuldades teriam sido evitadas por Strawson se ele tivesse colocado no centro de sua imagem do conceito de pessoa a sub-classe de predicados-P que atribuem ações, isto é, deveria ter tratado pessoas como agentes desde o início de sua investigação (2001, pp. 27-28).

Vamos chamar essa classe de predicados-Pa. A ideia de Strawson é que a atribuição de ações, que implicam intenção, explicitam, de modo particular, sua tese a respeito da aplicação do conceito de pessoa. Predicados-Pa são atribuídos e auto-atribuídos, tanto a partir da observação do comportamento, quanto sem observação. Pode-se analisar a expressão “escrever uma carta” da maneira dualista tradicional, distinguindo a consciência do sujeito que a escreve e a mão do sujeito que a escreve, por exemplo. Mas, Strawson objeta, alguém que pretenda atribuir o predicado “escrever uma carta” a outra pessoa deve estar preparada para atribuir esse predicado a outras pessoas e também a si mesmo sem necessidade de observação, interpretando tal ação como elemento de um esquema de ação compreensível no passado e no futuro. Isto é, predicados-Pa são usados sem necessariamente consultarmos critérios comportamentais, pois o atribuímos na medida em que podemos ver as ações dos outros e a nossa própria em desenvolvimento e interconectadas num esquema de ação.

A relevância dos predicados-Pa permite ver a sugestão de Strawson do seguinte modo: nossos “fatos naturais” revelam que o conceito de pessoa é inteligível, sobretudo porque as entidades para as quais o aplicamos são entidades que *fazem* alguma coisa, são capazes de *agir intencionalmente*. De modo geral, pessoas são seres capazes de tomar atitudes diante de uma ampla variedade de situações; essas atitudes são em geral acompanhadas por sentimentos; reconhecemos uma entidade como uma pessoa porque as atitudes dela me afetam, assim como as minhas atitudes afetam-na; podemos agir em conjunto em prol de um benefício comum ou podemos entrar em conflito por um mesmo objetivo; podemos ainda ter uma atitude *impessoal* (objetiva/distanciada) em relação a um outro, não o reconhecendo como inteiramente instanciado pelo conceito de pessoa. Estas são caracterizações gerais do que implica a concepção que Strawson oferece do conceito de pessoa. De fato, isso não contribui muito para a demanda de esclarecimento a respeito da possibilidade do conceito de pessoa. Mas é de fato até onde a discussão de *Individuals* pode, e pretendeu, chegar – ela, no máximo, apresenta uma sugestão para a satisfação do conceito.

Todavia, o próprio Strawson desenvolveu essa concepção no renomado artigo “Freedom and Resentment” (2008b). Apresentarei brevemente essa concepção na seção seguinte, me concentrando no que pode ser considerado um problema “cético moral”, como uma possível extensão do “problema das outras mentes”. Isso nesse (precário)

sentido: o cético que dúvida de outras mentes, ao ser apresentado ao conceito de pessoa, pode duvidar também de que alguém em particular possa ser considerada uma pessoa; na verdade, podemos, inclusive, não tratar alguém como uma pessoa: vê-la como um objeto, por exemplo, de “tratamento”, de “manipulação”, ou de “treinamento” (Strawson, 2008b, pp. 09-10). Ter uma atitude objetiva (impessoal e desinteressada) em relação a alguém sugere que o ceticismo presente em *Individuals* pode alcançar a vida prática e moral. Esse é o ponto em que o ceticismo se apresenta de modo ainda mais ameaçador do que vinhamos caracterizando ao longo desta dissertação. Uma tal espécie de ceticismo moral questiona a própria possibilidade do conceito de pessoa, no sentido em que questiona a legitimidade de noções morais que são requeridas quando tratamos alguém como uma pessoa, alguém com quem podemos nos envolver, participar e reconhecer como um sujeito de direitos.

2.5 Ceticismo Moral

“Freedom and Resentment” é um escrito que se tornou importante pela sofisticada posição apresentada por Strawson. Seu argumento geral pretende defender a irrelevância da tese do determinismo e expor uma concepção da liberdade como fundada em nossos “sentimentos morais”, ou, como ele diz, “na complicada teia de atitudes e sentimentos que formam uma parte essencial da vida moral que temos” (Strawson, 2008b, p. 24). Isto é, o conceito de liberdade é analisado em suas interconexões com outros conceitos que povoam nosso esquema de discurso e pensamento. Do mesmo modo é analisado o conceito de pessoa, que nesse texto é também caracterizado, embora não explicitamente e em seus pormenores, dada a centralidade da atribuição de predicado-Pa. Está em jogo ainda a possibilidade do conceito de pessoa, isto é, um ceticismo sobre pessoas que aparentemente ultrapassa a esfera, digamos, meramente teórica de dúvida.

A trama de “Freedom and Resentment” envolve uma dialética entre otimistas, pessimistas e céticos. O primeiro figura como um compatibilista, para o qual a verdade da tese do determinismo é compatível com a tese da liberdade: somos livres, o otimista argumenta, dada a eficácia das práticas de punição e condenação moral. Os pessimistas são incompatibilistas – posição que inclui deterministas e libertarianos – para os quais,

respectivamente, argumentam a favor de um sentido de “determinado” que é incompatível com a liberdade, ou defendem uma liberdade pura e metafísica. Já os céticos argumentam que as noções morais, tais como liberdade e responsabilidade, são “inerentemente confusas”, independentemente da verdade ou da falsidade da tese do determinismo. O cético, assim parece, é mais pessimista que os próprios pessimistas.

Strawson busca identificar o que deve ser retirado e o que deve ser acrescentado a cada uma dessas posições. O otimista argumenta que somos agentes realmente livres na ausência de qualquer constrangimento e condições impeditivas para a realização de uma ação. Ele alega que esse seu argumento está calcado nos “fatos como nós os conhecemos”. Porém, a réplica do pessimista é que este argumento não implica na falsidade da tese do determinismo: uma defesa da liberdade deve ao menos mostrar que, em um sentido elementar, não somos determinados. O pessimista (libertariano) se vê então inclinado a preencher esta lacuna explicativa deixada pelo otimista postulando, em troca, um conceito de liberdade metafísica que extrapola, por sua vez, o limite dos “fatos como nós os conhecemos” (Strawson, 2008b, p. 22).

Strawson introduz uma dicotomia a fim de avaliar essas posições: de um lado, encontram-se as “atitudes reativas”, a saber, aquelas em que a nossa relação com outra pessoa é de “envolvimento” e “participação”, nas quais podemos sentir ressentimento, gratidão, piedade, raiva, ou “o tipo de amor que dois adultos podem às vezes sentir reciprocamente”; em *oposição* a esse grupo de ações estão as “atitudes objetivas”, aquelas em que nos relacionamos com uma pessoa como um objeto de “tratamento”, de “manipulação”, ou de “treinamento” (2008b, pp. 09-10). Em situações normais, de relacionamento pessoal cotidiano, as atitudes reativas estão “enraizadas” em nosso comportamento. Porém, em casos particulares, mas não em geral, as atitudes reativas podem ser “inibidas” ou “suspensas” – por exemplo, quando vemos agentes como “psicologicamente anormais, como um perverso, um transtornado, um neurótico ou uma criança” (2008b, p. 09)⁵⁵.

⁵⁵ Nesses casos, alguns tipos de súplicas (*pleas*) são utilizadas para modificar ou abandonar nossas atitudes reativas. Quando, por exemplo, usamos expressões como “Ele não queria dizer”, “Ele não sabia” e “Ele foi empurrado”. Ou, “Ele é apenas uma criança”, “Ele é um incurável esquizofrênico”, “Sua mente tem sido sistematicamente perversa”. Estas expressões são pedidos de desculpas fornecidos em alguma ocasião particular – elas sugerem que o agente não pode ser moralmente responsável pelo que fez ou deixou de fazer. (2008, pp. 07-09).

Strawson claramente nutre simpatias por certos aspectos das posições otimistas, pessimistas e até mesmo céticas, e busca reconciliá-las de uma maneira coerente. A principal crítica que ele dirige ao otimista é que sua imagem é totalmente dominada pelas atitudes objetivas/distanciadas, já que ele se fixa na eficácia das práticas de punição moral. Ao excluir as atitudes reativas de sua imagem, o otimista também exclui certos “elementos essenciais” à responsabilização moral – a consequência parece ser a de que deveríamos adotar universalmente uma atitude objetiva em relação aos outros. A consequência é talvez uma das variedades mais ameaçadoras de ceticismo: um ceticismo sobre a moralidade. Pois, o cético que rejeita a legitimidade das noções morais envolvidas nas atitudes reativas tende a tratar as pessoas não como agentes, mas meramente como pacientes.

É claro que práticas de punição moral têm alguma utilidade social e que fazem parte dos “fatos como nós os conhecemos”, concede Strawson. Mas o ponto da crítica à posição otimista é ressaltar que ela encobre, ou negligencia, muitos de tais fatos. Do mesmo modo, a posição pessimista tem seu “próprio estilo” de desconstruir os fatos. A crítica central de Strawson a ambas as posições ocorre na seguinte passagem:

Otimistas e pessimistas desconstroem os fatos em estilos muito diferentes. Mas, em um sentido profundo, há alguma coisa em comum em suas incompreensões. Ambos buscam, de diferentes maneiras, super-intelectualizar os fatos. Dentro da estrutura geral ou da teia de atitudes e sentimentos humanos sobre os quais eu tenho falado, existe um espaço infindável para modificação, redirecionamento, crítica e justificação. Questões de justificação são internas a essa estrutura ou se relacionam com modificações internas a ela. A existência de um quadro de referência (*framework*) geral de atitudes é algo que nos é dado com o fato da sociedade humana. Como um todo, ele não exige, e nem permite, uma justificação 'racional' externa. Tanto pessimistas quanto otimistas mostram-se, de modos diferentes, incapazes de aceitar isso (2008b, pp. 24-25).

Strawson dirige essa mesma consideração ao cético moral: como essa posição pensa que a avaliação do otimista é inadequada e a alternativa metafísica do libertariano é inepta, ela se conforma em aceitar que as noções morais são realmente confusas. Porém, ao recusar noções, por exemplo, como a de responsabilidade e culpa, o cético moral apresenta sua própria maneira de ignorar os fatos como nós os conhecemos e, assim, é também visto por Strawson como alguém que deseja super-intelectualizar os fatos. O cético tem o seu próprio estilo de rejeitar a teia de atitudes e sentimentos que

efetivamente utilizamos, assim como tem em nos propor um esquema conceitual diferente, “silenciosamente” assumindo sua face revisionista.

A crítica de Strawson mostra uma peculiaridade de sua estratégia anticética. Ele está comprometido com a ideia segundo a qual nossa “teia de atitudes e sentimentos humanos” não precisa ser justificada racionalmente, por qualquer base teórica ou metafísica – ela é constitutiva de nossa natureza, dada com o “fato da sociedade humana”. As atitudes reativas, por conseguinte, não deveriam ser suspensas por qualquer espécie de justificação teórica do determinismo, pois isso exigiria um ponto de vista exterior a nossa própria forma de vida⁵⁶. Do mesmo modo, o sentimento de liberdade é tido por Strawson como algo enraizado em nossas atitudes e reações diante de outros e de nós mesmos. Em *Análise e Metafísica*, Strawson reafirma de modo ainda mais forte que “os nossos desejos e preferências não são algo que simplesmente notamos em nós próprios como presenças alheias”, e continua: “Em grande medida, nós *somos* os nossos desejos (*They are we*)” (2002, p. 175). Em outra passagem, ele expressa essa mesma ideia de maneira mais clara:

Desejos, decisões e ações não são em geral sentidos como intrusos, coisas que simplesmente acontecem em nós, como uma dor ou uma pancada. Nós somos eles. A consciência deles é a consciência de nós próprios (Strawson, 2002, p. 179).

O que é importante marcar nessa posição “naturalista” de Strawson⁵⁷, no que diz respeito ao conceito de pessoa, é o papel permanente e indispensável das atitudes reativas em nossa vida moral. Isso significa que, de acordo com Strawson, é “praticamente impossível” para um cético estender sua dúvida a tal ponto que as atitudes distanciadas permeiem toda a agência humana. Ao rejeitar inteligibilidade das noções morais, o cético nos apresenta uma imagem friamente impessoal da relação entre os indivíduos, uma imagem em que o outro é visto sempre como um meio, um instrumento para a realização de nossos próprios interesses. Tratar os outros desse modo é possível e, em alguns casos, recomendado, o que não é concebível é tratá-los *apenas* dessa maneira, vê-los somente sob essa perspectiva, pois isso seria adotar um ponto de

⁵⁶ Utilizei aqui os termos que Gary Watson utiliza na “Introduction” de *Free Will* (1982) para expor resumidamente a posição de Strawson.

⁵⁷ Essa concepção naturalista ficará mais clara quando abordarmos, no próximo capítulo, o argumento anticético de Strawson em *C&N* (2008).

vista exterior, um outro esquema conceitual no qual não temos experiência alguma de sentimentos como ressentimento, gratidão e culpa.

Percebe-se, até mesmo nesse caso sobre o ceticismo moral, o aspecto transcendental do argumento de Strawson. Para colocar em questão certas noções morais o cético rejeita, ao mesmo tempo, a teia de atitudes e sentimentos que tornam possível sua vida em sociedade. Aqui, o argumento parece ser ainda mais forte: na medida em que a dúvida cética implica no abandono das atitudes reativas, ele rejeita até mesmo quem ele é, sua própria identidade pessoal, pois certas atitudes e sentimentos não são alheios a nós, “nós somos elas” em certa medida. Assim, novamente, o cético não pode levantar uma dúvida sem necessariamente pressupor certos conceitos. Ele não pode tratar os outros como objetos se ele não sabe o que seria tratá-los como pessoas.

Fechamento

No capítulo anterior, diagnosticamos a origem de uma variedade de ceticismo como surgindo da possibilidade de que houvesse uma lacuna insuperável entre nossa capacidade de reidentificar particulares e a sua adequada instanciação, a saber, capturando um, e somente um, particular correspondente à descrição não-demonstrativa. A resposta de Strawson não foi mostrar que essa lacuna era superável, mas que era incoerente conceber a sério tal possibilidade dado o esquema conceitual que utilizamos, constituído por um sistema espaço-temporal único. No presente capítulo, concluímos que esse procedimento anticético persiste. Diagnosticamos a origem do ceticismo sobre outras mentes advindo da possibilidade de que houvesse uma lacuna instável entre o comportamento de alguém e os seus sentimentos. A resposta de Strawson não consiste em apresentar uma justificação racional para a inferência, mas mostrar que o cético é incoerente por negligenciar aspectos cruciais da estrutura da linguagem que usamos na atribuição e auto-atribuição de estados de consciência. No caso do ceticismo moral, o cético comete a mesma imprudência: negligencia um “fato natural” relevante em nossa teia de atitudes e sentimentos.

O que se pode concluir, então, das variedades de ceticismo reconstruídas até o momento? Uma primeira conclusão é metodológica: tais variedades não são tratadas apenas como dúvidas episódicas, as quais, uma vez “solucionadas”, perdem sua

importância. A dúvida cética parece sempre possível de retornar a qualquer momento da investigação de Strawson. E uma segunda conclusão é que, para serem afastadas (não eliminadas), a estratégia anticética padrão é: primeiro apresentar uma premissa que o cético não colocaria em dúvida, por exemplo, a ocorrência do pensamento e da experiência em primeira pessoa e, em seguida, argumentar que uma condição necessária à possibilidade dessa experiência ou pensamento é o conhecimento da existência de corpos materiais ou das experiências de outros seres em terceira pessoa.

3. ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS E NATURALISMO SOCIAL

O presente capítulo oferece uma análise crítica dos argumentos anticéticos transcendentais de Strawson em *Individuals*. A estratégia de análise será, primeiramente, elucidar a natureza de tais argumentos, as formas em que eles se apresentam e os seus efeitos anticéticos a partir dos estudos de Glock em (2003) e Stern (2000). Em seguida, o capítulo apresenta a objeção de Barry Stroud (1968) aos ATs de Strawson a fim de mostrar que Stroud “erra o alvo” quando acusa tais argumentos de pressuporem um princípio de verificação. As leituras de Hacker (1972) e Callanan (2011) serão também consideradas.

A partir do confronto com os seus críticos defenderei a concepção de que o tipo de AT oferecido por Strawson, tanto no modo como figura em *Individuals*, quanto em sua versão “naturalista social” em *C&N*, precisa ser compreendido no âmbito de sua metafísica descritiva, o que significa que é um argumento que pretende, no máximo, mostrar certas interconexões conceituais; no sentido em que aprender como usar um conceito ou outro conceito relacionado (em termos strawsonianos, ser capaz de reidentificar particulares ou de atribuir predicados-P) depende da capacidade de aplicar tal conceito na ocasião apropriada. Compreender os ATs como ferramentas da metafísica descritiva significa também ver o ceticismo, em última instância, como propondo uma metafísica revisionista; isso não quer dizer que Strawson pretendeu refutar conclusivamente o ceticismo – defenderei que a relação da metafísica descritiva com a metafísica revisionista (em particular, com o ceticismo) não é de oposição e conflito, mas é dialética e instrutiva. A leitura resultante oferece uma interpretação da posição anticética de Strawson como menos radical e mais modesta do que sugerem os críticos, no sentido em que o ceticismo não se configura em uma ameaça que se evita tão facilmente e nem que pode ser evitada de uma vez por todas.

