



UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU

**Departamento de Filosofia
Mestrado em Filosofia**

Eduardo Penteado Lacusta

**Argumentos Transcendentais e Ceticismo: o
Caso Strawson**

Dissertação apresentada ao departamento de Pós Graduação da Universidade São Judas Tadeu, como requisito parcial do programa de Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

Apoio:



Agradecimentos

Agradeço à FAPESP, pelo apoio financeiro indispensável à consecução deste trabalho; ao professor Plínio, pela orientação constante, precisa e dedicada e pelo incentivo à minha carreira acadêmica; e aos meus filhos, Eduardo e Gabriel, pela compreensão em todas as horas em que estive me dedicando a essa pesquisa.

Lacusta, Eduardo Penteadó

Argumentos transcendentais e ceticismo: o caso Strawson / Eduardo Penteadó
Lacusta. - São Paulo, 2008.

xx f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2008.
Orientador: Plínio Junqueira Smith.

1. Ceticismo. 2. Metafísica - Oratória. I. Strawson, P. F. II. Título

CDD- 149.73

Índice

Agradecimentos.....	ii
Índice.....	iv
Resumo.....	vi
Abstract	vii
Introdução	1
1. Strawson e o Ceticismo.....	1
2. Interlocutores e ceticismo	2
3. O Ceticismo nos textos de Strawson.....	5
4. Algumas perguntas.....	7
Capítulo 1	9
Questões Preliminares ao Tratamento do Problema	9
1. A posição de Strawson dentro da filosofia analítica.....	9
2. A Tarefa da Filosofia	11
3. A Metafísica Descritiva	12
4. O Método	13
5. Os Pressupostos	15
Capítulo 2.....	18
Strawson e o Ceticismo Cartesiano.....	18
1. Introdução	18
2. O problema céptico do mundo exterior	19
3. O Ceticismo Cartesiano em Individuals	21
4. O Ceticismo Cartesiano em <i>Análise e Metafísica</i>	28
5. O Problema do Solipsismo e o Ceticismo Cartesiano	33
6. Uma objeção possível	38
Capítulo 3.....	41
Reidentificação e o ceticismo Humeano.....	41
1. Individuals.....	44
2. Caracterização da posição céptica por Strawson	46
3. A crítica de Strawson	48

4.	A Função dos Argumentos Transcendentais na Metafísica Descritiva	52
5.	A Crítica de Stroud	57
6.	A função dos Argumentos Transcendentais em Skepticism & Naturalism 61	
7.	Comparação entre <i>Individuals</i> e <i>Skepticism & Naturalism</i>	64
Capítulo 4.....		68
A Questão Cética das outras mentes		68
1.	Questões genuínas e não genuínas	68
2.	A Questão das Outras Mentas.....	72
3.	O Capítulo “Pessoas”	75
4.	Tentativas de resposta: a posição única do corpo em relação à experiência 77	
5.	Visão cartesiana e não-possessiva	79
6.	A incoerência da visão não-possessiva	80
7.	A incoerência da visão cartesiana	82
8.	O Conceito de Pessoa e o Ceticismo sobre Outras Mentas	86
9.	O Caráter Lógico dos Predicados-P	90
Conclusão.....		98
1.	Os Argumentos Transcendentais e a Resposta ao Ceticismo	98
2.	Que tipos de cético são caracterizados por Strawson	102
3.	Os Tipos de Respostas dadas por Strawson	103
4.	Os Argumentos transcendentais e o Ceticismo.....	105
5.	O Estatuto de Verdade das Proposições da Metafísica Descritiva	106
6.	Kantismo, Naturalismo e Ceticismo.	108
Referências Bibliográficas		112

Resumo

Considera-se que Peter Strawson abriu o caminho para a recepção de Kant pelos filósofos analíticos. Algumas das respostas dadas por Strawson ao “cético” deram início a uma importante discussão sobre o papel dos argumentos transcendentais como ferramenta para combater o ceticismo. Strawson, entretanto, não reconheceu esse papel anti-cético como preponderante nos argumentos transcendentais.

Este trabalho busca estudar a relação da filosofia de Strawson com o ceticismo. Para isso, selecionamos, principalmente, os três primeiros capítulos de *Individuals*, os livros *Análise e Metafísica* e *Skepticism and Naturalism* de Strawson e alguns artigos de Barry Stroud e Peter Hacker relacionados ao tema. Procuramos, em cada passagem dos textos em que o ceticismo é tratado, discriminar que tipo de ceticismo está presente. Para cada tipo de ceticismo, procuramos mostrar qual a resposta dada por Strawson em cada momento. Procuramos, também, explicitar o que são argumentos transcendentais, qual a sua estrutura e função e qual a sua relação com o ceticismo, tanto na opinião de Strawson quanto na opinião de seus interlocutores.

Por fim, procuramos verificar a aparente tensão entre kantismo e naturalismo em Strawson de uma perspectiva mais ampla, considerando-se o projeto de uma metafísica descritiva, cuja finalidade é descrever nosso esquema conceitual mais básico e geral.

Palavras chave:

Strawson, Ceticismo, Metafísica Descritiva, Argumentos Transcendentais.

Abstract

It is considered that Sir Peter Strawson led the way to the reception of Kant's philosophy by analytic philosophers. Some of the answers Strawson gave to 'the skeptic' started an important discussion about the role of transcendental arguments as a tool against skepticism. Strawson, however, did not acknowledge that the point of transcendental arguments is an anti-skeptical point.

In this work, we study the relationship between the philosophy of Strawson and skepticism. We have selected the first three chapters of *Individuals*, the books *Analysis and Metaphysics* and *Skepticism and Naturalism*, as well as some papers of philosophers like Stroud, Putnam, Stern related to this question. We have tried to discriminate the specific types of skepticism that are present in each passage of the texts, in order to get a more precise analysis. We have tried to discriminate, as well, the kind of answer Strawson gave to each type of skepticism in each occasion he mentions the matter. Part of this work was also explicit the structure, functions and the way transcendental arguments relate to skepticism.