3.1 Argumentos Transcendentais

Os argumentos anticéticos de Strawson, tal como foram reconstruídos nos capítulos anteriores, podem refletir uma atitude aparentemente “desrespeitosa” e “desonesta” em relação ao cético, conforme Stern retoricamente introduz a problemática em relação aos *ATs* (2000, p. 1). Isso porque a estratégia geral do argumento é apelar para condições de nossa experiência que o cético supostamente ignora. Em relação às variedades de ceticismo apresentadas nos dois capítulos anteriores deste trabalho, a objeção ao cético da “reidentificação de particulares” é a de que ele não atenta para o fato de que usamos um, e somente um, sistema espaço-temporal de referência que permite aplicarmos a expressão “o mesmo” de maneira inteligível. Estaria o cético realmente rejeitando esse sistema quando coloca seu desafio através do cenário da reduplicação em massa? A objeção ao cético sobre “outras mentes” é a de que ele negligencia o fato de que atribuímos estados de consciência (predicados-P) às mesmas coisas que atribuímos características corporais (predicados-M), a saber, a pessoas. Estaria o cético de fato negligenciando que fazemos isso ao tomar o comportamento como distinto e como mera “marca da presença” do sentimento? A suspeita é a de que esse tipo de atitude anticética de Strawson esteja, por assim dizer, “puxando o tapete” do cético (desonestamente).

Essa suspeita é reforçada quando consideramos o caráter “transcendental” do argumento. A discussão mais fecunda sobre os “*ATs*” ocorreu entre as décadas de 60 e 80. Em “Strawson and Analytic Kantianism” (2003), Glock lembra que a preocupação com os *ATs* aparece pela primeira vez em 1939 no texto “Are There A Priori Concepts”, de John Austin⁵⁸. Barry Stroud (1968) considera, porém, que foi Strawson, em *Individuals*, que deu uma “expressão paradigmática” a esse tipo de argumento. E podemos acrescentar, sem sombra de dúvidas, que a obra *The Bounds of Sense* (1966), como uma poderosa leitura e reconstrução da *Crítica da Razão Pura* (1781) de Kant, também teve uma influência significativa na discussão; pois foi obviamente com Kant que o termo transcendental teve o seu maior impacto na tradição filosófica. Entretanto, Kant ele mesmo não parece ter oferecido uma formulação única para “*AT*”⁵⁹: o termo

⁵⁸ Austin caracteriza tal argumento como visando estabelecer a existência de universais. Ele afirma: “um *AT*: se não existisse algo diferente de sensações (*sensa*), não seríamos capazes de fazer o que *somos* capazes de fazer (por exemplo, nomear coisas) (apud., 2003, p. 33).

⁵⁹ Uma maneira de expressar o que foi dito no texto sem se comprometer com uma exegese da *Crítica* é dizer que o termo transcendental se aplica a alguns movimentos argumentativos similares em algum sentido, de modo que um exame da natureza e propósitos dos “argumentos transcendentais”, tal como

“transcendental” aparece em vários movimentos argumentativos na *Crítica*⁶⁰. Isso não significa que a discussão sobre *ATs* não passe, de algum modo, por Kant. Isso é melhor dito por Stern no seguinte trecho:

[...] embora Kant ele mesmo raramente empregasse o termo ‘argumento transcendental’, e mais frequentemente falasse, ao invés disso, em ‘dedução transcendental’, ‘exposição transcendental’ e ‘prova transcendental’, ele formulou os exemplos centrais de tais argumentos, e os usou em um *framework* filosófico mais geral dentro do qual sua exata relação é obscura e hermeneuticamente instável, particularmente em relação à principal questão que os argumentos transcendentais deveriam enfrentar, a saber, o ceticismo. Como um resultado, enquanto alguns defendem que apenas podemos chegar à real natureza dos argumentos transcendentais através de Kant, compreendendo sua própria perspectiva epistemológica, outros procuram circundá-lo, defendendo que não há nada particularmente kantiano sobre argumentos transcendentais como tais, e que esses argumentos podem ser felizmente adotados dentro de diferentes (e pretensamente mais coerentes) tipos de *framework* epistemológico e metafísico (de um naturalismo humeano a um racionalismo a priori) (2000, p. 07-08).

O que estou aceitando, juntamente com Stern, é que “não há nada particularmente kantiano sobre *ATs* como tais”, ainda que eventualmente uma proposta de interpretação de tais argumentos encontre respaldo em Kant. Assim também, com Stern, “espero permanecer neutro sobre essa questão”. Todavia, ainda restam dificuldades relativas à natureza dos *ATs*, dificuldades essas que podem ser colocadas através das seguintes questões: como, afinal, os *ATs* deveriam ser compreendidos? Existe apenas uma única forma de *AT*? Eles de fato são produzidos para refutar o ceticismo? Essas são questões que serão tratadas a seguir.

Embora a discussão *sobre* os *ATs* não esteja mais tão em voga, alguns autores parecem *utilizar* alguma versão desse tipo de argumento – Robert Stern cita, por exemplo, Hillary Putnam, Donald Davidson, John McDowell e John Searle (2000, p. 01). Nesse sentido, estudar a natureza dos *ATs* pode nos oferecer um esclarecimento útil para tratar desses autores e compreender melhor as teses que eles sustentam em suas obras. De todo modo, vale destacar que não há um único uso e nem um consenso sobre

figuram em *Individuals*, não demanda necessariamente uma análise do que Kant concebia como transcendental em seu projeto filosófico. Determinar a concepção de Kant é um outro problema que essa dissertação não pretende se pronunciar. Ainda, não é muito claro se as conclusões que serão extraídas do exame dos argumentos transcendentais reverberam de algum modo no que Kant entende pelo termo “transcendental”.

⁶⁰ Para um sumário esquemático das aparições do termo transcendental na *Crítica* ver Glock, 2003, p. 34.

esse tipo de argumento; o que pretendo explorar em seguida são os modos de apresentação dos *ATs* e os seus principais tipos.

Uma formulação padrão de *AT* pode ser dada nos termos propostos por Stern: “Para X ser possível, Y deve ser o caso” (2000, p. 6). O que substitui Y é algum fato indisputável sobre nós e sobre a nossa vida mental (por exemplo, que reidentificamos particulares, que atribuímos estados de consciência a outros, realizamos certas ações, etc.); e o que substitui X é a experiência, proposição ou conceito, que o cético coloca em questão. Nessa formulação, o argumento parece ser muito forte por não explicitar adequadamente onde se funda a legitimidade da palavra “deve”, o *status* lógico dessa palavra, como enunciando uma relação entre X e Y. O propósito geral desse tipo de argumento é, nesse sentido mais rudimentar, preencher uma lacuna entre o que é possível e o que é o caso, ou, em outras palavras, fazer a passagem correta de um fato para as condições de possibilidade desse fato. Contudo, não parece que essa formulação padrão explicita com clareza e riqueza de detalhes o funcionamento de um *AT*.

Comecemos distinguindo *dois modos de apresentação* dos *ATs*, conforme apresentados por Glock (2003). O primeiro é chamado de “argumento dedutivo”, ele pode ser formulado como se segue:

P¹: Temos experiência (conhecimento) do tipo K (ou a habilidade de ϕ).

P²: É uma condição necessária para a experiência (conhecimento) de K (a habilidade de ϕ) que *p*.

C: Portanto, *p*.

A força dessa inferência repousa na admissão cética de P¹ – o cético tem de admitir a ocorrência do pensamento ou da experiência sob o risco de incoerência. P² segue-se como condição necessária de P¹, isto é, para termos experiência do tipo K, *p* deve ser o caso. Essa maneira de apresentar um *AT* tem o propósito de *refutar diretamente* o cético, provando que a experiência (ou conceito) que o cético põe em dúvida é de fato conhecido. Glock salienta que esse tipo de argumento comporta dois tipos de objeção: pode-se questionar, primeiro, se *p* de fato é necessário para K, ou seja, se um outro esquema conceitual possível não daria suporte para K; ou ainda: pode-se questionar a aceitação cética de P¹, duvidando do *status* lógico dessa premissa. Uma objeção que daremos mais atenção é aquela oferecida por Stroud, segundo a qual um tal

argumento deve pressupor um *princípio de verificação* para o seu sucesso, caso contrário, Strawson não consegue refutar o ceticismo.

Outra forma de apresentar um *AT* é como um “argumento elêntico”, nome dado em referência a prova de Aristóteles do princípio da não-contradição⁶¹. Tal tipo de argumento busca oferecer uma *resposta indireta* ao problema cético, nem provando que o cético estabelece uma falsa conclusão, nem procurando garantir a verdade da experiência que o cético coloca em dúvida. Ele visa mostrar que a questão cética é incoerente e auto-refutante, ou, como Glock afirma, que “o cético emprega conceitos que fazem sentido apenas sob a assunção tácita de conexões conceituais que ele explicitamente rejeita” (2003, p. 35)⁶².

A ideia dessa segunda maneira de ler um *AT* como anticético é produzir algo como uma *redução ao absurdo* que impeça o cético de vicejar a sua dúvida. Um tal tipo de argumento pode aceitar, por meros propósitos argumentativos, um caso possível que o cético colocaria para formular a sua dúvida. Mas, na medida em que o cético pretende generalizar esse caso, isto é, na medida em que o cético radicaliza sua dúvida sobre certa experiência, ou conceito, ele é, nesse momento, confrontado com experiências e conceitos que deveriam ter sido assumidos previamente para que ele pudesse formular o desafio almejado. Uma possível forma de interpretar essa objeção é dizer que o cético não leva em conta certos “propósitos práticos” para que sua dúvida tenha sentido. Essa via de interpretação foi proposta por John Callanan (2011) e, embora tenha vantagens em relação à leitura de Stroud, se vale sobremaneira de um suposto naturalismo quase pragmático de *C&N* (2008).

⁶¹ Irei defender que o *AT* de Strawson em *Individuals* precisa ser lido a partir desse segundo modo de apresentação. Para tanto, será preciso mostrar que é enganoso pensar, como Glock pensa, que o argumento tem a mesma força que o argumento de Aristóteles, a saber, tem o propósito de *silenciar* o cético sob a ameaça de auto-contradição (Glock, 2003, p. 40). Há um sentido em que a dúvida cética *desemboca* em um sem sentido, e o cético, portanto, deveria se calar. No entanto, há também um sentido em que “o desafio e a pergunta cética *parecem* ser inteligíveis” (Strawson, 2008, p. 18); isso não se deve apenas ao fato de serem recorrentes na investigação de *Individuals*, mas, em suma, porque o cético, enquanto revisionista, pode ser visto como de “utilidade filosófica” (Strawson, 1971, p. 9), alguém com quem “não brigamos”, simplesmente que “não precisamos seguir” (p. 36) e suas dúvidas, como, por exemplo, a de um mundo puramente auditivo, “são modelos contra os quais testamos e fortalecemos nossa própria compreensão reflexiva de nossa própria estrutura conceitual” (p. 86).

⁶² Esse argumento parece se aproximar mais de Strawson, considerando a seguinte passagem do autor: “Ele [o cético] pretende aceitar um esquema conceitual, mas, ao mesmo tempo, silenciosamente rejeitar uma das condições de seu emprego. Assim suas dúvidas são irreais, não simplesmente porque são dúvidas logicamente insolúveis, mas porque elas implicam a rejeição de todo o esquema conceitual em que apenas dentro do qual sua dúvida faz sentido” (Strawson, p. 35; Cf. p. 78 e pp.106-109).

Glock observa que pode existir algumas conexões entre os dois tipos de argumento distinguidos acima⁶³. E podemos ir ainda mais longe explorando essas conexões, tentando descrever mais detalhadamente o que significa dizer que Y é “condição necessária” para X, particularmente nos termos do argumento de Strawson. Isso permitirá enfraquecer ainda mais a objeção verificacionista de Stroud e mostrar certos aspectos relevantes que podem ter passado despercebidos pelas leituras que serão consideradas. Os estudos de Robert Stern (2000) oferecem uma tal perspectiva analítica acerca dos ATs. Ele distingue quatro tipos gerais de “condições necessárias” que podem aparecer num AT. É importante destacar, antes de introduzi-las, que a sua finalidade é oferecer uma terminologia⁶⁴ que permita uma concepção mais perspicua dos ATs, sobretudo como figuram em *Individuals*. Stern apresenta esses tipos gerais do seguinte modo:

- (1) A é um argumento transcendental dirigido à verdade (*truth-directed*), quando X é especificado como algum fato ou estado de coisas não-psicológico tomado como uma condição necessária para a experiência, para a linguagem, etc.
Por exemplo: Para a experiência ser possível, deve existir objetos físicos.
- (2) A é um argumento transcendental dirigido à crença (*belief-directed*), quando X é especificado como alguma crença que é tomada como condição necessária para a experiência, a linguagem, ou alguma(s) outra(s) crença(s), etc.
Por exemplo: Para indivíduos terem crença sobre seus próprios estados mentais, eles devem acreditar que existe um mundo externo.
- (3) A é um argumento transcendental dirigido à experiência (*experience-directed*), quando X é especificado como uma forma na qual as coisas devem ser experienciadas como sendo ou parecendo ser, como uma condição necessária para ter experiências, linguagens, crenças, etc., de outro tipo.
Por exemplo: Para indivíduos terem sensações subjetivas ou sentimentos, eles devem ter experiência de um mundo externo.
- (4) A é um argumento transcendental dirigido ao conceito (*concept-directed*), quando X é especificado como um contexto no qual um utilizador-de-conceitos deve ter adquirido a capacidade para empregar o conceito C, como uma condição necessária para adquirir a capacidade de aplicar o conceito C em geral.
Por exemplo: Para que indivíduos aprendam como aplicar o conceito “dor”, eles devem ter adquirido a capacidade para aplicar esse conceito e outros conceitos relacionados entre si (Stern, 2000, pp. 10-11).

⁶³ “Por exemplo, argumentos elênticos podem ser usados para mostrar que premissas da forma P¹ são de fato inatacáveis, porque sua negação cética é auto-refutante. Por outro lado, argumentos elênticos parecem negociar os tipos de conexões conceituais alegadas nas premissas da forma P². Além do mais, é possível, ao menos *prima facie*, reformular argumentos transcendentais elênticos em estilo dedutivo” (Glock, 2003, p. 36). Na concepção de Glock, essa última alternativa é o que Stroud fez ao interpretar os argumentos anticéticos de Strawson em *Individuals*, isto é, Stroud interpreta um argumento elêntico em estilo dedutivo.

⁶⁴ Stern (2000) está usando uma terminologia adaptada de Christopher Peacocke e Quassim Cassam. Ver especialmente a nota 11 (p. 10)

A partir da análise de Stern, ofereço três observações sobre os tipos gerais distinguidos acima: (i) a distinção não é exaustiva: pode existir outros tipos, e tais tipos são relevantes para distinguir de modo mais perspicuo certas versões de *ATs* (Strawson e Stroud, por exemplo); (ii) cada um desses tipos gerais ataca alguma variedade de ceticismo, ou seja, algum autor pode atacar duas variedades de ceticismo utilizando dois tipos diferentes de *ATs* (Stern, por exemplo, defende o tipo (2) contra o ceticismo sobre o mundo externo, o tipo (3) contra o problema da causalidade e o tipo (4) contra o problema das outras mentes); (iii) os quatro tipos gerais podem ser equiparados quanto a sua “força” em relação a alguma variedade cética atacada: um *AT forte* é aquele cujo ataque ao cético consiste em fazer alegações que demandam razões substanciais, razões mais onerosas para serem defendidas, mas que, entretanto, deixam pouco espaço para o cético escapar; por outro lado, um *AT fraco* é aquele cujo ataque ao cético consiste em fazer alegações que exigem menos para serem defendidas, o que pode causar pouco dano ao cético. Assim, parece que o argumento de tipo (1) é o único representativo de um argumento forte, nesse caso, (2), (3) e (4) não parecem oferecer um perigo real ao cético.

Essas observações indicam também que, dependendo de qual tipo de *AT* se usa, pode-se evitar certas objeções. Stroud, como veremos em seguida, interpreta o argumento de Strawson como sendo de tipo (1), o que lhe permite acusar o argumento de pressupor um princípio de verificação; caso o argumento de Strawson não explicita o critério verificacionista que pressupõe, sua força anticética é tão fraca como a do tipo (2), pois o máximo que poderia provar é que deveríamos *acreditar* na existência do mundo externo ou em outras mentes (Stroud, 1968, p. 256). Todavia, na concepção de Stroud, o desiderato de um *AT* seria refutar diretamente o cético, provocando o seu *silêncio*. Hacker (1972) também considera que o silenciamento seja o efeito anticético de um *AT*, como veremos adiante. Irei defender no fim desse capítulo, entretanto, que apesar de ser bastante taxativo com o cético, chamando a sua dúvida de “irreal” e “sem sentido”, Strawson oferece um argumento cujo objetivo não é o de impedir que o cético sequer apresente o seu caso e nem o de silenciar o cético de uma vez por todas.