In this work, we compare the differences and similarities between the answers given by Strawson to skepticism in various moments, as well as the apparent tension between both a Kantian and a Humean tendencies present in his work. We also explore the meaning of the contact with skepticism from a perspective of the big project of a descriptive metaphysics, concerned only with to demonstrate the connections of our conceptual scheme.

Keywords: Strawson; Skepticism; Transcendental Arguments; Descriptive Metaphysics.

Introdução

1. Strawson e o Ceticismo

Sir Peter Frederick Strawson é um dos filósofos mais importantes do século XX. Hilary Putnam, por exemplo, falou de sua admiração pelo modo exemplar como seguidamente Strawson fez avançar o estado da discussão filosófica e abriu novos caminhos a serem explorados:

“Ele fez isso [avançar a discussão filosófica e abrir novos caminhos] em área após área (enquanto sempre manteve em mente a intercorrelação dos temas filosóficos). Eu dou particular valor ao fato de que ele abriu o caminho para a recepção da filosofia de Kant pelos filósofos analíticos”. (Putnam 1997, p 285).

Entre suas obras mais importantes, publicou, em 1950 na revista *Mind*, o artigo “On Referring”, em que fazia uma crítica contundente à teoria das descrições de Russell (“On Denoting”, de 1905) e no qual Strawson apontava uma importante distinção entre o sentido de uma expressão ou frase e o uso das mesmas em diferentes contextos. Em 1959 publicou *Individuals*, livro no qual faz uma importante reflexão filosófica de inspiração kantiana em um nível de abstração e generalidade até então desconhecidas pela filosofia analítica (Hacker 2003, p. 49) e expõe seu projeto de uma metafísica descritiva, que contempla a idéia de um esquema conceitual único e unificado compartilhado por todos os seres humanos e que está pressuposto em todo pensamento sobre o mundo e sobre a realidade, tanto no uso comum do dia-a-dia quanto no uso mais sofisticado da filosofia e da ciência. Em 1966, publica *Bounds of Sense* em que faz uma leitura rigorosa, ao mesmo tempo crítica e analítica, da *Crítica da Razão Pura*, na qual expurga todo o idealismo transcendental por considerá-lo problemático e mantém o realismo empírico como consistindo de bons argumentos para dar conta da nossa experiência da realidade.

Neste trabalho vamos nos ater à relação (ou relações) da obra de Strawson, sua metafísica descritiva e o uso dos argumentos transcendentais, com o ceticismo (ou ceticismos).

2. Interlocutores e ceticismo

Essas obras dos anos 50 e 60 provocaram um importante diálogo em torno da relação da metafísica descritiva com o ceticismo (aqui tomado na acepção mais geral) e o uso de argumentos transcendentais contra certas posições céticas, por exemplo, com relação à existência do mundo exterior. Porém, apesar de longo e produtivo (Strawson publicou livros e artigos sobre este tema até os anos 80 e 90), esse diálogo está longe de ser consensual quanto ao papel do ceticismo na obra de Strawson.

Filósofos como Robert Stern, Barry Stroud e Hilary Putnam, claramente consideram o combate ao ceticismo como um dos pontos principais da metafísica descritiva, enquanto Peter Hacker e Pedro Stepanenko consideram que Strawson não tinha e não poderia ter o cético como adversário.

Quando Stroud investiga o uso dos argumentos transcendentais¹ contra o ceticismo, faz, primeiro, uma breve caracterização dos desafios céticos e das demandas a serem cumpridas pelos argumentos transcendentais para refutá-los e, depois de dar alguns exemplos de argumentos desse tipo, coloca explicitamente os argumentos apresentados por Strawson em *Individuals* como *anti-céticos*:

“Enquanto isso, examinarei alguns argumentos anti-céticos recentes, mais sutis e persuasivos. A primeira metade de *Individuals* de Strawson, que é certamente kantiana em seu tom, dá a impressão de apoiar-se em argumentos transcendentais para estabelecer o absurdo ou ilegitimidade de vários tipos de ceticismo” (Stroud 2000, p. 13).

Para Stroud, Strawson estaria pretendendo refutar o ceticismo quanto ao mundo exterior em “Corpos” e o ceticismo quanto à existência de outras mentes no capítulo “Pessoas”.

Stern, em seu livro *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, coloca a obra de Strawson, principalmente a dos anos 50 e 60 (*Individuals e Bounds of Sense*), como um dos *paradigmas* de utilização de argumentos transcendentais contra o ceticismo.

¹ Stroud (2000).

“... começando com a Dedução Transcendental e Refutação do Idealismo e a Segunda Analogia de Kant na *Crítica da Razão Pura*; a reconstrução da Dedução Transcendental em *Bounds of Sense* de Strawson e sua discussão com o ceticismo referente à existência de outras mentes no capítulo 3 de *Individuals*; a tentativa de refutação dos cérebros- numa-cuba de Putnam no capítulo 1 de *Razão, Verdade e História* e a defesa da afirmação de que as crenças são, por natureza, geralmente verdadeiras, por Davidson” (Stern 1999, p. 2-3).

Também, em seu artigo “On Strawson’s Naturalistic Turn”, Stern considera que se tem como uma das principais aproximações entre Strawson e Kant o fato de este também objetivar combater a posição cética:

“Sobretudo, talvez, considera-se que é em relação aos problemas colocados pelo ceticismo que Strawson se aproxima de Kant, ao tentar enfraquecer a posição cética mostrando que ela repousa em uma pressuposição subjacente questionável... e que, uma vez exposta a falácia dessa pressuposição, a posição cética pode ser refutada” (Stern 2003, p. 219).

Para Putnam, em “Strawson and Skepticism”, o próprio Strawson afirma que a metafísica descritiva está bastante relacionada a certas questões céticas:

“Surpreendentemente, em *Individuals*, escrito aproximadamente no mesmo período (publicado em 1959), Strawson afirma (p. 35) que as intuições (insights) kantianas são efetivas em expor uma certa confusão envolvida nos argumentos céticos”. (Hahn 1998, p. 274).

Por outro lado, alguns comentadores pensam que Strawson não tinha ou não poderia ter o ceticismo como adversário. Pedro Stepanenko, por exemplo, afirma que o alvo da metafísica descritiva não é o cético, mas o convencionalista:

“A defesa sustentada pela dedução, segundo Strawson, parece que somente nos pode conduzir a estabelecer uma necessidade subjetiva, uma necessidade para o pensar ou para a unidade da consciência. E isto é algo que não parece incomodar ao cético, mas sim ao convencionalista” (Stepanenko 2000, p. 203).

Stepanenko insiste nessa idéia um pouco mais adiante:

“Isto significa que, se queremos fazer polemizar a dedução com uma posição filosófica, a melhor maneira de caracterizar essa posição é identificando-a com a posição convencionalista, tal como a descreve Stroud, baseando-se na crítica de Carnap ao desafio cético” (Stepanenko 2000, p. 203).

Peter Hacker considera um erro pensar que os argumentos transcendentais de Strawson pudessem ser uma refutação do ceticismo quanto à existência do mundo exterior, conforme foi considerado por Stroud em sua crítica:

“Poder-se-ia pensar, ainda que eu não pense que Strawson alguma vez houvesse sugerido tanto, que a metafísica descritiva de Strawson produzisse argumentos transcendentais que provassem a existência do mundo externo ou outras mentes. Mas isso é, penso, um erro”. (Hacker 2003, p. 60).

Além disso, em algumas leituras da obra de Strawson, esta é tomada em conjunto e na qual, além de considerar a importância do ceticismo, os autores vão procurar encontrar ambigüidades e paradoxos, como no caso de Elise Domenach no artigo “Description ou Analyse”², no qual a autora busca apontar incoerências na filosofia de Strawson devidas a uma pretensão de se unir uma tentativa kantiana de refutar o ceticismo a uma tentativa humeana de evitar o ceticismo através de um tipo de naturalismo.

“A principal incoerência com a qual me deterei diz respeito ao tratamento do ceticismo por Strawson. Com efeito, Strawson parece oscilar entre duas atitudes: uma atitude naturalista que, segundo a tradição de respostas diretas da filosofia da linguagem ordinária ao ceticismo, permite evitar o problema cético, e uma atitude kantiana ou transcendental que estabelece uma resposta metafísica ao ceticismo”³ (Domenach 2005, p. 66).

² Domenach (2005).

³ La principale incohérence qui m’a retenue concerne le traitement du scepticisme chez Strawson. En effet, Strawson semble osciller entre deux attitudes: une attitude naturaliste qui, dans la tradition des réponses directes de la philosophie du langage ordinaire au scepticisme, permet d’*éviter* le problème sceptique, et une attitude kantienne ou transcendantale qui fonderait une réponse métaphysique au scepticisme”. (Domenach (2000), p. 66)

Ainda, nessa mesma linha de se tomar a obra como um todo, porém sem afirmar que haja uma suposta incoerência, é possível fazer uma leitura levando em consideração que tenha havido fases na obra de Strawson e procurar por possíveis mudanças de posição em diferentes momentos. É o caso de Stern quando alega que tenha havido uma inaceitável virada naturalista (*naturalistic turn*):

“Esta virada [de Kant para Hume] é particularmente notável em relação à resposta de Strawson ao ceticismo, onde uma dimensão humeana foi inscrita naquela resposta, a qual não estava aparente na primeira etapa” (Stern 2003, p. 219)⁴.

3. O Ceticismo nos textos de Strawson

Os textos mesmos de Strawson parecem apoiar essas diferentes interpretações da relação de sua obra com as questões cétricas. Em *Individuals*, Strawson afirma que a posição cétrica quanto à duração continuada de corpos quando não observados é *incoerente*, pois, para formular sua questão, o cétrico precisa fazer uso dos próprios conceitos que pretende negar:

“Então suas dúvidas [quanto à duração de objetos enquanto não percebidos] são irrealis, não simplesmente porque elas são logicamente insolúveis, mas porque elas resultam na rejeição da totalidade do esquema unicamente dentro do qual tais dúvidas têm sentido”⁵ (Strawson 1959, p. 35).

Também com relação ao ceticismo quanto à existência de outras mentes, encontramos a acusação de incoerência do ceticismo:

⁴ This shift [from Kant to Hume] is particularly noticeable in relation to Strawson's response to scepticism, where a Humean dimension has been written into that response, which was not apparent the first time round. (Glock 2003, p. 219)

⁵ Thus his doubts are unreal, not simply because they are logically irresolvable doubts, but because they amount to the rejection of the hole scheme within which alone such doubts make sense” (Strawson 1959, p. 35)

“Em favor dessa conclusão, contudo, estou afirmando que ela se segue de uma consideração das condições necessárias para qualquer atribuição de estados de consciência para qualquer coisa. O ponto não é o de que devemos aceitar essa conclusão 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 estão formulados, insolúveis” (Strawson 1959, p 106).

Já em *Skepticism and Naturalism*, depois de resumir o dilema colocado pela crítica de Stroud ao uso dos argumentos transcendentais contra o ceticismo, no qual, ou eles encerram algum tipo de verificacionismo, ou o máximo que estabelecem é que, para formularmos as dúvidas céticas, temos que crer em algumas coisas (como em objetos externos, por exemplo), mas não que essas crenças sejam verdadeiras, Strawson parece desautorizar a pressuposição de que os argumentos transcendentais sejam tipicamente anti-céticos:

“O segundo ramo do dilema é, talvez, o mais atrativo pelo fato de pelo menos permitir que o argumento transcendental pode demonstrar algo sobre o uso e as interconexões de nossos conceitos... (Stroud parece admitir sem questionamento que o objetivo do argumento transcendental, em geral, é um objetivo anti-cético; mas essa pressuposição pode ser questionada como vou sugerir depois)” (Strawson 1985b, p. 9-10)⁶.