3.2 Tentando *silenciar* o cético

Em *The Claim of Reason* (1979), Stanley Cavell chama atenção para um aspecto relevante da caracterização que Strawson faz da posição cética. Cavell apresenta esse *insight* considerando a seguinte passagem de *Individuals*: “Ele [o cético] pretende aceitar um esquema conceitual, mas ao mesmo tempo silenciosamente rejeitar uma das condições de seu emprego” (Strawson, 1971, p. 35). Cavell enfatiza os termos “pretender”, “ao mesmo tempo” e “silenciosamente”; e questiona: “Devemos dizer que esses termos são meramente literários, dramáticos e (assim) dispensáveis [...] (isto é, sem perda de conteúdo cognitivo)?” (Cavell, 1979, p. 47); caso os omitíssemos, teríamos: o cético aceita um esquema conceitual, mas rejeita uma das condições de seu emprego. Cavell tece o seguinte comentário sobre isso:

Mas se esta é a forma em que o caso é colocado, então não estaríamos curiosos para saber *por que* alguém faria tal coisa [rejeitaria uma condição de uso], mesmo sabendo como ele poderia fazer isso? E suponha que eu diga que o drama real da posição é melhor compreendido como o seguinte: O cético possui (*possesses*) um esquema conceitual (isto é, nosso esquema conceitual – que outro mais é vivido?), mas na determinação e na intensidade de sua meditação ele descobre que deve ceder (*relinquish*), com gemidos de terror delirante, a base de seu emprego (1979, p. 47).

Cavell parece sugerir que o ceticismo alvo dos argumentos (transcendentais) de Strawson é mais sorrateiro (e desonesto), assim como o representamos no início do capítulo: o cético estaria “consciente” de que existem condições para formular a sua dúvida, mas omite deliberadamente essa condição; e teria de ser uma tarefa “silenciosa” para que ninguém perceba o que ele está rejeitando. Por outro lado, podemos compreender o ceticismo alvo de Strawson como cometendo uma espécie de “auto-engano”, como se o cético escondesse de si mesmo alguma coisa; nesse caso, o argumento de Strawson visa “abrir os olhos” do cético para que reconheça seu esquema conceitual. Entretanto, como a figura cética seria alterada se, em vez de dizermos que ele “silenciosamente” rejeita o esquema conceitual, ele o rejeita com “gemidos de terror delirante”? Qual é o peso do argumento anticético aqui, ou seja, qual é o efeito dos ATs sobre o ceticismo?

Nas próximas seções veremos algumas concepções de *ATs* em que a principal finalidade de tal argumento é *silenciar* o cético. Pretendo mostrar que esse tipo de atitude anticética surge a partir de uma compreensão dos *ATs* baseadas em algum dos tipos distinguidos acima (por exemplo, a partir do tipo (1)) e, como leituras dos argumentos de Strawson em *Individuals*, essas compreensões não captam a sutileza da postura anticética do autor.

3.2.1 Barry Stroud e a objeção verificacionista

A objeção apresentada por Stroud em *Transcendental Arguments* (1968) é uma das mais discutidas e impactantes objeções ao uso dos *ATs*. O próprio Strawson, ao reagir a essa crítica em *C&N*, diz “aceitar de bom grado” a crítica de Stroud (2008, pp.33-34). Por isso, a primeira impressão é a de que Strawson teria reconhecido o defeito (verificacionista) de seus *ATs* e isso o teria levado a abandonar tais argumentos em troca de uma espécie de naturalismo. À primeira vista, portanto, Stroud estaria correto na objeção que faz, porque Strawson a aceita e, em função disso, muda (completamente) sua posição anticética.

No entanto, na presente seção, a partir das variedades de ceticismos caracterizadas nos dois primeiros capítulos e da terminologia apresentada na seção anterior, irei argumentar que a crítica de Stroud “erra o alvo”: primeiro, porque o ceticismo atacado não condiz com a variedade de ceticismo visado em *Individuals*, segundo, porque o *AT* de Strawson não é um argumento de tipo “dedutivo”, que pretenderia refutar diretamente o cético; também não é do tipo dirigido à verdade, como interpretado por Stroud, mas dirigido ao conceito, como Stern argumenta. Meu propósito ao defender esse tipo de *AT* não é ir contra o próprio Strawson quando “aceita” a objeção verificacionista de Stroud – de fato a objeção tem o seu ponto *na medida em que se lê o argumento da maneira que Stroud lê*. Meu propósito final será oferecer uma leitura que rejeita uma mudança significativa na posição anticética de Strawson, mostrando que a metafísica descritiva permanece no seio dessa posição, tanto presente no uso dos *ATs*, quanto em argumentos de tipo “naturalista social”.

Stroud considera que o principal objetivo dos *ATs* é “demonstrar a impossibilidade ou ilegitimidade do desafio cético” (1968, p. 242); isso seria feito, segundo ele, *provando* “que certos conceitos particulares são necessários para o pensamento ou para a experiência”, ou, *estabelecendo* a “indispensabilidade de certos conceitos” (1968, p. 243). Em outras palavras, *ATs* são usados para garantir o nosso direito de empregar certos conceitos mostrando que eles são necessários para dar sentido a nossas experiências. Como vimos, os conceitos em questão na investigação de Strawson são os conceitos de corpos materiais e de pessoas. Desse modo, Strawson teria argumentado que os conceitos, experiências ou capacidades que o cético coloca em dúvida são necessários e indispensáveis para o sentido da dúvida que o cético quer colocar, isto é, *ATs* visam mostrar ao cético que ele deve aceitar tais conceitos, experiência ou capacidades para sua dúvida ter sentido⁶⁵.

Na leitura de Stroud, o ceticismo sobre a reidentificação de particulares é aquele que “dúvida ou nega” a proposição “Objetos continuam a existir sem serem percebidos” – na sequência, seguindo a convenção proposta por Stroud chamaremos essa proposição de “(6)”. O argumento de Strawson deveria provar que (6) é uma condição necessária da proposição “Pensamos sobre o mundo como contendo particulares objetivos em um único sistema espaço temporal” (1), isto é: “Strawson teria que mostrar que (6), uma afirmação sobre como as coisas são, segue-se de (1), uma afirmação sobre como pensamos sobre o mundo, ou o que faz sentido para nós”. Mas, questiona Stroud: “Como tal inferência poderia ser justificada?” (1968, p. 246). Stroud é muito perspicaz em notar que *ATs* são geralmente oferecidos para preencher essa lacuna, entre o subjetivo e o objetivo – a qual pode ou não ser (enganosamente) pressuposta pelos desafios céticos. No caso em pauta, a função de um *AT* seria justificar a passagem de (1) a (6). A crítica de Stroud considera que o argumento de Strawson teria sido *incompleto* para justificar essa inferência.

Vejamos abaixo o *AT* de Strawson tal como lido por Stroud:

⁶⁵ Stroud coloca de maneira geral, porém precisa, a manobra anticética de Strawson: “[...] o cético é visto como sustentando tanto que (i) uma classe particular de proposições faz sentido e que (ii) não podemos saber se elas são ou não verdadeiras. Para Strawson, a falsidade de (ii) é uma condição necessária da verdade de (i), e a verdade de (i) é novamente exigida para a alegação do cético em si mesma fazer sentido” (1968, p. 248).

- (1) Pensamos sobre o mundo como contendo particulares objetivos em um único sistema espaço-temporal.
- (2) Se pensamos sobre o mundo como contendo particulares objetivos em um único sistema espaço-temporal, então somos capazes de identificar e reidentificar particulares.
- (3) Se podemos reidentificar particulares, então temos critérios satisfazíveis a partir dos quais podemos fazer reidentificações.
- (4) *Se sabemos que o melhor critério que temos para a reidentificação de particulares foi satisfeito, então sabemos que os objetos continuam a existir sem serem percebidos.*
- (5) *Às vezes sabemos que o melhor critério que temos para a reidentificação de particulares foi satisfeito.*
- (6) Objetos continuam a existir sem serem percebidos.

Nessa reconstrução do argumento anticético, a primeira premissa consiste em uma observação geral sobre como pensamos sobre o mundo, sobre o esquema conceitual que efetivamente utilizamos (Strawson, 1971, p. 15). O propósito do argumento de Strawson seria “descobrir algumas das condições necessárias de pensarmos dessa forma” (Stroud, 1968, p. 245). Uma dessas condições é a nossa capacidade para reidentificar particulares (2), que depende, como uma “verdade necessária”, da premissa (1). Mas, para que sejamos capazes de reidentificar particulares (2), dos quais não temos uma observação contínua, devemos possuir critérios que podem ser de fato satisfeitos (3). Daí se seguiria, segundo a leitura de Stroud, (6): isto é, o argumento de Strawson vai de (1) à (3) e salta para concluir (6). Entretanto, como afirma Stroud:

O máximo que foi explicitamente estabelecido é que se a afirmação do cético faz sentido, então devemos ter critérios capazes de serem satisfeitos, a partir dos quais podemos reidentificar um objeto presentemente observado como numericamente o mesmo que outro objeto observado antes, diante de uma descontinuidade em nossa percepção dele. E isso não implica que objetos continuam a existir sem serem percebidos, pois é possível que todas as afirmações de reidentificação sejam falsas ainda que elas afirmem a partir do melhor critério que temos para a reidentificação (1968, p. 246).

Para que o argumento de Strawson fosse sólido seria preciso explicitar uma premissa oculta (4) e outra premissa adicional, que Stroud considera ser um *princípio de verificação* (5). A demanda por um critério de reidentificação para concluir (6) exige que efetivamente saibamos que esse critério é satisfeito, ou seja, exige que a cadeia de condicionais seja interrompida por uma afirmação verificável. Parafraseando Stroud, o sentido que expressões utilizando o conceito de particulares objetivos supostamente têm, depende de que “às vezes saibamos que certas condições são preenchidas”, ou, para que a negação cética de (6) tenha sentido é preciso que haja uma maneira de tomar (6) como verdadeira ou falsa. Somente assim o cético estaria suscetível de ser “diretamente e conclusivamente refutado”; portanto, conclui Stroud, “sem esse princípio, o argumento de Strawson não tem força” (1968, pp. 247-248).

A objeção verificacionista de Stroud se aplica igualmente ao AT oferecido contra o cético sobre outras mentes (1968, p. 248). Podemos reconstruir esse argumento nas linhas sugeridas por Stroud da seguinte maneira:

- (1) Atribuímos predicados-P a nós mesmos (quando falo da *minha* experiência).
- (2) Para que sejamos capazes de atribuir predicados-P a nós mesmos, deveríamos antes ser capazes de atribuir predicados-P a outros.
- (3) Se somos capazes de atribuir predicados-P a outros, então temos critérios que podem ser satisfeitos.
- (4) *Se sabemos que o melhor critério para a atribuição de predicados-P foi satisfeito, então sabemos que existem outras mentes.*
- (5) *Às vezes sabemos que o melhor critério que temos para a atribuição de predicados-P foi satisfeito.*
- (6) Existem outras mentes além da minha própria.

Novamente, Strawson deve se valer de um princípio de verificação ((4) e (5)) que possibilite fazer a passagem de (3) a (6), de modo que (6) possa ser conclusivamente verificada. Se temos tal princípio, nossa conclusão é legitimamente anticética, isto é, podemos assim refutar diretamente o ceticismo, provando a proposição que o cético “duvida ou nega”. Do contrário, sem um princípio de verificação e sem uma explicação de um “critério de tipo logicamente adequado” para a atribuição de predicados-P, o argumento de Strawson não teria sucesso.

Peter Hacker formula com precisão a objeção de Stroud:

Stroud vê o cético como alegando a) que uma classe particular de proposições faz sentido, por exemplo, proposições sobre particulares objetivos (por exemplo, que existem outras mentes [...]) e b) que nunca podemos saber se qualquer uma dessas proposições é verdadeira. O defensor contemporâneo dos argumentos transcendentais deve, na concepção de Stroud (tomando os argumentos de Strawson em *Individuals* como seu paradigma), argumentar que a verdade de a) é uma condição necessária da significatividade da dúvida cética expressa em b), e que a falsidade de b) é uma condição necessária da verdade de a). Essa refutação do cético, entretanto, embora possa ser chamada de ‘transcendental’, é de fato uma versão de verificacionismo. O que quer dizer apenas que se proposições de um certo tipo são significativas, deve ser possível saber se elas são verdadeiras ou falsas (Hacker, 1972, p. 78).

A literatura sobre o assunto oferece alternativas para abordar criticamente a interpretação e a objeção de Stroud aos *ATs*. Peter Hacker, por exemplo, rejeita que um *AT* pressuponha, para o seu sucesso enquanto anticético, um princípio de verificação. Outros comentadores, como John Callanan, por exemplo, são mais radicais ao rejeitar que Strawson tenha alguma vez pretendido refutar diretamente o ceticismo; isso não significa, porém, que faltaria qualquer força anticética num *AT*, mas que o papel de um *AT* não é exatamente aquele concebido por Stroud⁶⁶. Na próxima seção, trataremos dessas críticas à leitura de Stroud, tendo em vista, também, a terminologia apresentada na seção anterior.

3.2.2 A defesa de Peter Hacker

Em “Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?” (1972), Hacker faz duas objeções gerais a Stroud: (i) o ataque verificacionista de Stroud falha em capturar adequadamente *a natureza do ceticismo* que é alvo dos *ATs*; (ii) o ataque de Stroud envolve uma “profunda incompreensão” da função dos *ATs* em relação ao ceticismo (1972, p. 78). Hacker se vale da perspectiva de Kant sobre o assunto, tal como ele a compreende⁶⁷, para mostrar que *ATs*, inclusive os argumentos de Strawson, não se

⁶⁶ Tal linha de defesa também é proposta por Graham Bird em “Kant’s and Strawson’s Descriptive Metaphysics” (2003).

⁶⁷ A seguinte passagem serve como indicativo da compreensão de Hacker do termo ‘transcendental’ em Kant: “Kant fez um trabalho duro para esclarecer o seu termo técnico ‘transcendental’. Resumidamente, o

comprometem com um princípio de verificação e que podem cumprir efetivamente o seu papel de *silenciar* o cético⁶⁸.

Se considerarmos a distinção de James Conant (2012) apresentada na Introdução do presente trabalho, entre variedades de ceticismo cartesiana e kantiana, podemos notar que Hacker é um pouco ambíguo ao caracterizar a natureza do ceticismo que é alvo próprio dos *ATs*. De um ponto de vista cartesiano, Hacker se aproxima de Stroud quando formula o ponto cético como o de “proibir certas conexões entre premissas e conclusões”, particularmente, de questionar “como é possível justificar uma inferência de afirmações sobre o pensamento para afirmações sobre particulares objetivos” (1972, p. 79). Para ambos autores, trata-se de uma questão de prova e justificação, no sentido em que o cético estaria preocupado com a veracidade de certa experiência, com a comprovação de um caso possível. Por outro lado, encontramos formulações que se aproximam mais de uma variedade kantiana de ceticismo: Hacker diz, por exemplo, que o termo “transcendental” designa “o conhecimento das condições necessárias da experiência conceitualizada” (1972, p. 82). Essa ambiguidade na leitura de Hacker dos *ATs* pode ser crucial na interpretação do argumento, pois, se tomado como uma resposta a variedade de ceticismo cartesiana, então parece que teremos um argumento “dirigido à verdade” e, se tomado como uma resposta a variedade de ceticismo kantiana, então parecerá um argumento “dirigido ao conceito”. No primeiro caso, tem-se um modo de refutar diretamente o cético, provando que a experiência que ele coloca em dúvida é de fato verdadeira; no segundo caso, tem-se um modo de refutar indiretamente o cético,

conhecimento transcendental é o conhecimento das condições necessárias da experiência conceitualizada. As necessidades descobertas são atribuídas às exigências da receptividade e da espontaneidade e limitadas às inteligências discursivas. O conhecimento transcendental é anterior à experiência no sentido em que ele é um conhecimento das condições em virtude das quais a experiência ela mesma é possível [...]. Em uma das muitas tentativas de definir o conhecimento transcendental, Kant sugere que ele é ‘todo o conhecimento que se ocupa não tanto com os objetos, mas com o modo de nosso conhecimento dos objetos, na medida em que esse modo de conhecimento deve ser possível *a priori*’ (1972, p. 82).

⁶⁸ Enfatizo novamente a concepção de que argumentos transcendentais tem o objetivo de “silenciar” o cético, dado que esses argumentos visam mostrar, de modo geral, que o ceticismo é “auto-contraditório”. Isso se aproxima do tipo de argumento elético mais do que se poderia antes imaginar: tal como o argumento de Aristóteles, parece que, em última instância, o cético deveria ser visto como um “vegetal”, isto é, alguém que não poderia sequer colocar a sua dúvida, alguém que não tem autoridade para usar a sua voz, ou que é incapaz de participar de um discurso racional. Glock também considera o “silenciamento” o efeito anticético dos argumentos transcendentais (2003, p. 40). Mas, questionaremos, Strawson quereria mesmo *calar* o ceticismo? Essa parece ser uma atitude anticética bastante radical, talvez mais ainda do que refutar o cético mostrando que ele está errado, pois, nesse último caso, ainda somos capazes de ouvi-lo.

mostrando que certos conceitos são necessários para o sentido da dúvida que quer colocar.

Hacker concebe a estratégia do cético como tendo origem na proposição “conhecemos o conteúdo subjetivo da nossa experiência”, ou seja, que pensamos, sentimos, etc., para, em seguida, “negar nosso direito de emitir conhecimento dos objetos que experienciamos” (1972, pp. 79-80). É crucial para o funcionamento de um *AT* que o cético admita a premissa relativa às suas próprias experiências, já que o que se mostra em tal tipo de argumento é que o cético aceita e, *simultaneamente*, rejeita essa premissa. Todavia, não é ainda muito claro o nexos inferencial que permite a um *AT* “implodir” a dúvida cética, isto é, que permite a passagem de afirmações sobre experiência subjetiva às afirmações sobre particulares objetivos, buscando revelar um conflito na formulação da dúvida cética.