Strawson, neste mesmo texto, também nega que se devam refutar as questões céticas, mas devemos sim evitá-las como vãs e inúteis. Com relação ao perverso convite para formularmos uma refutação racional ao desafio cético, Strawson afirma que “nosso naturalismo é precisamente a rejeição daquele convite” (Strawson 1985b, p. 21):

⁶ The second horn of the dilemma is perhaps the more attractive in that it at least allows that transcendental argument may demonstrate something about the use and interconnection of our concepts... (Stroud seems to assume without question that the point of transcendental argument in general is an anti-skeptical point; but the assumption may be questioned, as I shall later suggest)” (Strawson (1985b), p. 9-10)

“O modo correto com a dúvida profissional cética não é tentar refutá-la com argumentos, mas mostrar que ela é vã, irreal, um fingimento”. (Strawson 1985b, p. 19).

Em *Análise e Metafísica*, quanto ao problema do mundo externo, da conexão entre percepção sensível e o mundo exterior, Strawson mostra outra posição em relação ao ceticismo quando afirma: “... não estou colocando, muito menos resolvendo, um problema cético” e, mais adiante, “de modo que não coloco um problema nem proponho uma solução. Traço tão somente as linhas que ligam as várias partes da estrutura” (Strawson 1985a, p. 89). Isso parece ser simplesmente uma recusa do problema, não no sentido de mostrar que o problema seja inútil ou vão como no naturalismo, mas no sentido de que, ao simplesmente descrever o esquema conceitual que utilizamos, não precisamos tocar em certos problemas céticos.

Além dessa diversidade de interpretações sobre a relação da metafísica descritiva com o ceticismo, em algumas passagens Strawson parece referir-se a mais de um tipo de ceticismo. Em *Individuals*, por exemplo, Strawson fala de ceticismo humeano e ceticismo com relação a outras mentes. Em *Análise e Metafísica* fala de ceticismo radical, ceticismo idealista e fenomenalista. Já em textos como *Ceticismo e Naturalismo*, Strawson parece não distinguir tipos de ceticismo. Apesar de distinguir entre tipos de naturalismo, refere-se, em geral, ao cético. Quando faz menção de ceticismo moral, ceticismo sobre o mundo ser como aparece e ceticismo sobre os estados mentais, afirma que seriam mais bem nomeados como reducionismos em vez daquilo que é tradicionalmente chamado de ceticismo (Strawson 1985 b, p. 68).

4. Algumas perguntas

Então, parece que, diante desse conflito de interpretações e da ambigüidade presente nos próprios textos de Strawson, algumas perguntas são inevitáveis para todo aquele que queira entender sua obra e sua relação com o ceticismo.

Em primeiro lugar, qual é a exata relação da metafísica descritiva com o ceticismo? Busca refutá-lo, evitá-lo ou mostrar que é vão? Ou Strawson nem mesmo tem o ceticismo como um interlocutor ou adversário?

Também devemos perguntar qual a função do argumento transcendental na metafísica descritiva. Pode-se perguntar se há mais de um tipo de argumento transcendental presente na obra de Strawson e qual a relação mais específica do argumento transcendental com o ceticismo. É o argumento transcendental uma resposta a certas questões céticas?

Devemos também perguntar se há *uma* relação da metafísica descritiva com o ceticismo em geral ou se há uma relação específica para cada um dos vários tipos de ceticismo citados, tais como o ceticismo quanto ao mundo exterior, sobre outras mentes ou o ceticismo humeano.

Ainda podemos perguntar, fazendo-se uma análise temporal, se há uma evolução na posição de Strawson com relação ao ceticismo, se há mudanças, se há ambigüidades e tensões.

Nossa dissertação pretende responder, ou sugerir algumas respostas, a essas questões.

Capítulo 1

Questões Preliminares ao Tratamento do Problema

1. A posição de Strawson dentro da filosofia analítica

Peter Hacker afirma que parece haver uma oscilação, um ritmo na história da filosofia. Períodos de construção de grandes sistemas são seguidos por breves períodos de reação antimetafísica. Assim, após o período caracterizado por construções de sistemas como os de Bergson, Bradley, McTaggart, Alexander e Heidegger, seguiu-se uma reação no período entre Guerras (Hacker 2003, p. 43).

O manifesto do Círculo de Viena - um panfleto intitulado “A Concepção Científica de Mundo” publicado em 1929 - proclamava que declarações metafísicas não são proposições falsas, mas pseudo-proposições sem sentido. Proposições, para que possuam sentido, devem ser passíveis de ser verdadeiras ou falsas. Essas proposições são, ou proposições analíticas, que não geram conhecimento de fato, ou são proposições empíricas, que constituem a totalidade das proposições cognitivamente significativas e possuem seu significado no fato de serem verificáveis pela experiência. Afirmações metafísicas não são nem uma coisa, nem outra e, portanto, não têm sentido.

O argumento dos positivistas lógicos era uma retomada da condenação humeana das metafísicas da divindade e da escolástica tidas como sofisticada e ilusão, associada às novas técnicas de análise lógica derivadas de Russell e Wittgenstein e a uma intenção de associar as expressões metafísicas à música ou à poesia. Também rejeitavam a categoria kantiana do sintético *a priori* e, daí, rejeitavam também a metafísica transcendental como uma descrição das condições da experiência possível e repudiavam a idéia de que certas proposições da metafísica transcendental, ainda que não *conhecíveis*, seriam *inteligíveis* como idéias da razão (Hacker 2003, p. 44).

Strawson afirma que a filosofia inglesa do período entre guerras e a filosofia inglesa e americana no pós-guerra eram dominadas pela noção de *análise*. E, ainda que houvesse vários conceitos de análise, uma certa idéia parecia estar na mente de todos

aqueles que queriam aplicar o método analítico ou, pelo menos, o elogiavam. Era a idéia de uma tradução ou paráfrase ideal (Strawson 1961, p. 597).

Segundo essa idéia, os principais problemas da filosofia seriam resolvidos se se pudesse traduzir as frases do discurso ordinário que contivessem conceitos problemáticos por frases que permitissem ver claramente as complexidades subjacentes a esses conceitos, ou ainda, se possível, transpor as frases ordinárias, cuja estrutura gramatical pudesse induzir a erros, para uma forma que pusesse em evidência a verdadeira estrutura dos pensamentos que expressam e dos fatos que afirmam.

Esta breve descrição serve para mostrar que a metafísica era uma espécie de anátema, poesia ou sem-sentido para a tradição da filosofia analítica e da filosofia da linguagem comum à qual Strawson estava filiado⁷. Sob a influência de Wittgenstein e dos positivistas lógicos, os filósofos analíticos argumentavam que a principal função da filosofia é o esclarecimento e que a filosofia não produz nenhum novo conhecimento, mas somente torna mais claro aquilo que já se conhece. “A única tarefa da filosofia é a *análise* das declarações da ciência, história, senso comum e ética – o esclarecimento dos significados das declarações que geram a confusão filosófica” (Hacker 2003, p. 48).

Assim, desde 1945 até os anos cinqüenta a filosofia desenvolveu-se na Inglaterra e Estados Unidos sem nenhuma pretensão metafísica e sem tentar atingir o grau de generalidade e universalidade característico dos enunciados ontológicos e metafísicos dos grandes construtores de sistemas do passado. Entretanto, em 1959 Strawson publicou seu famoso *Indivíduos: um ensaio sobre Metafísica Descritiva*. Como descrito por Hacker, ele operava a alturas vertiginosas de generalidade até então desconhecidas pelos filósofos analíticos britânicos do pós-guerra e declarava sem pudores que se tratava de um exercício de metafísica (Hacker 2003 p. 49).

⁷ Blackburn afirma que Strawson nasceu em Londres e “estudou inicialmente lógica e filosofia da linguagem em profunda consonância com a filosofia da linguagem comum” (Blackburn 1997, p. 369) Apesar de, para a filosofia da linguagem, típica de Ryle e Austin, a metafísica não seja exatamente um sem-sentido, para esses filósofos a ênfase da tarefa da filosofia era esclarecer o uso da linguagem e dos conceitos e não a verdade da ciência ou as questões metafísicas ontológicas e epistemológicas.

2. A Tarefa da Filosofia

Em *Análise e Metafísica*, Strawson trata da tarefa da filosofia fazendo uma interpretação da definição do que seja a filosofia dada por Moore na primeira página de *Some Main Problems in Philosophy*:

“Para começar, parece-me que o mais importante e interessante que os filósofos fazem é pelo menos isso: fornecer uma descrição geral do *Universo* inteiro, mencionando as mais importantes espécies de coisas que sabemos haver...” (Strawson 1985a, p. 47-8).

O senso comum nos diz que, entre as espécies de coisas mais importantes estão os objetos materiais ou físicos e, a seguir, os atos ou estados de consciência. Também menciona como fatos da maior importância que pelo menos a primeira espécie de coisas existe no espaço e ambas, no tempo. “O alto grau de generalidade e abrangência surpreende desde logo. As classificações ‘objeto físico’ e ‘ato ou estado de consciência’ são duma generalidade extrema, tal como o fato de seus itens serem espaciais e temporais. Parte do sentido que Moore dá à principal tarefa da filosofia pode, então, ser explicado substituindo a palavra ‘importante’ por ‘geral’” (Strawson 1985a, p. 51).

A tarefa da filosofia, para Strawson, é estudar “como realmente concebemos que o mundo é, ou qual é realmente nossa ontologia básica (a ontologia em atividade)... Veremos que a teoria geral do ser (a ontologia), a teoria geral do conhecimento (a epistemologia) e a teoria geral da proposição, do que é verdadeiro ou falso (a lógica) não são senão apenas três aspectos de uma única investigação unificada” (Strawson 1985a, p. 54).

Parte do trabalho da filosofia é estudar nossa relação com o mundo e os objetos. A metafísica descritiva de Strawson, em vários momentos trata da nossa relação com os objetos no mundo, de como pensamos os objetos e de como falamos deles. Em “Two Conceptions of Philosophy”, Strawson sustenta que parte do trabalho da filosofia é tratar da questão de como nós chegamos a ter o pensamento sobre objetos em geral. Porém, o pensamento é por demais fugaz para ser estudado diretamente e, portanto, deve ser estudado através de sua expressão lingüística. A questão de como pensamos os objetos

torna-se então a questão da referência verbal a objetos e somos levados à filosofia da linguagem numa investigação que é, ao mesmo tempo, semântica, epistemológica e ontológica, uma vez que temos como objetos de referência aquilo que reconhecemos que existe. (Strawson 1993, p. 310).