A fim de elucidar esse nexos inferencial, Hacker rejeita que a ligação estabelecida seja empírica, baseada em uma convenção, ou pragmática. O autor se vale da “doutrina do critério” que ele atribui a Wittgenstein, apontando uma aproximação com Kant (1972, pp. 83-84). Tomando a noção wittgensteiniana de critério como, de modo geral, “algo que conta necessariamente como boa evidência para algo outro”⁶⁹, Hacker oferece o seguinte argumento para explicitar esse nexos inferencial:

Embora nosso único acesso ao mundo objetivo seja *através* de nossa experiência dele, nossas experiências fornecem razões suficientes para o conhecimento de itens que são diferentes das experiências elas mesmas, a saber, dos objetos independentemente existentes dos objetos que experimentamos. Nossos juízos sobre objetos assim experienciados são (normalmente) não-inferenciais. Nossas justificações de tais juízos são inferenciais, mas criteriosais e não-indutivas. Nosso último critério para julgarmos particulares objetivos são nossos juízos subjetivos de nossa experiência perceptual. Esses nós conhecemos diretamente e não-evidencialmente. Mas isso é possível apenas se esses juízos são necessariamente boas evidências para juízos sobre objetos. Isso deixa um lugar reservado para ilusões ocasionais, mesmo que bloqueando tanto o cético quanto o fenomenólogo. Consequentemente, o preço do idealismo dogmático e do ceticismo é o silêncio (1972, p. 84).

Considerando os quatro tipos gerais de *ATs* apresentados por Stern, pode-se observar, no trecho acima, que Hacker oscila entre argumentos de tipo (3) dirigido à

⁶⁹ A noção de “critério” empregada por Hacker não está isenta de dificuldades de ordem interpretativa, mas não é meu propósito aqui defender ou criticar essa noção.

experiência e (4) dirigido ao conceito: fica claro que o que ele quer, no texto, é o (4), mas a maior parte de suas formulações se dá em termos de (3). Desse modo, a lacuna que o cético quer questionar não é justificada por meio de uma defesa da inferência indutiva, mas por critérios experienciais que são conhecidos diretamente porque estão envolvidos em nossa experiência perceptual subjetiva. Isso não significa que é impossível dar sentido a uma dúvida cética pontual, que está autorizada a surgir a partir de alguma “ilusão ocasional”, mas mostra que, na medida em que juízos sobre objetos independentes de nós (por exemplo, que existem outras mentes além da nossa própria) são normalmente não-inferenciais, e que a justificação desses juízos não depende de raciocínios indutivos, podemos rejeitar o ceticismo com base numa noção de critério, ou de “condição necessária”, como a do argumento de tipo (3). A consequência de não se atentar para o papel da experiência no juízo acerca de particulares objetivos é rejeitar fatos experienciados, unicamente a partir dos quais é possível levantar com sentido a dúvida cética. Diante dessa “inevitabilidade” da experiência do mundo externo, o cético se veria então obrigado ao silêncio⁷⁰.

Mas como esse argumento evitaria o verificacionismo apontado por Stroud? A objeção de Stroud é que um *AT* deve oferecer um princípio de verificação que possa tornar a proposição colocada em dúvida pelo cético suscetível de ser tomada como verdadeira ou falsa. Um verificacionista poderia concordar com o cético, no sentido em que, ao contrário do defensor de *ATs*, tomariam a proposição em disputa como falsa a partir de um critério de significação. O ponto de Hacker é, contra Stroud, que o verificacionismo é ainda incapaz de conferir força anticética aos *ATs*. Pois, não consegue proibir o cético de negar a significatividade de proposições sobre particulares objetivos. O que *ATs* podem impedir o cético de fazer, segundo Hacker, é:

afirmar que ele [o cético] conhece a natureza de sua experiência interna e *simultaneamente* negar que o conhecimento de sua experiência interna não seja uma evidência suficientemente boa para capacitá-lo a saber como as coisas realmente são (1972, p. 84).

⁷⁰ Glock coloca de maneira precisa o efeito de *silenciar* o cético que os argumentos transcendentais possuem: “Mesmo que argumentos transcendentais não possam estabelecer conclusões ontológicas sobre a realidade, eles são capazes de silenciar o cético. Se um *AT* pode mostrar que o cético emprega conceitos que são incompatíveis com suas próprias dúvidas, então ele previne o cético de fazer uma contribuição coerente ao debate. Isso não é o mesmo que refutar o cético por provar que temos conhecimento, e nem é melhor do que isso. Silenciar a dúvida cética por meio de argumentos é resolver o problema filosófico que ela coloca” (2003, p. 40).

Na concepção de Hacker, a dúvida cética continua tendo legitimidade mesmo diante de um princípio verificacionista, ou seja, não é um critério de verificação que falta aos *ATs* para que tenham força anticética. Para um bom funcionamento dos *ATs*, o cético deve aceitar a premissa de que tem conhecimento de suas experiências internas. Isso merece ser ressaltado porque é ao menos uma classe de proposições que o cético aceita. Desse modo, Hacker quer evitar que *ATs* estejam comprometidos com um princípio verificacionista em seu ataque anticético; por isso, ele considera ainda disponível ao cético rejeitar proposições como, por exemplo, “objetos continuam a existir sem serem percebidos”, ou, “existem outras mentes além da minha própria”. Hacker sustenta a ideia de que o apelo a critérios, como “condições necessárias”, ou “evidências suficientemente boas”, pode se feito independentemente de considerações a respeito de uma ou outra classe de proposições, uma vez que o que é colocado em questão pelo cético é justamente que se possa oferecer um tal princípio verificacionista *para certa classe de proposições em particular*.

Hacker conclui apontando para um problema residual de seu exame que é diferente do problema resultante do exame de Stroud. Enquanto para Stroud o que nos resta saber é se alguma versão de verificacionismo é verdadeira, no sentido em que é capaz de derrotar o cético, para Hacker nos resta saber se alguma versão de *AT* “estabelece verdadeiramente a conexão necessária entre o interno e o externo”; ele ainda complementa: “até que essa exigência [de estabelecer a conexão necessária] seja cumprida, o ceticismo não será refutado” (1972, p. 85). Se Hacker estiver certo em sua crítica a não necessidade de um princípio verificacionista para o sucesso anticético de um *AT*, então a dificuldade se volta novamente para a busca de uma versão adequada de *AT*⁷¹. Na próxima seção, trataremos de uma versão alternativa, proposta por John Callanan (2011). Antes, porém, cabe fazer algumas considerações críticas ao argumento de Hacker.

Podemos conceder que a crítica de Hacker se aplique à objeção verificacionista de Stroud. Mas isso na medida em que se concede também que a objeção de Stroud se

⁷¹ A despeito dessa crítica de Hacker à objeção verificacionista de Stroud, não é minha intenção avaliar se ela é realmente bem sucedida ou não. Minha estratégia será rejeitar o tipo de *AT* que Hacker tem em vista: um cujo objetivo seria refutar diretamente o ceticismo, nos moldes de um argumento dedutivo, não tão forte como o argumento dirigido à verdade, mas forte o bastante como argumento dirigido à experiência.

aplica ao AT de Strawson. Entretanto, tanto Stroud quanto Hacker tratam o argumento de Strawson como um argumento que visa refutar direta e conclusivamente o ceticismo. No caso de Stroud, o tipo de AT que ele tem em vista é um dirigido à verdade, e no caso de Hacker é do tipo dirigido à experiência. Interpretar o argumento de Strawson desse modo parece permitir a discussão a respeito de se o argumento pressupõe ou não um princípio de verificação. Por outro lado, podemos ter uma interpretação diferente do AT de Strawson: um argumento que oferece uma refutação indireta, não provando que a proposição que o cético põe em dúvida é verdadeira (por isso não necessitando de um critério de verificação), mas mostrando que a própria dúvida é incoerente; além disso, o argumento utilizado por Strawson pode ser interpretado como de tipo dirigido ao conceito, o qual parece não exigir um critério de verificação para o seu bom funcionamento. E essa suposta vantagem de um argumento de tipo dirigido ao conceito precisa ainda ser mostrada, o que faremos após analisar uma leitura diferente das acima consideradas que vai na direção do que pretendo defender.

3.2.3 Uma alternativa com John Callanan?

A leitura alternativa que tenho em vista é a de John Callanan no artigo “Making Sense of Doubt: Strawson’s Anti-Scepticism” (2011). Nesse texto, Callanan defende que a estratégia de Strawson, tanto em *Individuals* quanto em *C&N*, consiste em mostrar que “as dúvidas céticas são incapazes de serem sustentadas e assim são *performativamente* autocontraditórias” (2011, p. 263). Callanan enfatiza nessa estratégia anticética o papel das *crenças e atitudes práticas* (2011, p. 271). Sua crítica à objeção de Stroud se baseia na distinção que temos mencionado, entre uma refutação *direta* e *indireta*⁷². Callanan utiliza essa distinção como uma maneira de evitar que o argumento de Strawson deva se comprometer com algum princípio verificacionista. Uma estratégia *indireta* mostraria que existe algo nas alegações céticas que não pode ser sustentado ou formulado com sentido, isto é, seria um modo de indicar que o cético se “autorefuta”.

⁷² O autor usa essa distinção a partir da “Introduction” de *The Sceptics* (2003, pp. xix-xiii). Ele sugere que Strawson também a usa em *C&N* (2008, pp. 09-10).

Essa perspectiva permite uma reconstrução diferente do AT. Vejamos como Callanan o reconstrói:

- (1)“Temos a ideia de um único sistema espaço-temporal de coisas materiais”
(Strawson, 1971, p. 35).
- (2)Não temos como assumir que duas observações em t^1 e t^2 representam duas observações do mesmo particular.
- (3)Se não temos como assumir que duas observações em t^1 e t^2 representam duas observações do mesmo particular, então nunca podemos sustentar a noção de corpos materiais como contínuos em um único sistema espaço-temporal.
- (4)Mas *temos* a noção de tais coisas contínuas. (1)
- (5)Às vezes podemos alegar que duas observações em t^1 e t^2 representam duas observações do mesmo particular.
- (6)A reidentificação de particulares é bem sucedida em ao menos alguns casos de observação descontínua. (2011, p. 268)

Pode-se observar que a reconstrução de Callanan tem uma conclusão diferente da de Stroud quanto à abrangência: enquanto para Stroud o argumento de Strawson visa provar que “objetos continuam a existir sem serem percebidos”, para Callanan o argumento pretende estabelecer que “a reidentificação de particulares é bem sucedida em ao menos alguns casos de observação descontínua”. A conclusão extraída por Callanan diz respeito à nossa capacidade para falar de objetos particulares (e não propriamente do conhecimento da existência de objetos no mundo exterior). Callanan pretende, desse modo, reduzir o escopo da dúvida – assim como Hacker faz para salvar o argumento da objeção verificacionista –, o que permite estabelecer uma conclusão mais fraca: não é *sempre* que a reidentificação deve ser bem sucedida, mas em *ao menos alguns casos*.

O argumento pode ser visto como realizando a seguinte operação. A premissa (2) é uma tentativa de incorporar a dúvida cética no próprio argumento – isso é relevante na medida em que a estratégia é justamente mostrar a incoerência dessa dúvida. O cético nega em (2) que haja garantias suficientes para a reidentificação. Mas sua dúvida se desenvolve e é generalizada em (3), afirmando que para *todos* os casos de

reidentificação, *nunca* podemos saber se a reidentificação é de fato bem sucedida. Essa generalização tem a consequência de implodir a dúvida cética, porque a partir dela se torna difícil ver como podemos conceber um mundo no qual *todas* as nossas reidentificações seriam *sempre* enganosas, que os particulares pudessem sempre se reduplicar em outra região do universo. Não haveria em tal mundo nem (i) a simples ideia de *um* particular e nem (ii) a noção de uma *segunda* observação depois de uma interrupção perceptiva em relação à primeira. Assim, uma vez que o cético tenha aceito a premissa inicial (1), a saber, que temos de fato a ideia de um particular em um, e somente um, sistema espaço-temporal, ele não pode generalizar (3).

O ponto de Callanan nessa reconstrução é que:

[d]e modo geral, a estratégia empregada [pelo AT de Strawson] envolve um apelo no sentido em que, dada certas crenças e atitudes práticas que existem anteriormente (*pre-date*) às dúvidas céticas, nossa ineliminável confiança sobre estas crenças e atitudes práticas são os fatores dialéticos cruciais para determinar a adoção de nossos comprometimentos teóricos” (2011, p. 270).

A estratégia de oferecer uma resposta indireta ao cético, tal como apresentada por Callanan, pretende salientar que o cético, ao levantar a sua dúvida, “levanta junto a possibilidade de um cenário onde a dúvida ela mesma jamais poderia surgir” (p. 268). A palavra “jamais” é usada no sentido em que a hipótese cética mostra-se contrária as nossas *crenças inevitáveis e propósitos práticos*, conforme enfatiza Callanan:

O argumento transcendental de Strawson parece contestar o cético através da elucidação de crenças e atitudes práticas que são pré-dadas às dúvidas céticas, se o surgimento dessas dúvidas deve ser possível. A dúvida cética relativa à possibilidade da reidentificação de particulares objetivos é minada por causa de compromissos pré-existentes que temos em virtude da posse de noções e práticas efetivas de reidentificação de particulares em um único *framework* espaço-temporal. Nesse caso, o fato de que nos envolvemos na prática de reidentificar particulares constitui o inevitável ponto de partida para a consideração do ceticismo que ultimamente prova ser crucial em minar a ameaça cética (2011, p. 270).

Nessa passagem, Callanan parece defender uma versão de AT que não se encaixa em nenhum dos quatro tipos gerais que distinguimos acima. A ideia do autor é a de que a dúvida cética é minada por um apelo a atitudes, digamos, “pré-teóricas”, ou naturais. Desse modo, a dúvida cética padeceria de incoerência num sentido prático, isto é, o

cético é impedido de colocar a sua dúvida porque ela contraria crenças que não podemos evitar ter, atitudes que não podemos evitar tomar. Por isso é dito por Callanan que o ceticismo é performativamente autocontraditório: a própria atitude cética deve necessariamente contar com um pano de fundo de práticas efetivas que tornam possível ou não tal atitude. Assim, podemos caracterizar esse argumento como de tipo (5), chamando-o de “dirigido à natureza”, segundo o qual, por exemplo: para que indivíduos possam formular as suas dúvidas, eles devem ter crenças e atitudes pré-teóricas.

Um argumento desse tipo parece fortemente parasitário do que é dito em *C&N* (2008). Callanan quer defender que não houve uma mudança significativa na posição anticética de Strawson entre *Individuals* e essa última obra. Ele ainda enfatiza um ponto que já antecipamos e que constitui uma chave importante na interpretação da posição anticética de Strawson: a ideia de que o ceticismo deve ser visto, em última instância, como propondo uma metafísica revisionista. Essa ideia é entendida por Callanan do seguinte modo: se as dúvidas céticas não surgem de dentro de um *framework* espaço-temporal que pressupomos, elas precisam ser avaliadas do mesmo modo que avaliamos as propostas de uma metafísica revisionista, isto é, “através de uma consideração de suas utilidades explicativas e pragmáticas” (2011, pp. 270-271). E é por essa razão que Strawson, enfim, rejeita o ceticismo, a saber, porque enquanto metafísica revisionista suas tentativas de oferecer explicações úteis são fracassadas dado que eles não atentam para nossas crenças inevitáveis e propósitos práticos, assim como o faz um metafísico descritivo.

Callanan oferece uma posição alternativa em relação às leituras de Stroud e Hacker. Pois ele interpreta de fato o argumento como uma refutação indireta, tal como Strawson o utiliza. Mas essa postura parece ter a consequência de fazer com que a dúvida seja algo como “impraticável” ou “invivível”, isto é, torna o ceticismo uma posição estéril do ponto de vista prático. Por isso, não é muito claro que esse seja um efeito anticético menos radical dos *ATs* de Strawson do que o efeito de silenciar o cético. Assim, se considerarmos esses argumentos de uma perspectiva naturalista, parece que temos um anticeticismo ainda mais forte do que aquele que pretendia refutar o cético diretamente.

A leitura de Callanan dos *ATs* nos convida a fazer os seguintes questionamentos. Em primeiro lugar, se a dúvida do cético é posta num plano teórico porque ele deveria ficar satisfeito com uma resposta num plano prático? Ele poderia tranquilamente dizer que sabe muito bem que tem certas crenças e atitudes, mas esse fato não o impede de colocar, num plano de hipótese e possibilidade teórica, as suas dúvidas. Pode-se questionar também se esse tipo dirigido à natureza é realmente encontrado em *Individuals*, pois Callanan parece forçar uma compatibilidade de posições que, à primeira vista, são distintas. Além disso, seria a relação com a metafísica revisionista aquela mesma sugerida por Callanan? A identificação do cético com o revisionista deve ser compreendida no sentido que mostra ao cético ser pragmaticamente auto-contraditório, ou devemos compreender essa relação como nada mais do que uma consequência de um argumento anterior? Por fim, como podemos compreender um *AT* dirigido à natureza? Essas questões são complexas e talvez não tenham o tratamento adequado no presente trabalho; espera-se, porém, que as próximas seções ao menos indiquem respostas para elas.

3.3 Tentando ouvir o cético

No restante deste capítulo argumentarei que a postura anticética de Strawson não consiste em tentar *silenciar* o cético, mas *tentar* ouvi-lo. A ênfase dada é no “tentar” e não no “ouvir”, ou seja, é mais um esforço de ouvir, não o próprio ato que caracteriza a postura de Strawson. Com o propósito de dar mais substância a essa leitura da posição anticética de Strawson apresentarei, a seguir, as minhas próprias reconstruções dos argumentos anticéticos, confrontando-as com as leituras anteriormente analisadas.

No caso do ceticismo sobre a reidentificação de particulares, o argumento reconstruído por Callanan possui vantagens em relação ao argumento reconstruído por Stroud, como pudemos observar anteriormente. O argumento de Strawson opera através de uma refutação indireta, embora, ao contrário do que defende Callanan, não tenha necessidade de blindar a premissa inicial que o cético supostamente não colocaria em dúvida. Isso porque Strawson está apelando ao que ele considera nossa maneira comum ou ordinária de pensar sobre o mundo. Expressei esse ponto frisando que corpos

materiais e pessoas são particulares básicos *do ponto de vista de nossa capacidade para identificar e reidentificar particulares*. Considerando a metafísica descritiva, pode-se afirmar que esse apelo teria o (modesto) propósito de iluminar uma região central em nosso esquema conceitual.

Explicito, e em seguida comento, a minha reconstrução do argumento Strawson contra o ceticismo sobre a reidentificação de particulares:

- (1) É possível que uma coisa particular observada no lugar x em um instante t^1 não seja a *mesma* coisa particular observada no lugar y em um instante t^2 .
- (2) Se é possível que uma coisa particular observada no lugar x em um instante t^1 não seja a *mesma* coisa particular observada no lugar y em um instante t^2 , então podemos não reidentificar particulares com sucesso em todos os casos de reidentificação.
- (3) Se não podemos reidentificar particulares com sucesso em todos os casos de reidentificação, então devemos ter um novo e diferente sistema espaço-temporal para cada caso de observação.
- (4) Se temos um novo e diferente sistema espaço-temporal para cada caso de observação, então *não dizemos realmente* o que *queremos dizer* quando falamos sobre coisas *particulares*.
- (5) Isso é “sem sentido” e “irreal”.
- (6) Ora, o fato que identificamos e reidentificamos particulares mostra que *temos* a ideia de um sistema espaço-temporal único de coisas particulares.
- (7) Por termos a ideia de um sistema espaço-temporal único de coisas particulares, sabemos que a reidentificação de particulares é bem sucedida em ao menos alguns casos de observação descontínua.

Tal argumento toma como ponto de partida algo sobre o qual o cético não poderia duvidar, mas sim a própria dúvida cética. Conforme caracterizamos no primeiro capítulo (Seção 1.3), o cenário sugerido pelo cético é uma possibilidade presente e, em certa medida, bastante real. O passo comprometedor do cético, na análise de Strawson, consiste no que está exposto em (2), ou seja, na *generalização* da dúvida. É plausível

pensar no que um tal sujeito (puramente cético) faria, quer dizer, levaria sua dúvida às últimas consequências, usando palavras como “nunca”, “sempre”, “todos”, etc. . Se esse fosse o caso então (3) seguiria-se como uma consequência de (2), apontando para uma multiplicidade absurda de sistemas que haveria para cada observação de particulares, o que não permitiria relacioná-los entre si dentro de um certo sistema. Uma premissa oculta que podemos chamar de (3') é a de que, uma vez que não há qualquer espécie de unidade entre os diferentes sistemas, não há garantias do que nós queremos falar quando falamos sobre itens individuais, não há sentido em falar de “identificar particulares em uma ocasião com relação à outra”. (4) se segue, desse modo, de (3) e (3'). E é em (4) que o ceticismo adquire o seu tom mais grave, no sentido em que se configura numa ameaça a nossa própria capacidade de dizer algo com sentido. Esse ponto se encaixa na variedade de ceticismo kantiana, conforme a terminologia de Conant (2012). Pois o ceticismo presente é aquele que questiona o próprio sentido da expressão “o mesmo”, ou, em outras palavras, questiona que a expressão “o mesmo” possa não ser sequer instanciável. Em (6) está presente uma forma de rejeitar as consequências nefastas do cenário cético que reflete o caráter transcendental do argumento. E, por fim, (7) pode ser visto como uma conclusão modesta de que dado o absurdo diagnosticado em (5) e a plausibilidade de (6), *reidentificamos* particulares, não obstante a descontinuidade na observação, em ao menos *alguns* casos.

No caso do ceticismo sobre outras mentes, a reconstrução que considero adequada é a de Stern (2000). É nela que aparece mais claramente o tipo de *AT* dirigido ao conceito mencionado antes. Vejamos:

- (1) Se o comportamento-P não é um critério para a atribuição de dor, o comportamento-P é uma marca da dor.
- (2) Se o comportamento-P é uma marca da dor, então o único modo de *S* saber como predicar dor a outros é primeiro observando uma correlação entre dor e comportamento em seu próprio caso.
- (3) Mas, antes de *S* ter estabelecido essa correlação, *S* não saberia quais condições eram apropriadas para predicar dor a outros, e assim ele apenas sabia como predicar dores a ele mesmo.
- (4) “Uma condição necessária para atribuir predicados de uma certa classe a indivíduos, isto é, a si mesmo, é que... se deveria ter uma concepção de

quais seriam as ocasiões apropriadas para atribuí-los a outros” ([Strawson] 1971, 99n).

- (5) *S* sabe como atribuir predicados de dores a ele mesmo.
- (6) *S* deve saber como atribuir predicados de dores a outros antes de observar uma correlação entre o comportamento-P e a dor em seu próprio caso.
- (7) O comportamento-P não é uma marca da dor, mas um critério da dor⁷³.

Para colocar o matiz transcendental “dirigido ao conceito”, pode ser dito que o comportamento-P deveria ser a base a partir da qual falantes aprendem a aplicar a palavra “dor”, por exemplo. Se o comportamento-P não fosse um critério para a atribuição de dor, como dito na premissa (1), um falante *S* não teria adquirido a capacidade de aplicar a palavra “dor”. A condição para *S* adquirir a capacidade de aplicar dor a outros é que ele tenha feito uma correlação entre o comportamento de dor e a própria dor em seu próprio caso (2), ou seja, ele deveria saber como o seu sentimento de dor corresponde ao seu comportamento de dor. Mas *S* deveria saber também em qual contexto ele pode atribuir dor a outros (3) e (4). O ponto do argumento é que *S* deve ter a capacidade para aplicar a palavra “dor” a outros para que seja antes capaz de aplicá-la a si mesmo. Assim, o comportamento de dor não é uma mera marca da presença da dor, mas o próprio critério de dor. Como explica Stern:

Isto é, a base a partir da qual *S* aprende a aplicar a palavra ‘dor’ não pode ser puramente por referência a seu próprio caso, em relação à dor que *ele* sente, mas deve também estar em relação com o caso da terceira pessoa; pois, se ele não sabia como aplicar o termo dor nesse caso, ele não poderia ter adquirido a capacidade para atribuir predicados a ele mesmo, por ter *esta* capacidade, ele *já* deve *saber como* aplicá-la a outros diferentes dele mesmo, assim o ‘ponto lógico’⁷⁴ de Strawson não precisa ser violado (2000, p. 103).

Pode-se pensar que a distinção entre comportamento e sentimento para formular o problema cético das outras mentes indique uma oscilação entre variedades de

⁷³ Estou apenas reproduzindo o argumento de Stern, que se encontra nas páginas 235 e 236 de *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification* (2000).

⁷⁴ Esse chamado “ponto lógico” é expresso por Stern nos termos de Gareth Evans: “Qualquer pensamento que possamos interpretar como tendo o conteúdo *que a é F* envolve o exercício de uma habilidade – o conhecimento do que é para algo ser *F* – que pode ser exercitado em muitos distintos e indefinidos pensamentos, e seria exercitado em, por exemplo, o pensamento que *b é F*” (Evans, 1982, p. 103).

ceticismo: Strawson estaria comprometido nessa variante cética com um ceticismo cartesiano. (Strawson de fato discutiu, em outro momento, com a teoria cartesiana, como mostramos na Seção 2.2.) A problemática seria uma questão de saber o que está “atrás” do comportamento, ou o que o comportamento “esconde”; dado que o que é percebido são meras marcas, deve haver “algo outro”, de outra natureza, a ser descoberto. No entanto, por mais que os termos em que Strawson trata esse problema oscilem com respeito à distinção de Conant, é possível compreender a variedade de ceticismo kantiano também no caso do ceticismo sobre outras mentes. Isso é indicado pela chamada “sensação de estranheza” apresentada na Seção 2.1, e pelas “questões cruciais” do capítulo que essa sensação gera. O que esteve em jogo na análise foi, em primeiro lugar, questionar “por que atribuímos predicados-P a o que quer que seja?": isto é, o que torna a atribuição de predicados-P possível? E como somos capazes de fazer tal atribuição? Em segundo lugar, Strawson questiona “por que atribuímos predicados-P a mesma coisa para a qual atribuímos predicados-M?” Isto é: O que torna possível que um corpo possa expressar uma alma? E como, aquilo que é um mero corpo, pode ser também um sujeito de predicados-P?

Isso parece válido no que diz respeito ao tratamento de Strawson em *Individuals*, mas como seria a postura naturalista adotada em *C&N*? E como ela poderia ser harmonizada com um ceticismo kantiano?

3.3.1 A estratégia anticética naturalista

A obra *C&N* (2008) reúne ensaios apresentados em conferências na *Columbia University* em 1983. Não é, portanto, uma obra que oferece análises muito profundas e extensas sobre os temas que aborda, ao contrário de *Individuals*. A unidade da obra não foi previamente e explicitamente projetada por Strawson, mas foi posteriormente motivada pelo “crescente sentimento de que havia algo em comum em vários temas aparentemente díspares” (2008, p. 7). Isso não nos impede de tomar as reflexões presentes nessa obra como autênticas e relativamente bem estabelecidas no projeto filosófico do autor. De fato, as distinções e terminologias oferecidas por Strawson em *C&N* são iluminadoras em relação a vários aspectos do seu pensamento: alguns pontos estão claramente conectados à análise de *Individuals* e a outras obras e textos, outros

pontos se configuram como novas perspectivas adotadas pelo autor. O que irá nos interessar, sobretudo, é a suposta nova resposta de Strawson ao ceticismo, baseada num naturalismo de tipo peculiar que parece ir numa linha distinta àquela dos *ATs*. No que se segue, devemos explicitar esse tipo de naturalismo e investigar se ele é ou não compatível com os *ATs*.

Em *C&N*, Strawson traça uma distinção entre duas variedades de naturalismo: de um lado, um naturalismo *estrito*, *reducionista* ou *extremo*; de outro lado, um naturalismo *católico*, *liberal* ou *moderado* (2008, p. 11)⁷⁵. Cada uma dessas variedades possui suas próprias vulnerabilidades intelectuais: o defensor de um *naturalismo extremo* pode ser acusado de “cientificismo” por sustentar que é a Natureza, tal como tratada pela ciência, o critério último de justificação de nossas crenças teóricas, enquanto o defensor de um *naturalismo moderado* pode ser acusado de “alimentar ilusões” ou “propagar mitos” por negligenciar comprometimentos práticos cruciais para a formulação de teorias (2008, pp. 11-12). Essas variedades de naturalismo não vivem necessariamente em conflito, podendo, inclusive, ser reconciliadas (de acordo com Strawson, o naturalista moderado é quem parece mais apto a tomar essa iniciativa). Strawson, porém, não pretende promover essa trégua, pois ele se posiciona a favor de um naturalismo moderado e critica o naturalismo reducionista por representar, em alguma área particular de debate, a posição cética⁷⁶.

Ao contrário de *Individuals*, onde faltava uma elucidação sistemática do que exatamente Strawson estava considerando como ceticismo, em *C&N* o autor assim define essa posição:

Em sentido estrito, o ceticismo é mais uma forma de dúvida que de recusa. O cético não é, rigorosamente, alguém que nega a validade de certos tipos de crenças, mas que questiona, ainda que apenas inicialmente e por razões metodológicas, a adequação dos fundamentos de que nos valemos para sustentá-las. Ele pode expor suas dúvidas por meio de um desafio – às vezes um desafio a si mesmo – a fim de mostrar que elas são injustificadas e que as crenças postas em questão são justificadas. Pode concluir, como Descartes, que o desafio pode ser enfrentado com pleno êxito; ou, como Hume, que não o pode [...] (2008, pp. 12-13).

⁷⁵ Strawson alerta para que a denominação “católico” e “liberal” não seja tomada em sentido religioso ou político, mas em sentido mais amplo (2008, p. 11).

⁷⁶ Essa distinção entre naturalismos será mais bem esclarecida quando aplicada ao ceticismo moral na seção 3.5

Essa passagem é interessante não só por expor, de modo geral, o que Strawson concebe pelo termo “ceticismo”. Se lembrarmos da posição de Stroud, segundo a qual o cético deve “negar” a proposição “objetos continuam a existir mesmo sem serem percebidos”, vemos uma diferença significativa em relação à posição de Strawson nesta passagem, pois este parece estar mais atento a qual é especificamente a atitude cética genuína, a saber, duvidar, questionar, desafiar, etc. Ademais, tomar o ceticismo como negando a proposição de Stroud acima, por exemplo, parece de algum modo comprometer uma possível resposta anticética com um argumento que refute essa negação, que possa tomar a proposição como verdadeira ou falsa.

Também é interessante notar os dois tipos de conclusão anticética mencionadas no trecho citado. Podemos identificar a conclusão de Descartes como partindo de um argumento que pretende refutar *diretamente* o cético, e a conclusão de Hume como pretendendo refutar *indiretamente*. Enquanto Descartes enfrenta o desafio, Hume o recusa. Strawson está interessado em defender essa segunda estratégia anticética. De modo mais específico, ele concorda com Stroud que “deveríamos encontrar uma maneira de *desarmar* o cético”, isto é, “*neutralizar* a dúvida cética, tornando-a filosoficamente *impotente*” (2008, p. 16). Em seguida, veremos outros tipos de posturas anticéticas em que é possível encontrar uma tentativa de seguir a linha estratégica sugerida.

3.3.2 O anticeticismo de Moore e Carnap

A partir da reação crítica de Stroud, Strawson começa considerando poderosas estratégias anticéticas difundidas na primeira metade do século XX, tais como a de G. E. Moore em “Proof of an External World (1939) e a de R. Carnap em “Empiricism, Semantics and Ontology” (1952). Moore pretende oferecer uma prova que o mundo externo existe, levantando primeiro uma mão e depois a outra e dizendo: “Eis aqui uma mão e eis aqui outra mão”. Segundo o autor, é sabido que a premissa é verdadeira e que a conclusão se segue da premissa; portanto, a prova é rigorosa e conclusiva, de modo que enfrenta e refuta o desafio cético através de uma demonstração. No entanto, alguns filósofos recusaram a prova de Moore não por que o autor teria apresentado um

argumento falacioso, mas por que perceberam que essa não é a maneira adequada de tratar a dúvida cética, como indicado no final da seção anterior. Na reconstrução de Strawson, essa é a linha de objeção de Stroud:

De modo geral, o problema cético a respeito do mundo exterior parece consistir em que a experiência subjetiva poderia ser, do ponto de vista lógico, exatamente da maneira como ela é, sem que fosse o caso de as coisas físicas ou materiais realmente existirem. [...] Assim, se Moore, ao fazer as alegações que fez, estava simplesmente confiando em sua própria experiência como sendo exatamente da maneira como era, então ele não atingiu a questão cética em absoluto; e, se não a atingiu, visto que afirma ter conhecimento sem oferecer nenhum outro argumento, tudo o que fez foi simplesmente emitir uma negação dogmática das teses céticas (2008, pp. 15-16).

O ponto dessa objeção é notar que há um “fosso” entre o que Moore diz saber, em primeira pessoa, e o que o cético questiona, a saber, a existência do mundo externo. Moore pretendeu refutar o cético apelando para a sua própria experiência, mas o cético não duvida que a experiência subjetiva seja de um determinado modo ou de outro, pois a dúvida se dirige ao mundo externo, independentemente de como é a experiência subjetiva. Nesse sentido, a alegação de Moore “não atinge a questão cética em absoluto” – ela no máximo nega de forma dogmática as teses céticas, já que não oferece justificativas adicionais para a objetividade de sua própria experiência subjetiva de erguer as mãos. Assim, nas palavras de Strawson: “nenhum curso da experiência poderia estabelecer a proposição que o cético supõe ser expressa (...); e isso é, em princípio, inverificável na experiência” (2008, p. 17).

Outros autores tentam oferecer uma forma de *evitar* o desafio cético, ao invés de enfrentá-lo, como faz Moore. Carnap é um deles: defende que as palavras “Existem coisas físicas” (análoga à “Eis aqui duas mãos”), “não expressam proposição alguma”, ou seja, “são desprovidas de significado” (Strawson, 2008, p. 17). Nesse sentido, não é necessário oferecer um argumento teórico contra a dúvida cética: se há um problema aqui, é um problema *prático*, isto é, é uma questão de “adotar ou não uma determinada convenção” a fim de preservar uma certa estrutura conceitual que contém outras proposições empiricamente verificáveis (*Idem*). Dessa forma, as palavras “Existem coisas físicas” têm lugar não por serem filosoficamente significativas, mas na medida em que queremos preservar a estrutura conceitual que utilizamos.