3. A Metafísica Descritiva

Para Strawson, existem dois tipos de metafísica: a revisória, cujos expoentes típicos seriam Descartes, Leibniz, Berkeley e a descritiva, como a de Aristóteles e Kant ; Hume possuiria, ora uma, ora outra característica (Strawson 1959, p. 9). A metafísica revisória, tentando criar novos sistemas e melhorar o nosso esquema conceitual possui seu mérito e interesse, mas somente porque existe a metafísica descritiva, que está contente somente em descrever o esquema conceitual que realmente utilizamos. A metafísica revisória, assim como a filosofia crítica e a análise conceitual, estão a serviço da metafísica descritiva (Strawson 1961 p. 607). Os paradoxos e o desequilíbrio conceitual a que se chega forçando os conceitos na filosofia revisória ajudam-nos a entender o modo como operamos os conceitos. Strawson também busca diferenciar a descrição do nosso esquema conceitual da simples análise conceitual, mostrando que, como a metafísica descritiva almeja expor a estrutura mais geral e básica do nosso esquema, pode tomar muito menos por garantido. Perguntar sobre o uso de tal e tal expressão ou conceito, antes pressupõe do que revela a estrutura mais geral do nosso pensamento. A metafísica descritiva se aproxima da análise conceitual ou análise conectiva por estar interessada em “descrever e esclarecer os conceitos que nós empregamos em nosso discurso sobre nós mesmos e sobre o mundo e em elucidar suas relações – suas formas de prioridade relativa, dependência e interdependência” (Hacker 2003, p. 49). Contudo, difere desta principalmente porque os conceitos que ela investiga são “caracteristicamente de alta generalidade, irreduzíveis, básicos e, num sentido especial, não-contingentes⁸” (Hacker 2003, p. 49). A generalidade dos conceitos

⁸ O termo “não contingentes”, utilizado por Hacker, diz respeito a certas afirmações derivadas da metafísica descritiva, tais como “um evento ou é anterior, ou posterior, ou simultâneo a um outro evento”. Essas afirmações, apesar de nos parecerem não contingentes, não são analíticas, ou *a priori*, nem tampouco

estudados manifesta-se numa lista de conceitos investigados como de objetos materiais, propriedades e relações, causação, espaço e tempo. Alguns desses conceitos são quase-técnicos, como objeto material ou propriedade. Eles são gerais por serem categoriais ou, pelo menos, subsumindo numerosos conceitos mais específicos como o conceito de objeto material subsume o de cadeira, um torrão de açúcar ou uma montanha⁹ (Hacker 2003, p. 50). A metafísica descritiva, objetivando revelar os aspectos mais gerais da nossa estrutura conceitual, pode tomar menos como certo do que a investigação conceitual, mais limitada e parcial. Perguntar como usamos uma palavra pode ser interessante, mas “mais pressupõe do que expõe os elementos da estrutura que o metafísico quer ver revelados” (Strawson 1959, p. 9). Os conceitos estudados pela metafísica descritiva são irredutíveis, não por serem simples e não analisáveis, mas por não serem elimináveis sem circularidade em favor de outros conceitos que os definam completamente (Hacker 2003, p. 50).

4. O Método

Como o escopo e a abrangência dos conceitos estudados pela metafísica descritiva são diferentes dos da análise conceitual, Strawson afirma que talvez haja diferença nos métodos (Strawson 1959, p. 9). O método por excelência da filosofia analítica é a análise conceitual, tanto de proposições, quanto de conceitos. Através da análise conceitual, um conceito como o de livre-arbítrio, por exemplo, é desmembrado em liberdade, necessidade, possibilidade, habilidade, vontade etc. e estudado através das interações de suas partes. Também é parte do método analítico a idéia de uma tradução de conceitos problemáticos da linguagem comum para uma linguagem científica e logicamente correta (Strawson 1961, p. 597). Para Strawson, porém, as discriminações e conexões que podemos fazer através do exame atento do uso real das palavras – “único método seguro

empíricas. Hacker argumenta que parece haver necessidade de uma teoria a respeito do estatuto de verdade de tais afirmações. De outro modo, para Hacker, deveríamos encarar a questão da não contingência dessas afirmações do ponto de vista puramente lingüístico numa linha wittgensteiniana.

⁹ Hacker mostra como o conceito de objeto material é quase técnico, pois não se diria ordinariamente que uma montanha seja um objeto material.

em filosofia” – não são suficientemente gerais e extensas para as “completas exigências metafísicas do entendimento”. Como vimos acima, o *uso* das expressões da linguagem natural pressupõe e não revela a estrutura que o metafísico procura descrever. Essa estrutura, para Strawson, não se encontra na superfície da linguagem, mas está submersa e as conexões que a metafísica descritiva pretende revelar são de alcance muito abrangente para serem discerníveis através do escrutínio das palavras. Assim, o metafísico deve abandonar seu único método seguro em filosofia (Strawson 1959, p. 9-10).

Mas Strawson, nessa época, oferece pouquíssima informação sobre qual seria esse método próprio da metafísica descritiva. Em *My Philosophy* ele comenta: “eu não conheço outro procedimento ou receita para chegar às respostas além de pensar sobre aquelas idéias e questões o mais firmemente que você puder”¹⁰. Hacker admite que, em um certo sentido, o uso ordinário das palavras como espaço e tempo, substância e acidente, sujeito e objeto de experiência oferecem poucas dicas ou pistas para compreensões filosóficas. Os termos, por si sós, não oferecem o variegado campo de sutis distinções que devem ser encontradas. O filósofo deve levar em conta que, por exemplo, analisar o “conceito de substância” da arte seria de pouca ajuda na compreensão filosófica do conceito de substância. Também, o termo causa, na linguagem comum, está bastante ligado e muitas vezes intercambiável com o conceito de razão e o filósofo teria interesse em separar os dois usos e analisar os dois termos. Porém discorda que, em qualquer sentido, as conexões que Strawson procura e encontra estão sob a superfície da linguagem ordinária. Para Hacker as conexões não estão submersas, o que poderia remeter à idéia de uma linguagem original sob a nossa linguagem ordinária. “As pistas que o metafísico descritivo busca e o único tribunal perante o qual o que ele alega pode ser julgado são os padrões gerais ou os padrões de uso dos numerosos conceitos de substância e conceitos causais que abundam na linguagem” (Hacker 2003 p. 62). Ou seja, a estrutura não se encontraria submersa, mas está na própria linguagem e no uso dos conceitos (ecoando Wittgenstein), ainda que os padrões de uso demandem uma certa habilidade para serem reconhecidos, eles estão à vista. Strawson, ao contrário, através da

¹⁰ Strawson (1995), p. 17 *apud* Hacker (2003) p. 61.

analogia com a gramática, em que os falantes de uma língua utilizam uma estrutura, mesmo sem ter consciência disso, sustenta a idéia de que o uso dos conceitos comuns ou mesmo científicos, também pressupõe uma estrutura conceitual básica que pode ser exposta e descrita pela metafísica descritiva (Strawson 1985a, p. 18-27).

Já em 1985, em *Skepticism and Naturalism*, Strawson parece indicar mais claramente parte do que seria o seu método, que se diferenciaria da análise conceitual. Trata-se do uso de “argumentos transcendentais”, cuja função é justamente estabelecer as conexões conceituais como condições de possibilidade do uso dos conceitos, mostrar que um tipo de exercício de capacidade conceitual é uma condição necessária de uma outra. Por exemplo: tomar algumas experiências como consistindo da consciência de objetos no espaço físico é uma condição necessária da auto-atribuição de estados subjetivos como ordenados no tempo, ou ainda, ser capaz de atribuir alguns estados mentais a outros é uma condição necessária para sermos capazes de atribuir estados mentais a nós mesmos. (Strawson 1985b, p. 22). Strawson admite que existe certa controvérsia sobre a validade estrita desse tipo de argumento, mas, mesmo que eles não consigam estabelecer conexões tão estreitas ou rígidas como prometiam inicialmente, eles, pelo menos, indicam ou expõem conexões conceituais, ainda que de uma forma frouxa. E, mesmo de uma forma não rigidamente dedutiva, mostrar essas conexões como um todo coerente cujas partes apóiam-se mutuamente e são mutuamente dependentes, articuladas e interconectadas de maneira inteligível é o próprio, ou pelo menos o maior objetivo da filosofia analítica (Strawson 1985b, p. 23).

5. Os Pressupostos

Apontarei aqui alguns pressupostos da filosofia de Strawson que não iremos tratar em profundidade, mas que possuem uma certa importância para compreendermos algumas posições adotadas por ele com relação a certas questões filosóficas.

Em primeiro lugar, em todo seu trabalho para descrever nosso esquema conceitual, encontra-se o princípio de significação, o qual Kant resgata do empirismo e que afirma que o uso de um conceito ou sua significação possui uma relação mais ou menos direta com sua aplicação na experiência possível, “Os próprios conceitos nos

termos dos quais formamos as crenças primitivas, fundamentais ou menos teóricas, adquirem sentido precisamente *como* conceitos que julgamos aplicáveis a situações de experiência possível” (Strawson 1985a, p. 75 – grifo de Strawson).

Também, para Strawson, existe um limite inferior, uma estrutura conceitual mínima sem a qual não seríamos capazes de possuir a noção de experiência. “Tudo indica que existem alguns traços estruturais da experiência que são essenciais a toda concepção (inteligível por nós) da experiência de seres autoconscientes” (Strawson 1985a, p. 43). A existência desse limite conduz à idéia de uma estrutura mínima não-contingente (ainda que não imutável¹¹). São traços necessários a *qualquer* concepção de experiência autoconsciente¹².

Strawson também não aceita a lacuna entre a linguagem e o mundo. Em *Análise e Metafísica*, por exemplo, falando da principal função, dada por Moore, da filosofia de estudar as coisas mais importantes (ou básicas) que existem no mundo e como as conhecemos e fazemos juízos verdadeiros a seu respeito, Strawson argumenta que não há grande diferença entre falar das coisas no mundo, principalmente as mais básicas, e falar dos conceitos que empregamos quando pensamos ou falamos dessas coisas. Por exemplo, os conceitos de objetos materiais e estados mentais, na medida em que são conceitos de espécies de coisas, não teriam a penetração e abrangência que possuem em nosso esquema conceitual a menos que tivéssemos certeza de que existem, no mundo, coisas às quais esses conceitos se apliquem. “De modo que a questão: ‘Quais são nossos conceitos mais gerais ou conceitos-tipo de coisas?’ e a questão ‘Quais são as espécies de coisa mais gerais que supomos *existir*?’ dão no mesmo” (Strawson 1985a, p. 52 – grifo de Strawson).

¹¹ Nossa noção de corpos, por exemplo, muda conforme avança a ciência no estudo da matéria. Contudo o conceito de corpos que ocupam espaço e perduram no tempo é necessário para a idéia de autoconsciência e experiência.

¹² Essa idéia de necessidade que não é analítica, mas também não é empírica, levou Peter Hacker em “On Strawsons Rehabilitation of Mataphysics” a defender a necessidade de um aprofundamento teórico quanto ao estatuto de verdade das afirmações da metafísica descritiva. Por exemplo, qual é o estatuto de verdade da afirmação de que um evento, ou é simultâneo, ou anterior, ou posterior a outro evento?

Uma questão análoga à anterior (da lacuna entre falar de conceitos e falar do mundo) é que, para Strawson, falar do mundo e falar da nossa experiência do mundo também não são coisas tão distantes, pois os conceitos que utilizamos para falar de nossa experiência visual, por exemplo, são os mesmos que utilizamos para descrever os objetos que estamos a ver (“vejo um livro sobre a mesa” ou “há um livro sobre a mesa”). Strawson não aceita o que irá chamar de o golfo da experiência, que considera típica do empirismo clássico, que reduz tudo à experiência, inclusive os conteúdos dos conceitos.