Tal estratégia anticética teria a vantagem, em relação à Moore, de recusar o desafio cético ao invés de enfrentá-lo. Só que ela vai além disso: a estratégia de Carnap tem o objetivo de “suprimir” ou “extinguir” a dúvida cética. Isso, porém, é inaceitável na concepção de Stroud, uma vez que a questão cética “não *parece* não ter sentido” – na verdade, ela “*parece* ser inteligível” (2008, p. 18). Stroud acusa a estratégia de Carnap de apresentar um “dogmatismo verificacionista” que, embora não pretenda refutar diretamente o ceticismo como Moore e Descartes, extingue a dúvida cética sob a alegação de que ela não tem sentido dentro da estrutura conceitual que *escolhemos* preservar. Carnap negligencia o fato de que as dúvidas céticas são, pelo menos à primeira vista, inteligíveis: compreendemos, ou parecemos compreender, o que as palavras “Existem coisas físicas”, quando combinadas dessa forma, querem dizer. Assim, contra Carnap, Strawson argumenta que a dúvida cética não é inteiramente ininteligível (por outro lado, também não inteiramente inteligível), de modo que não deveríamos descartá-la de imediato por carecer de um princípio de verificação⁷⁷.

O resultado extraído por Strawson, a partir da discussão de Stroud, é que as estratégias anticéticas de Moore e de Carnap repousam numa atitude dogmática: o primeiro se apóia num dogmatismo da experiência subjetiva e o segundo num dogmatismo verificacionista. O que diferencia a estratégia de ambos é que Moore tenta *enfrentar* o desafio cético enquanto Carnap pretende *suprimir* esse desafio. A motivação que Strawson vê para descartar as respostas anticéticas dos dois autores não se deve às conclusões a que eles chegam, mas à maneira pela qual eles tratam o ceticismo: eles precisariam mostrar que “há algo radicalmente imperfeito, radicalmente mal concebido em relação ao desafio cético” (2008, p.19); isto é, as respostas de Moore e Carnap falham em capturar o que exatamente faz do desafio cético algo que realmente *parece inteligível*.

3.4 Naturalismo Social (Hume e Wittgenstein)

⁷⁷ Supondo que seja necessário que exista um princípio de verificação para uma proposição como “Existem coisas físicas”. Hacker pressionou esse ponto, como mostramos na seção 3.1.

Strawson oferece uma estratégia anticética alternativa que não se confunde com as duas consideradas acima e que aparentemente também difere de uma estratégia transcendental. Não é uma estratégia recente, visto que seu principal proponente é Hume; mas ela será aperfeiçoada com a posição de Wittgenstein em *On Certainty* (1969). Strawson irá denominar essa estratégia de “naturalismo social”, como uma combinação das posições de Hume e Wittgenstein. A atitude anticética resultante dessas posições é a de tratar o ceticismo como “supérfluo, irreal e enganoso”, pois mostraria que há algo de “inevitável” em relação às proposições que o cético pretende questionar. Na próxima seção, apontarei a conexão dessa posição com os *ATs*, indicando, *grosso modo*, que tanto o naturalismo social quanto os *ATs* visam estabelecer “certo tipo de interdependência entre capacidades conceituais” (Strawson, 2008, p. 34).

Na leitura de Strawson do *Tratado da Natureza Humana* (2009), o ponto anticético de Hume é que é *inútil* oferecer *argumentos* para lidar com a dúvida cética (tanto a favor quanto contra). Hume sustenta que é *inevitável* formarmos crenças acerca da existência de corpos (2008, p. 22). Isso significa que há algo em nosso processo de formação de crenças que não pode ser racionalmente (ou seja, através de argumentos) confirmado e nem refutado. E é a Natureza que confere essa inevitabilidade às crenças que o cético põe em dúvida, independentemente da nossa escolha⁷⁸, isto é, não há nada que sejamos capazes de fazer, num nível de raciocínio e especulação, para refutar a dúvida cética.

É importante observar que a resposta naturalista de Hume não nega um papel para a razão no processo de formação de crenças: a razão tem um papel *dentro* dessa estrutura geral de crenças, que é o de “refinar”, “elaborar” e “criticar” nossas regras de procedimento indutivo (2008, pp. 25-26). Como Strawson coloca:

De acordo com o Hume naturalista, as dúvidas céticas não podem ser enfrentadas com argumentos; elas devem simplesmente ser abandonadas [...] porque são superfluas – impotentes contra a força da natureza, contra a nossa disposição para crer que temos naturalmente implantada. Isso não significa que a Razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação às nossas crenças a respeito das questões de fato e existência. Ela tem um papel a desempenhar, embora seja um papel subordinado: o de tenente da Natureza, em vez de comandante da Natureza (2008, p. 25).

⁷⁸ Fica claro que a atitude naturalista se opõe ao anticeticismo de Carnap, por exemplo, para o qual a dúvida cética nos convida a aceitar ou não, como uma questão de escolha, uma determinada convenção.

Embora a razão tenha ainda um papel nesse tipo de naturalismo, trata-se de um papel secundário que não pode oferecer nenhuma garantia contra o ceticismo. É o papel da Natureza que possui força anticética, não por que enfrenta o desafio cético, mas por que recusa enfrentá-lo admitindo que temos certas crenças e atitudes necessariamente. Esse naturalismo teria como efeito a *neutralização* do ceticismo, uma vez que mostra que a dúvida cética é *impotente* diante da inevitabilidade da natureza. Nesse sentido, Strawson tem uma concepção radical do naturalismo humeano, uma concepção tal que se enquadra no que propusemos como um argumento transcendental “dirigido à natureza” a partir de Callanan. A ideia central é que em tal tipo de argumento apelamos para certas crenças e práticas que são anteriores a qualquer reflexão teórica que possa ser oferecida para responder à dúvida cética. Essas crenças e práticas são anteriores numa acepção forte, porque são naturais, e por isso são inevitáveis, de modo que estão fora de qualquer âmbito de justificação racional, devendo por isso serem aceitas necessariamente.

No contexto sob análise, Strawson parece superestimar o papel da Natureza contra o ceticismo. (Ele irá enfraquecer a radicalidade desse naturalismo valendo-se de alguns *insights* de Wittgenstein, como veremos adiante). Além disso, o naturalismo reconstruído acima parece diferir de modo significativo dos ATs de *Individuals*, o que parece configurar uma “virada naturalista” no pensamento de Strawson. Uma diferença que pode ser expressa em termos de um argumento “dirigido aos conceitos” e um argumento “dirigido à natureza”: enquanto no primeiro o apelo anticético consiste em reivindicar nossa capacidade de utilizar conceitos, no segundo argumento o apelo é para disposições naturais. Essa diferença costuma ser vista como representando certa *tensão* no pensamento de Strawson entre uma perspectiva anticética kantiana e outra humeana, como o próprio autor observa no trecho abaixo:

Onde Hume faz referência a uma inevitável *disposição natural* para crer, Kant apresenta um *argumento* [transcendental] a fim de mostrar que aquilo que no nível empírico é tomado corretamente como conhecimento empírico de um mundo exterior de objetos governados por leis é uma condição necessária da autoconsciência, do conhecimento de nosso próprio estado interior; e – diferença ainda mais notável – onde, no nível crítico, Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável, Kant nos apresenta sua própria variedade de idealismo (Strawson, 2008, pp. 24-25).

Putnam (1998) considera haver uma tensão entre o método kantiano de *Individuals* e o método humeano de *C&N*, defendendo que são metodologias incompatíveis para lidar com o ceticismo. Por um lado, uma estratégia anticética kantiana questiona a significatividade de se formular e sustentar certas dúvidas céticas *dentro* de nosso esquema conceitual; por outro lado, uma estratégia humeana questiona a relevância da significatividade dessas dúvidas dentro de nosso esquema de pensamento⁷⁹. O argumento de Putnam está condensado na seguinte passagem:

Expressei surpresa no fato de que Strawson não vê suas tendências humanas e suas tendências kantianas como de algum modo em conflito. Em *C&N*, ele as reconcilia da seguinte maneira: argumentos kantianos nos mostram como nossos conceitos se interconectam, mas não se pronunciam sobre como o desafio cético justifica nosso esquema conceitual como um todo; o argumento humeano de Strawson é que a questão de justificação *não pode* ser sequer colocada, por que razões não estão e nem podem estar em questão aqui, elas parecem convidar ao desafio cético. Mas, o argumento emprega o “não pode” (*cannot*) de modo errôneo. O argumento de Strawson coloca a questão da vacuidade dado a forma como nós estamos projetados (*hard-wired*), não a questão da inteligibilidade. De fato, o desafio cético para justificar “a uniformidade da natureza” e “a existência do mundo externo” pressupõe que [essas proposições] podem ser coerentemente questionadas. E isso é justamente o que os argumentos kantianos pretendem colocar em questão. Como nossos conceitos se interconectam tem alguma coisa a ver com a possibilidade de haver um desafio cético inteligível (Putnam, 1998, p. 284).

Putnam chama atenção para uma diferença de abordagem da dúvida cética que Strawson pode não ter percebido. A crítica é que a “virada naturalista” de Strawson implica uma mudança radical de postura anticética, pois a metodologia (kantiana) de *Individuals* não é compatível com a metodologia (humeana) de *C&N*. Putnam considera que Strawson tenta reconciliar essas duas metodologias em um argumento de duas etapas: primeiro, a partir de um movimento transcendental, mostrando como nossos conceitos estão interconectados e, depois, a partir de uma perspectiva naturalista, rejeitando que esses conceitos precisem ser justificados. No entanto, objeta Putnam, a principal diferença entre essas metodologias é que enquanto no argumento kantiano questiona-se a inteligibilidade da dúvida cética (a possibilidade mesma de ser colocada

⁷⁹ Essa diferença também é discutida por Callanan (2011, p. 274).

com coerência), no argumento humeano recusa-se qualquer tipo de consideração crítica da dúvida cética, no sentido em que *não se pode* oferecer razões contrárias ou a favor da dúvida cética.

Podemos reforçar ainda mais essa concepção lembrando que Strawson declarou ter aceitado as críticas de Stroud a respeito dos seus *ATs* (2008, p. 33). Stroud objetou que sem um princípio de verificação esses argumentos não teriam sucesso; em troca, Strawson propôs um naturalismo. E aqui temos novamente a questão da compatibilidade entre as posições de Strawson entre *ATs* e naturalismo. Devemos ver em seguida uma parte da tentativa de Strawson em reconciliar essas posições. O autor se vale da perspectiva de Wittgenstein para mostrar que o seu naturalismo moderado é de uma variedade diferente. Mas o que será crucial para a defesa dessa compatibilidade é a concepção da metafísica descritiva enquanto análise conectiva.

A perspectiva de Wittgenstein pode ser apresentada a partir da “Intellectual Autobiography” (2008a) de Strawson, onde ele declara:

[...N]o caso de Wittgenstein, um reconhecido gênio filosófico – talvez o único em nosso século – sou influenciado e compartilho profundamente a sua concepção de que nossa tarefa essencial, talvez a única, é oferecer uma ideia clara de nossos conceitos e de seus lugares em nossas vidas. Tal esclarecimento liberta de sedutoras ilusões, pelas quais o próprio Wittgenstein esteve fascinado em suas últimas obras mais do que alguém jamais esteve (2008a, pp. xxxvii-xxxviii).

Na Introdução, alguns aspectos do projeto filosófico de Strawson (sua metafísica descritiva) foram elaborados a partir de uma inspiração wittgensteiniana. Destaquei particularmente a ideia de que a principal tarefa da metafísica descritiva é oferecer um esclarecimento das interconexões entre o uso de certos conceitos básicos. O objetivo dessa tarefa não seria propriamente o de oferecer uma teoria filosófica (propor um novo e diferente esquema conceitual além daquele que nós efetivamente possuímos), mas o de iluminar nossas capacidades para aplicar conceitos fundamentais que não podem ser coerentemente questionados pelo cético.

Pude observar, porém, que Strawson não considera essa tarefa *tudo, ou o máximo*, que se tem a fazer em filosofia: existe uma demanda de generalidade

(metafísica) que a metodologia wittgensteiniana não pretende preencher⁸⁰. A sugestão é a que, a fim de compatibilizar a modesta metodologia de Wittgenstein com essa demanda por generalidade, Strawson teria buscado auxílio na “metafísica transcendental” de Kant. Tendo em vista a reconstrução dos ceticismos propostas nos dois primeiros capítulos dessa dissertação, pode-se afirmar que há um sentido no qual a metafísica descritiva é certamente “kantiana em seu tom”, para usar os termos de Stroud.

Em *C&N*, porém, o cenário é outro. Strawson parece ter abandonado a inspiração kantiana em troca de um naturalismo humeano. Conforme a crítica de Putnam (1998), o problema não é tanto uma questão de substituir uma metodologia (kantiana) por outra (humeana); o problema é que ambas são incompatíveis da perspectiva da obra filosófica de Strawson como um todo. Isto é, Strawson não teria percebido que sua mudança de posição anticética implica na rejeição total de sua antiga posição. *ATs* não poderiam conviver com um naturalismo pacificamente, pois essas duas estratégias anticéticas seriam irreconciliáveis, defendeu Putnam.

Callanan se apressou em reparar que Strawson teria perdido o ponto da objeção de Putnam (2011, p. 274), uma vez que a réplica de Strawson a Putnam versa sobre os aspectos wittgensteinianos de seu proposto naturalismo, não considerando a tensão metodológica detectada. A pressa de Callanan não lhe permitiu perceber que a réplica de Strawson é justamente uma tentativa de chamar a atenção para um aspecto (wittgensteiniano) que Putnam não notou devidamente; e é justamente pela desconsideração desse aspecto que pode-se gerar a tensão detectada, pois o naturalismo de Strawson não é puramente humeano. Mas, na concepção de Strawson, como devemos compreender o anticeticismo de Wittgenstein? Como essa posição se harmoniza com o anticeticismo de Hume? E de que modo, a partir de uma posição adaptada de Hume e Wittgenstein, Strawson pode compatibilizar sua posição naturalista com os *ATs*?

Strawson tem em vista as notas de Wittgenstein em *On Certainty* (1969), nas quais Wittgenstein faz uma distinção entre proposições suscetíveis de serem

⁸⁰ Relembro aqui uma passagem da Introdução: “as discriminações que podemos fazer e as conexões que pretendemos estabelecer, não são gerais o bastante e não alcançam o inteiro preenchimento das exigências metafísicas de compreensão” (Strawson, 1971, pp. 09-10).

questionadas pelo cético e aquelas que são “isentas de dúvida” (§341). Wittgenstein tenta expressar essa distinção de diversas formas, algumas delas bastante metafóricas. Ele diz que as proposições que não são suscetíveis de serem questionadas pelo cético são, por assim dizer, algo *animal* (§359); isso no sentido em que elas não são *justificadas ou injustificadas* – elas são *subjacentes* a todas as perguntas e a todo o pensamento (§415). Essas proposições pertencem aos *fundamentos* (§411) e ao *sistema de referência* (§83) de nossos jogos de linguagem. Elas constituem o *substrato* de todas as investigações e afirmações (§162). Elas não são tais que precisemos nos convencer do seu *status* lógico em nosso esquema conceitual, antes, “são o pano de fundo herdado que nos permite distinguir o verdadeiro do falso” (§94). Strawson observa que tais proposições “fundamentais” não são tomadas por Wittgenstein “como fundamentos no sentido empirista tradicional, isto é, como razões básicas que por sua vez repousam na experiência” (2008, p. 28). Wittgenstein tem uma noção mais flexível desses fundamentos que difere sensivelmente da concepção da Natureza humeana.

A metáfora do leito do rio (§96-§99) é crucial para entender o *status* lógico dessas proposições isentas de dúvida. A analogia indica que certas proposições são como as águas em movimento de um rio e outras são como o leito ou as margens do rio; enquanto as primeiras são suscetíveis de serem modificadas, revisadas e eventualmente abandonadas, as segundas proposições não são facilmente alteráveis, pois pode haver mudanças no leito ou nas margens, mesmo que imperceptíveis num primeiro momento. Como diz Wittgenstein: “A margem desse rio consiste, em parte, de rocha dura não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível e, em parte, de areia que é arrastada de um lado para o outro ou depositada em diferentes lugares” (§99). Essa flexibilidade nas proposições fundamentais (chamadas também de fulcrais ou dobradiças ou cripto-proposições) permite aproximar a posição de Wittgenstein da posição de Carnap, por exemplo, pois aparentemente ambos concordariam que existem duas classes de proposições: as que estão sujeitas a comprovação empírica e as que não estão. Contudo, observa Strawson: “Carnap fala de uma saída prática, de uma escolha – de uma decisão de adotar o uso de certa estrutura ou de persistir nela”. Nada disso existe em Wittgenstein. “Não é”, diz Strawson, “como se nós tivéssemos *escolhido* o jogo” (§317) (2008, p. 29). Não deliberamos acerca dessas proposições, pois elas se encontram antes como base ou fundamentos para outras proposições. Isso não significa

que elas são conhecidas imediatamente pela experiência, mas que possuem uma função estrutural em nosso esquema conceitual – questioná-las implica colocar em questão uma série de outras proposições intimamente relacionadas a elas.

Strawson traça o seguinte paralelo entre Hume e Wittgenstein. A posição de Hume é mais simples: certas proposições (relativas, por exemplo, à existência de corpos e à confiabilidade da indução) são *naturalmente inevitáveis*. Já a posição de Wittgenstein é mais complexa: existe uma *variedade* maior de proposições que são “inevitáveis”, mas essa inevitabilidade não é absoluta, ela é *dinâmica*; explica Strawson: “o que antes fazia parte da estrutura pode mudar sua condição, pode assumir o caráter de uma hipótese a ser questionada e talvez falsificada (...), enquanto outras partes da estrutura permanecem fixas e imutáveis” (2008, pp. 30-31). Mas, a principal diferença entre os dois autores é que Hume compreende a inevitabilidade dessas proposições como imposta pela Natureza e Wittgenstein a compreende como um aprendizado, uma prática social⁸¹. A complexidade da posição de Wittgenstein inclui, assim, um elemento *social* no naturalismo de Strawson, tal que torna possível compreender as proposições questionadas pelo cético não como isentas de dúvidas em absoluto, independentemente das práticas e do “pano de fundo herdado” – elas são *aprendidas* em conexão com outras proposições em nossos jogos de linguagem. Entretanto, Hume e Wittgenstein parecem estar juntos num ponto essencial contra as dúvidas céticas:

Ambos compartilham a opinião de que nossas “crenças” na existência dos corpos e, em termos gerais, na confiabilidade geral da indução⁸² não são crenças fundamentadas, mas, ao mesmo tempo, não estão expostas a dúvidas sérias. Elas se encontram, poderíamos dizer, fora de nossa competência racional e crítica, no sentido em que são elas que definem, ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita essa competência. Tentar enfrentar a dúvida cética profissional com argumentos que apóiem essas crenças, com justificações racionais, é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas realmente desempenham em nossos sistemas de crenças. A maneira correta de abordar a dúvida cética profissional não consiste em tentar refutá-la com argumento, mas em mostrar que é supérflua, irreal, enganosa; então, os argumentos refutadores se mostrarão igualmente vãos; as razões aduzidas nesses argumentos para justificar a indução ou a crença na existência dos corpos não são, nem chegam a ser,

⁸¹ Strawson comenta esse ponto: “Ou seja, não são juízos que efetivamente fazemos, ou, em geral, coisas que aprendemos explicitamente ou que nos são ensinadas no decorrer dessa prática, mas antes refletem o caráter geral da própria prática, formam um sistema dentro do qual os juízos que realmente fazemos estão unidos de uma maneira mais ou menos coerente” (2008, p. 31).

⁸² O problema da indução é outra variante de ceticismo que Strawson aborda em suas obras, particularmente, no capítulo 9 “Inductive Reasoning and Probability” de *Introduction to Logical Theory* (1952).

nossas razões para sustentar essas crenças; não existe algo como razões pelas quais sustentamos essas crenças. Simplesmente não podemos deixar de aceitá-las como definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar neste ou naquele assunto (Strawson, 2008, pp. 31-32).

Essa passagem expressa tanto como *não* deveríamos tratar a “dúvida cética profissional”, quanto qual seria a maneira correta de tratar a dúvida cética. Um modo de aplicar essa “lição de como *não* tratar a dúvida cética” às variedades de ceticismo distinguidas no presente trabalho pode ser o seguinte: a crença ou a proposição de que, por exemplo, um objeto particular que identifico agora é *o mesmo* objeto que eu identifiquei ontem, não é algo que precise ser justificado com argumentos; também a crença de que existem outras mentes (ou pessoas) além da minha própria (ou de mim mesmo) não requer justificação. O ponto que merece ser enfatizado é que as proposições que tais variedades de ceticismo colocam em questão estão “fora de nossa competência racional e crítica”. Nesse sentido, não há algo que se possa propriamente chamar de “*argumento anticético*”, pois oferecer razões para justificar as crenças questionadas pelo cético é “supérfluo”, uma tarefa inútil. Mas, então, como a dúvida cética teria de ser enfrentada, se é que tem de ser enfrentada, considerando ainda o que há em comum entre Hume e Wittgenstein? Teria de se mostrar que ela é “enganosa” sem aduzir a razões, isto é, sem apelar para nada em nossa capacidade racional.

Há ao menos duas indicações na passagem acima citada para elaborar o que o naturalismo social de Strawson considera “a maneira correta de abordar a dúvida cética”. Strawson diz primeiro que tais proposições “definem, ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita” nossa competência racional. Desse modo, essas proposições podem ser ditas mais fundamentais, no sentido de Wittgenstein em *On Certainty*, em relação à nossa capacidade de oferecer razões para sustentar ou recusar as dúvidas céticas. Essas proposições não são concebidas apenas negativamente (por estarem isentas de dúvidas, ou por não exigirem justificações racionais), mas também possuem um papel positivo de estabelecer, digamos, os “limites de nosso exercício racional”, ou de mostrar “como conceber as posições epistêmicas que estão ao nosso alcance” – esses

são os termos em que John McDowell (2005) compreende a “conclusão” de um *AT*⁸³. Outro trecho da passagem reforça esse papel positivo dessas proposições que constituem o substrato de nosso esquema conceitual: quando Strawson diz que as crenças questionadas pelos céticos são, na verdade, “definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar nesse ou naquele assunto”. Novamente, proposições como, por exemplo, “somos capazes de reidentificar particulares” e “existem outras mentes” não precisam ser comprovadas e nem estão expostas a dúvidas sérias, elas são, antes, *definidoras* (estabelecem limites, ou num sentido transcendental, são condições de qualquer experiência possível) em relação à aceitação ou não de outras crenças ou proposições.

3.5 Entre o Argumento Transcendental e o Naturalismo Social

Já deve estar visível como o naturalismo social se harmoniza com um *AT*. Ambos não são significativamente diferentes diante da concepção de metafísica descritiva. Strawson explicita isso enfatizando a ideia de que a função dos *ATs* é “apenas relacionar”. O seguinte trecho expressa essa ideia de maneira precisa:

Mas, sejam ou não estritamente válidos, esses argumentos [transcendentais], ou versões enfraquecidas deles, continuarão sendo de interesse para nosso filósofo naturalista. Pois, mesmo que não tenham êxito em estabelecer conexões tão firmes ou rígidas como inicialmente prometem, ao menos indicam ou exibem conexões conceituais, ainda que unicamente de um tipo vago; e, como já sugeri, estabelecer as conexões entre as principais características estruturais ou elementos de nosso esquema conceitual – exibi-lo não como um sistema rigidamente dedutivo, mas como um todo coerente cujas partes se apóiam mutuamente e dependem umas das outras, interligando-se de maneira inteligível –, fazer isso pode muito bem parecer a nosso naturalista a tarefa apropriada ou, pelo menos, a mais importante da filosofia analítica. Como, sem dúvida, a mim me parece que seja. (Daí a expressão “metafísica descritiva” [em oposição à confirmacionista ou revisionista] (Strawson, 2008, pp. 35-36)

⁸³ Em “A concepção disjuntivista da experiência como material para um argumento transcendental (2005). Não é o propósito aqui analisar com detalhes este artigo; mas cabe notar que o autor vê os argumentos transcendentais como uma forma de conceber “posições epistêmicas que estão ao nosso alcance” (p. 181); para ele, essa tarefa não obtém, por sua vez, uma determinada “posição epistêmica” – isso é mais como oferecer um “mapa de posições” que se apresentam disponíveis às nossas capacidades conceituais quando enfrentam desafios céticos. Isso não parece estar muito longe do que modestamente pretende uma metafísica descritiva.

Essa passagem é central para avaliarmos a mudança de posição anticética de Strawson. Percebemos uma tentativa do autor em enfraquecer a força das conexões que os *ATs* pretendem estabelecer; o mero fato desses argumentos “indicarem ou exibirem” conexões conceituais, mostrando a interdependência entre certos conceitos, já é o bastante para a empreitada do filósofo naturalista. Pois um tal filósofo, como um metafísico descritivo, está satisfeito com o esquema conceitual que nós efetivamente possuímos e lhe interessa apenas tornar inteligível as interconexões entre os conceitos que utilizamos. É a ideia de que a metafísica descritiva opera através de uma análise conectiva que permite a Strawson preservar, ao menos no essencial, sua posição anticética entre *Individuals* e *C&N*. Assim, vemos novamente Strawson apelando para a distinção entre metafísica descritiva e metafísica revisionista – nesse contexto, o revisionista como exige de um *AT* o estabelecimento de uma conexão “dedutiva”, “rígida e firme” capaz de justificar ao cético o esquema conceitual que possuímos.

Antes de decidirmos essa questão, vale caracterizar melhor o naturalismo social que o autor está defendendo. Farei isso através de um retorno a uma variedade de ceticismo mencionada na Seção 2.5: o ceticismo moral. Isso porque a atitude do naturalista social em relação a esse tipo de cético insere uma complicação maior com respeito às outras duas variedades tratadas. Vejamos como Strawson formula seu naturalismo social:

Primeiro invoquei a noção, e o nome [naturalismo], em relação com Hume e a maneira que este tem de abordar o ceticismo (incluindo o seu próprio). Sua posição [...] é a de que os argumentos, os raciocínios, seja a favor ou contra a posição cética, são, na prática, igualmente ineficazes e inúteis, uma vez que nossa disposição natural para acreditar nos pontos questionados pelos cétricos é absolutamente imperiosa e inescapável [...]. Onde a Natureza nos determina dessa forma, temos um comprometimento não-racional original que estabelece os limites dentro dos quais, ou o cenário sobre o qual, a razão pode efetivamente operar, e dentro dos quais pode surgir a pergunta pela racionalidade ou irracionalidade, justificação ou falta de justificação, deste ou daquele juízo ou crença particulares. Logo joguei mais ou menos o mesmo jogo, poder-se-ia dizer, com a vida moral. Somos seres naturalmente sociais, e aliado ao comprometimento natural com a existência social existe um comprometimento natural com toda a rede ou estrutura de atitudes, sentimentos e juízos humanos pessoais e morais dos quais falei (2008, pp. 51-51).

O elemento social do naturalismo de Strawson é primeiramente introduzido a partir do modo como ele compreende a ideia de Wittgenstein de que certas proposições são fundamentais em nossa linguagem no sentido em que “pertencem a um pano de fundo herdado de práticas comuns”. Essa ideia faz com que Strawson se volte novamente (tal como o fez em “Freedom and Resentment”) a expandir a preocupação com o ceticismo para a vida moral. Como apresentado no capítulo 2 (Seção 2.5), a posição cética moral pode ser representada como reconhecendo a permanente possibilidade de se considerar as pessoas, e o comportamento humano em geral, de uma perspectiva “imparcial”, “distanciada”, ou ainda, “naturalista” (termo usado agora para designar o naturalista reducionista). Tal perspectiva implicaria na suspensão total de nossos sentimentos e atitudes reativas, aquelas de “envolvimento” e “participação”, tais como gratidão, ressentimento, amor, etc. Nas palavras de Strawson:

Ver os seres humanos e as ações humanas sob essa luz é vê-los, simplesmente, como objetos e acontecimentos da natureza, objetos naturais e acontecimentos naturais a serem descritos, analisados e explicados causalmente em termos nos quais não cabe a avaliação moral; em termos, *grosso modo*, de um vocabulário teórico e observacional admitido nas ciências naturais e sociais, incluindo a psicologia. Foi precisamente a possibilidade de considerar o comportamento humano numa perspectiva naturalista, e a ideia de que esta era exclusivamente a verdadeira perspectiva, que foi mantida pelo cético moral para solapar nosso sentido de adequação ou justificação geral daquelas atitudes reativas morais e pessoais às quais nos vemos inclinados de uma maneira natural (2008, pp. 52-53).

É justamente nesse ponto que se expressa o perigo da posição naturalista em relação à vida social e moral: ela adota uma perspectiva unicamente “imparcial” em relação a pessoas. Contudo, esse ponto permite a Strawson esclarecer uma distinção feita antes entre duas variedades de Naturalismo: reducionista e não-reducionista. Strawson vê a posição cética como uma instância de um naturalismo reducionista, pois essas posições defendem que as atitudes “pessoais” não passam de ilusões, que as noções morais não são legítimas. Um naturalista não-reducionista, por outro lado, insiste que “não nos é dado – simplesmente não faz parte de nossa natureza – fazer uma renúncia total dessas atitudes reativas morais” (2008, p. 53). Um naturalista não-reducionista argumenta, contra o cético, que não está ao nosso alcance escolher rejeitar completamente nossa teia de atitudes e sentimentos morais, visto que não há *necessidade* de se fazer isso, como conclui Strawson:

O que o naturalista não-reducionista procura defender é que só pode haver uma *carência* onde há uma *necessidade*. As questões sobre a justificação surgem em abundância *dentro* da estrutura geral de atitudes em questão; mas a existência da própria estrutura geral não necessita nem permite a justificação externa de uma reação. (Para colocar a questão na terminologia de Wittgenstein: esse jogo de linguagem, embora sua forma possa mudar com o tempo ou estar sujeita a variações locais, é um jogo que não podemos deixar de jogar; não é um jogo que escolhemos.) (2008, pp. 53-54)

Essa passagem tem especial importância para a leitura da posição anticética de Strawson que este trabalho propõe. O argumento do naturalista não-reducionista parece possuir um modo de operar similar ao argumento que a metafísica descritiva utiliza contra a metafísica revisionista. De fato, Strawson irá sugerir, assim como o fez em *Individuals*, que o cético deve ser visto, em última instância, como propondo uma metafísica revisionista. Então parece haver uma conexão entre o ceticismo, o naturalismo reducionista e a metafísica revisionista; e, por outro lado, uma identificação entre *ATs*, naturalismo social e a metafísica descritiva. Na próxima seção busco explicitar essas conexões e defender que a relação entre esses dois “mapas de posições” não é uma relação de oposição e conflito, mas dialética e instrutiva.

Ora, mas o que o naturalista não-reducionista quer dizer com “só pode haver uma *carência* quando há uma *necessidade*”? E por que não precisamos dar uma justificação externa para a existência de nossa “estrutura geral de atitudes”? Essa estrutura geral é, então, fixa e permanente, incólume a qualquer tentativa de análise, revisão e modificação? A chave para responder essas questões encontra-se em certa compreensão da relação entre a metafísica descritiva e a metafísica revisionista (incluindo na última, o ceticismo); chamo atenção, novamente, para as primeiras palavras de *Individuals*:

A metafísica descritiva se contenta em descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo, a metafísica revisionista pretende produzir uma estrutura melhor. As produções da metafísica revisionista permanecem interessantes, e não apenas como episódios-chaves em nossa história de pensamento. Por causa de suas articulações e da intensidade de suas visões parciais, muito da metafísica revisionista é tanto intrinsecamente admirável quanto de contínua utilidade filosófica. Mas esse último mérito pode ser dado a ela somente porque há outro tipo de metafísica que não precisa de justificação além da investigação em geral. A metafísica revisionista está a serviço da metafísica descritiva (Strawson, 1971, p. 9).

Do ponto de vista da metafísica descritiva, não temos necessidade de justificar o esquema conceitual que efetivamente possuímos. (Em termos strawsonianos: um esquema conceitual constituído por um *framework* espaço-temporal por meio do qual identificamos e reidentificamos conceitos particulares como corpos materiais e pessoas.) Ressalto particularmente as ideias de que a metafísica revisionista é de “utilidade filosófica” e de que está “a serviço” da metafísica descritiva (1971, p. 9). Também destaco, se bem que pertença a outro contexto, a noção de que os cenários céticos – tais como aqueles construídos nos dois primeiros capítulos desta dissertação – são “modelos contra os quais testamos e fortalecemos nossa própria compreensão reflexiva de nossa própria estrutura conceitual” (1971, p. 86). Tais ideias podem indicar uma posição anticética menos radical, cujo propósito não seria refutar o ceticismo, nem silenciá-lo; mas reconhecer – apesar do próprio Strawson dizer que o ceticismo é “irreal” e “sem sentido” em *Individuals* e “supérfluo” e “enganoso” em *C&N* – uma *mínima inteligibilidade* na dúvida cética. A posição mais cuidadosa de Strawson e que atende a esse desiderato de mínima inteligibilidade é a de que “chega um ponto que não precisamos mais seguir [o ceticismo]” (1971, p. 36). Isso não nos impediria de reencontrar desafios céticos em uma ou outra investigação e nem mesmo de nos servirmos deles para explorar e esclarecer nosso próprio esquema conceitual.

Seja através de *ATs*, seja por meio de um naturalismo social, o propósito geral da metafísica descritiva, ao lidar com o ceticismo, é justamente mostrar que a “dúvida cética profissional” se apresenta como incoerente por negligenciar certas conexões de nosso esquema conceitual. O cético profissional estaria propondo um novo e diferente esquema conceitual, no entanto, o cenário que ele nos convida a aceitar se mostra, *sob análise*, “supérfluo”, já que não reconhece certas proposições (aquelas “fora de nossa competência racional”) e relações conceituais como necessárias para o próprio sentido da dúvida que ele pretende colocar. Tais proposições e relações são “relativamente fixas”, como as “rochas no leito do rio” de Wittgenstein. A princípio, podemos analisá-las, mas a sua revisão e modificação não é algo que está ao nosso alcance, o que não implica que seja totalmente impossível de serem alteradas, ainda que isso não dependa decisão nossa.

Entretanto, há algo de valioso em considerar o metafísico revisionista e o cético não apenas como interlocutores (num sentido amplo de “dialética”) para que o

metafísico descritivo seja capaz de esclarecer relações entre conceitos. Sugiro que o ceticismo é abordado por Strawson mais do que de uma maneira meramente utilitária. Quando Strawson elabora a possibilidade de um esquema conceitual no qual corpos materiais não seriam particulares básicos, ele questiona o seguinte: “Quando eu digo, ‘Poderia existir tal esquema?’ eu quero dizer ‘Podemos tornar inteligível a nós mesmos a ideia de um tal esquema?’” (1971, p. 60). Como apresentei na Seção 1.5, o autor despende um esforço para *tornar inteligível a nós mesmos* um cenário cético onde o único modo de identificar particulares fosse através da audição. Também como destacado na Seção 2.4, Strawson reconhece a necessidade de tornar o conceito de pessoa inteligível a nós mesmos (1971, p. 111); para torná-lo inteligível, ao tratar uma pessoa centralmente como um agente, Strawson recusa o ceticismo moral alegando que a noção (sistematicamente) “objetiva” de agentes é impossível. Desse modo, ver como ao menos parte da tarefa filosófica do metafísico descritivo tornar inteligível a nós mesmos cenários céticos, o que não teria como consequência fazer uma investigação para saber se certas dúvidas céticas extravagantes são realmente possíveis, mas como *nós mesmos* podemos obter uma concepção esclarecedora de nosso próprio esquema conceitual confrontando-o com esses cenários. É nesse sentido que o ceticismo, enquanto metafísica revisionista, nos seria instrutivo.

Fechamento

Nesse terceiro capítulo, pretendi defender que o *AT* de Strawson requer ser compreendido como um argumento que visa refutar indiretamente o ceticismo, mostrando relações conceituais de modo que o cético perceba que é incoerente questionar certas proposições, uma vez que tais proposições têm uma função peculiar em nosso esquema conceitual – uma função que pode ser expressa seja em termos transcendentais, seja em termos naturalistas sociais. A ideia anticética é a mesma: impedir que o cético formule com sentido suas dúvidas, isto é, “neutralizá-lo”, torná-lo “impotente”.

Como crítica aos autores considerados, argumentei que Stroud tem uma compreensão distorcida dos *ATs* de Strawson em *Individuals*, e isso é o que lhe permite

acusar esses argumentos de pressuporem um princípio de verificação. A tentativa de Hacker ao defender Strawson e os *ATs* dessa acusação não é, entretanto, bem sucedida. Pois, assim como Stroud, ele perde de vista a peculiaridade da estratégia anticética de Strawson, seja concebida como um *AT* “dirigido ao conceito”, seja através de um naturalismo social. Callanan, porém, oferece uma promissora alternativa, que pretende ir na linha de um argumento “dirigido à natureza”, apelando para compromissos práticos que antecedem num sentido forte qualquer formulação de teorias. Argumentei, no entanto, que é desencaminhador compreender Strawson como rejeitando a dúvida cética como “pragmaticamente autocontraditória”; ao invés disso, quando assimilamos o ceticismo à metafísica revisionista, podemos admitir ao menos que a dúvida cética seja formulada num plano de possibilidade teórica. Pretendi ainda apresentar a postura de Strawson não como buscando silenciar a dúvida cética, mas como se esforçando por ouvi-la, isto é, como tentando ver o que há de inteligível no ceticismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considero, por fim, três possíveis objeções à leitura que o presente trabalho defende acerca da posição anticética de Strawson. Em minhas réplicas a essas objeções, terei a oportunidade de voltar ao que foi sugerido na Introdução para reatar alguns pontos.

1) Após as considerações anteriores, alguém poderia ainda insistir que, no final das contas, Strawson não leva o ceticismo *tão* a sério e o rejeita de forma muito despreocupada. Prova disso seria o fato de não encontramos um tratamento sistemático do ceticismo em *Individuals* e pelos ríspidos e fortes termos que o autor utiliza para descartar a dúvida cética, ao dizer, por exemplo, que ela é “irreal”, “sem sentido” e “auto-contraditória”. Em resposta, podemos chamar atenção para a terminologia de Conant (2012) apresentada na Introdução deste trabalho. Podemos compreender Strawson como operando em nível do ceticismo kantiano, o que significa ver o ceticismo como uma ameaça a nossa própria capacidade de reidentificar particulares – de utilizarmos com sentido a expressão “o mesmo” – e como uma ameaça para a nossa capacidade de atribuir estados de consciência a outros. Mais exatamente: as dúvidas céticas presentes em *Individuals* possuem um caráter metafísico, no sentido de que questionam algo muito fundamental, como a inteligibilidade de dizer “o mesmo” e o fato de atribuímos uma mente, ou uma alma, a mesma coisa que atribuímos um corpo. Além disso, salientei que Strawson demonstra um esforço, ainda que não de modo totalmente explícito, de ouvir a dúvida cética. Sobre esse ponto, cabe fazer um adendo: como dito antes, a ideia é enfatizar o *esforço*, a *tentativa*, não propriamente o “ouvir”; isto quer dizer que estou deixando de lado, ou suspendendo o meu juízo, sobre se Strawson *realmente ouviu e o quanto ele ouviu* o ceticismo, ou seja, até onde exatamente deveríamos acompanhar o cético. Conforme notamos em seus argumentos anticéticos, nas Seções 1.3 e 2.3, o que implode a dúvida cética é a sua generalização, mas, a princípio, não há nada que desautorize o cético de ao menos colocar a sua dúvida. Assim, o cético é ouvido (mas não muito).

Podemos encontrar uma posição mais aberta a ouvir o cético nos escritos de Stanley Cavell. A partir de sua interpretação do tratamento que Wittgenstein oferece do ceticismo, sobretudo no *Blue Book* (1958) e nas *Philosophical Investigations* ([1953]

2001), o autor considera haver uma “verdade no ceticismo”. Cavell chega a essa ideia diagnosticando que a impossibilidade de se oferecer uma argumentação racional para refutar diretamente o ceticismo revela mais uma *limitação nossa* (humana)⁸⁴; desse modo, levar o ceticismo até as suas últimas consequências sugere que a nossa relação com o mundo e com os outros não é uma relação unicamente cognitiva, em termos strawsonianos, pode-se dizer que aquilo que o cético coloca em dúvida não necessariamente requer *justificações* para ser *provado* como *verdadeiro*. Essas noções encontram-se primeiro, de forma embrionária, no livro de ensaios *Must We Mean What We Say* (1969) e de forma mais lapidada na principal obra de Cavell, *The Claim of Reason* (1979).

2) Alguém poderia insistir que a leitura de Stroud tem de fato um impacto na postura anticética de Strawson, tanto que em *C&N* o autor explicitamente reconhece a crítica de Stroud. Ao rejeitar a leitura de Stroud parece que estou contradizendo o próprio Strawson. A objeção seria que não precisamos buscar uma unidade na posição anticética do autor quando ele mesmo a teria alterado com os (novos) argumentos naturalistas. Na verdade, o objetivo da interpretação proposta é mostrar um sentido no qual seria desnecessário a Strawson admitir que *ATs* pressuponham um princípio de verificação. Em vários momentos da discussão Strawson demonstra resistência nessa admissão, ainda que não com base na distinção entre tipos de *ATs*. Como foi enfatizado, o ponto é que seus argumentos anticéticos visam estabelecer conexões – mesmo que não rigidamente dedutivas – entre certos conceitos ou proposições. E não é mais do que isso o que modestamente pretende a metafísica descritiva. Se as conexões estabelecidas ajudam a esclarecer o nosso esquema conceitual, revelando algo como um “mapa de posições” que estão ao nosso (humano) alcance, temos motivos para ficar satisfeitos e não tentar reformular e revisar o nosso esquema propondo outro pretensamente melhor.

3) Na Introdução, afirmei que o “espírito” da filosofia de Strawson é compatibilista. Nesse sentido, procurei na última seção apresentar uma concepção da relação da metafísica descritiva com a metafísica revisionista (incluindo o ceticismo) que não seria de oposição e conflito, mas dialética e instrutiva. Alguém poderia

⁸⁴ Esta “limitação” no tratamento que Strawson oferece do ceticismo é também identificada – se bem que não exatamente pelos mesmos “termos de crítica” aqui utilizados – por Techio (2009). Techio ainda mostra como Wittgenstein e Cavell, mais do que Strawson, pretenderam “dar voz” ao ceticismo e ouvi-lo.

interpretar esse movimento como se eu estivesse afirmando que Strawson, em alguma medida, faz metafísica revisionista e adota o ceticismo. (Como se eu estivesse alterando o subtítulo de *Individuals* para “Um Ensaio de Metafísica Descritiva e Revisionista”) Isso, no entanto, não pode ser o caso. Pois, mais uma vez, as metafísicas se distinguem, sobretudo, quanto aos seus principais objetivos: enquanto a descritiva visa apenas esclarecer as interconexões de nossa estrutura conceitual, a revisionista pretende produzir uma estrutura melhor. E “melhor” no sentido em que desconsidera a nossa atual estrutura de pensamento – por vê-la, talvez, como “limitada” em algum ponto, “enganosa” em alguma conexão, ou que trata de conceitos “equivocados” – em troca de uma estrutura que represente corretamente as relações conceituais, não como elas de fato são, mas como elas *devem* ser.

O tom conciliatório de Strawson aplicado a relação entre as duas metafísicas é expresso quando tomamos a revisionista como de “permanente interesse”, “utilidade filosófica” e “a serviço” (1971, p. 9) da descritiva. O que significa que a metafísica revisionista tem um papel dialético em relação à descritiva, tal que ao considerar as “intensas visões parciais” dos grandes filósofos do passado, como Platão e Descartes, por exemplo, podemos confrontar essas concepções com a nossa própria estrutura de pensamento, tornando os “erros” de tais filósofos “instrutivos”. Como Strawson coloca:

A ironia é que acusar um filósofo de Platonismo ou Cartesianismo é atualmente visto como algo perigosamente nocivo. E se, e na medida em que, eu tenho me exposto a isso, eu sou um impenitente. É claro que estes grandes homens foram responsáveis por exageros e graves erros. Mas cada um deles tinha uma compreensão, ainda que incerta, de aspectos de nosso pensamento e experiência que seria um grave erro negligenciar, negar, ou minimizar (*A Bit of Intellectual Autobiography*, 2003, p. 14).

Dentro da tradição de filosofia analítica Strawson é um expoente na tentativa de refletir sobre o pensamento dos grandes filósofos do passado. Essa sua atitude em relação à metafísica revisionista é de fato parte integrante de seu projeto de reabilitar a metafísica no cenário filosófico. A tarefa é “re-pensar” sobre o que já foi pensado com a expectativa de “redescobrir velhas verdades”. Sobre isso, para finalizar, registro a seguinte passagem da Introdução de *Individuals*:

A metafísica tem uma longa e distinta história, de modo que é improvável existirem novas verdades a serem descobertas pela

metafísica descritiva. Mas isso não significa que a tarefa da metafísica foi, ou pode ser, feita de uma vez por todas. Ela tem que ser constantemente refeita. Se não existem novas verdades a serem descobertas, existem velhas verdades a serem redescobertas. Pois, embora o tópico central da metafísica descritiva não mude, o idioma crítico e analítico da filosofia muda constantemente. Relações permanentes são descritas em um idioma não-permanente, o qual reflete tanto o clima de pensamento da época quanto o estilo pessoal de pensamento de um filósofo particular. Nenhum filósofo compreende seus predecessores até que ele tenha re-pensado os pensamentos deles em seus próprios termos contemporâneos; e é característico de grandes filósofos, como Kant e Aristóteles, que eles, mais do que outros, retribuem esse esforço de re-pensar (1971, pp. 10-11).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, J. L. (1939) "Are There A Priori Concepts?". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 18: 83–105. Reprinted in Austin 1979.
- Ayer, A. J. (1963) *The Concept of a Person and other essays*. New York: St. Martins Press Inc.
- Bird, G. (2003) "Kant's and Strawson's Descriptive Metaphysics", In: *Strawson and Kant*, H.-J. Glock (Org.) Oxford: Clarendon Press, pp. 67-85.
- Callanan, J. J. (2011) "Making Sense of Doubt: Strawson's Anti-Scepticism", In: *Theoria* 77:261-278, Blackwell Publishing.
- Carnap, R. (1952) "Empiricism, Semantics and Ontology", In: *Semantics and the Philosophy of Language*. L. Linsky (Ed.), Champaign: University of Illinois Press.
- Cavell, S. (1969) *Must We Mean What We Say*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Cavell, S. (1979) *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford U. P. 10.
- Conant, J. (2012) "Two Varieties of Skepticism". In: *Rethinking Epistemology*, Vol. 2, edited by Guenter Abel and James Conant, Berlin: Walter De Gruyter, pp. 1-73.
- Evans, G. (1982) *Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Glock, H.-J., (2008) *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. & Hyman, J. (1994); "Persons and their bodies". *Philosophical Investigations*, v. 17, n. 2, p. 365–379, April.
- Glock, H.-J. (2003) "Strawson and Analytic Kantianism", In: *Strawson and Kant*, H.-J. Glock (Org.) Oxford: Clarendon Press, pp. 15-42.
- Haack, S. (1979) "Descriptive and Revisionary Metaphysics", In: *Philosophical Studies* (35) pp. 361-371.
- Hacker, P. M. S. (1972) "Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?", In: *American Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 1, pp. 78-85, Jan.
- Hacker, P. M. S. (1972) "Other Minds and Professor Ayer's Concept of a Person". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 32, No. 3, pp. 341-354, Mar..
- Hacker, P. M. S. (2001) "Strawson's Concept of a Person". In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.102, Issue 1, pp. 21-40, September.
- Hacker, P. M. S. (2003) "Strawson's Rehabilitation of Metaphysics", In: *Strawson and Kant*, pp. 43-66, Glock, H.-J. (Ed.), Oxford University Press.
- Hacker, P. M. S. (2010) *Natureza Humana: Categorias Fundamentais*. Guerzoni, J. A. D (tr.), Porto Alegre: Artmed, [originalmente publicado em 2007 pela Blackwell].
- Hume, D. (2009) *Tratado da Natureza Humana* (2ed.) São Paulo: UNESP. [originalmente publicado entre 1739-1740].

- Kant, I. (1998) *The Critique of Pure Reason*, Paul Guyer e Allen W. Wood (Eds. Trads.), Cambridge University Press.
- Klaudat, A. N. "O Empirismo de Strawson: como o "objetivo" explica a "unidade". In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andréa Loparic, Luiz Henrique I. dos Santos, Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia, Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Fº*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, v., p. 151-161.
- Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Luper, S. (2003) *The Sceptics: Contemporary Essays*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, Ashgate Epistemology & Mind Series.
- McDowell, J. (1996) *Mind and World: with a new introduction* (5º edition, 2000). Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.
- McDowell, J. (2005) "A concepção disjuntivista da experiência como material para um argumento transcendental". In. *Philosophos* 10 (2): 163-185, ago./dez, 2005.
- Moore, G. E. (1939) "Proof an External World", In. *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, reimpresso em Moore, *Philosophical Papers*.
- Putnam, H. (1998) "Strawson and Skepticism". In. *The Philosophy of P.F. Strawson* (Ed.) Hahn, L. E. Chicago: Open Court, pp. 273-285.
- Reigel, T. J. (1970) *Strawson and Wittgenstein: The No-Ownership Argument*, These, McGill University.
- Snowdon, P. (2008) "Strawson on Philosophy: Three Episodes". In. *S. Afr. J. Philos*, 27 (3), pp. 107-118.
- Snowdon, P. (2009) "'Persons' and Persons". In. *Organon*, F 16, No. 4, pp. 449-476, 11.
- Stern, R. (2000) *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1952) *Introduction to Logical Theory*, London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1971) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen (originalmente publicado em 1959).
- Strawson, P. F. (1971a) "On Referring". In. *Logic-Linguistic Papers*, London: Methuen (originalmente publicado na revista *Mind* em 1950).
- Strawson, P. F. (1974) *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.
- Strawson, P. F. (1995) "My Philosophy", In. *The Philosophy of P. F. Strawson*, Sen, P. K. & Verma R. R. (Eds.), New Dehli: Indian Council of Philosophical Research.
- Strawson, P. F. (2003) "A Bit of Intellectual Autobiography" In. *Strawson and Kant*, pp. 7-14, Glock, H-J. (Ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (2008) *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Jaimir Conte (tr.). São Leopoldo: Editora Unisinos [originalmente publicado em 1974].

- Strawson, P. F. (2008a) “Intellectual Autobiography”, In. *Freedom and Resentment and Other Essays*, pp. xvi-xxxix, London and New York: Routledge.
- Strawson, P. F. (2008b) “Freedom and Resentment”, In. *Freedom and Resentment and Other Essays*, pp. 1-28, London and New York: Routledge.
- Strawson, P. F. (2008c) “Self, Mind and Body”, In. *Freedom and Resentment and Other Essays*, pp. 186-195, London and New York: Routledge.
- Strawson, P. F. (2002) *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia*. Armando Mora de Oliveira (tr.), São Paulo: Discurso Editorial. [original publicado em 1992 pela Oxford U.P].
- Stroud, B. (1968) “Transcendental Arguments”, in: *Journal of Philosophy*; reimpresso em T. Penelhum and J. J. MacIntosh, eds. *The First Critique* (Belmont: Wadsworth, 1969) e em Walker, ed., *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Techio, J. (2009) *Solipsismo, Solidão e Finitude: algumas lições de Strawson, Wittgenstein e Cavell sobre metafísica e método filosófico*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRGS, Porto Alegre.
- Techio, J. (2015) “Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson”. In: *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*, Conte, J., Gelain, I. L. (Orgs.), UFSC, Florianópolis.
- Watson, G. (1982) “Introduction”, In. *Free Will*. G. Watson (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2001) *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*. 3a. Edition. G.E.M Anscombe (Ed. & Tr.). Oxford: Blackwell Publishing [originalmente publicada em 1953].
- Wittgenstein, L. (1969) *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (Eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.