A nossa relação como falantes e ouvintes com os objetos e o mundo possui aspectos lógicos (referência e predicação, juízos sobre as coisas etc.), epistemológicos (formamos crenças sobre a realidade através da experiência, verdade como correspondência) e ontológicos (falamos daquilo que cremos que existe), os quais Strawson trata em conjunto, movimentando vários conceitos simultaneamente, inclusive aqueles que expressam ação e intenção para revelar o nosso esquema conceitual básico. Assim como há uma interconexão entre os vários conceitos que utilizamos para pensar o mundo e nossa experiência, também os vários aspectos da filosofia encontram-se interconectados no estudo desse esquema conceitual básico.

Capítulo 2

Strawson e o Ceticismo Cartesiano

1. Introdução

Vimos que Strawson considera como parte da tarefa da filosofia estudar o modo como pensamos os objetos e o mundo. Acontece que nossas crenças e nossa relação com os objetos e com o mundo “exterior” também são um tema de grande interesse para o ceticismo, principalmente o ceticismo cartesiano e do empirismo clássico, e poderia haver alguma relação importante entre o problema cético do mundo exterior e a metafísica descritiva, mas isso não acontece realmente. Essa questão do ceticismo cartesiano quanto ao mundo exterior é totalmente ignorada em *Individuals* e, em *Análise e Metafísica*, ela é tratada como um problema que não se coloca para a metafísica descritiva.

Em *Individuals*, Strawson trata do tema da identificação de particulares passando pela situação em que falante e ouvinte podem concordar que o particular referido é plenamente identificado ou localizado através da percepção sensível do mesmo. Essa identificação demonstrativa está geralmente associada a expressões lingüísticas que usam pronomes demonstrativos como “este livro” ou “aquela mesa”. Strawson, porém, não toca em questões tais como se temos meios para saber se os objetos existem ou se temos como saber que são como nos aparecem, questões típicas do ceticismo cartesiano. Partindo da situação conversacional, mostra o uso que fazemos dos conceitos e o modo como damos conta de referir-nos a objetos no mundo e de identificarmos, no mundo, os objetos referidos sem passar por essas questões.

Já em *Análise e Metafísica*, Strawson menciona o ceticismo associado a Descartes e ao empirismo clássico, mas apenas para, agora explicitamente, mostrar que é uma questão que a metafísica descritiva não coloca (e não precisa colocar) e para a qual não propõe qualquer solução (Strawson 1985a, p. 89). Veremos que isso acontece porque os conceitos que utilizamos para descrever nossa experiência perceptiva (que o cético aceita) são os mesmos que utilizamos para descrever o mundo.

Vamos, então, procurar entender a razão pela qual uma tradicional questão cética não ocupa um lugar importante na metafísica descritiva de Strawson. Veremos que um aspecto crucial da questão é que existe uma incompatibilidade de concepção do ponto de partida para a filosofia.

2. O problema cético do mundo exterior

O problema cético do mundo exterior nasce de uma concepção de um sujeito com acesso direto a seus estados mentais e tendo impressões sensíveis do mundo exterior num esquema como este.

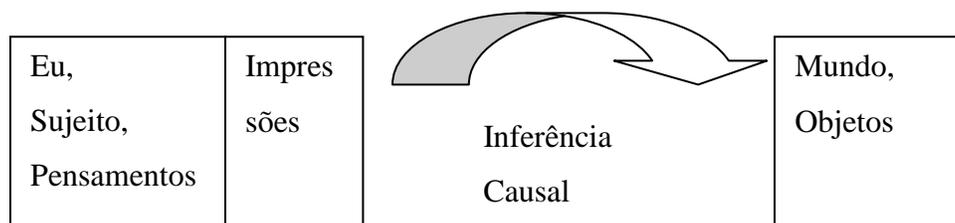


Fig 1

Strawson faz uma breve caracterização da posição cartesiana em *Análise e Metafísica*. Primeiro, afirma que Descartes, embora reconhecendo um certo lugar para a experimentação, considera que o método dedutivo da matemática e principalmente de geometria é o método fundamental da ciência e, por isso, as únicas características importantes das coisas do mundo físico seriam as características espaciais estudadas pela geometria. Isso se reflete em suas doutrinas acerca da natureza essencial do conhecimento e da existência ou da realidade e, também, na separação radical entre o conhecedor e a coisa conhecida, entre sujeito e objeto:

“[Descartes] oferece uma imagem do mundo na qual as únicas realidades, à parte Deus, são, de um lado, a substância puramente material, cujas propriedades reais são exclusivamente espaciais e, por outro, substâncias puramente pensantes, ou egos, cuja essência consiste no pensamento – *cogitatio* –

incluindo, em particular, a habilidade de apreender axiomas evidentes e suas conseqüências dedutivas” (Strawson 1985a, p. 31).

Dessa separação (que Strawson rejeita) entre, de um lado, o mundo como objeto da geometria e, do outro, as mentes capazes desse raciocínio dedutivo, ocorre um rebaixamento do que é comumente tido por realidade ou conhecimento que leva a distorções e paradoxos a ponto de vermos “Descartes ensinar, por exemplo, que a crença na existência de objetos materiais é garantida somente pela veracidade divina, e que só chegamos a acreditar naquilo que é falso através da obstinação da vontade” (Strawson 1985a, p. 31).

Dessa concepção de uma alma separada do mundo e do conhecimento como o exercício dessa capacidade dedutiva ou quase-geométrica nascem problemas céticos como o da existência de corpos. Strawson apresenta brevemente o argumento para tal ceticismo: uma vez que há uma completa separação entre a substância pensante e a substância extensa,

“Somente o que está em nós mesmos pode ser percebido imediatamente, i.e. é um objeto de uma percepção não-inferencial. Portanto, a crença na existência de corpos, objetos externos, não tem maior justificação que aquela que recebe como a conclusão de uma inferência duvidosa a partir da ocorrência de percepções dentro de nós, as quais nós tomamos como sendo efeitos de corpos como uma causa externa” (Strawson 1966, p. 258).

Essa própria concepção de separação entre o sujeito e o mundo convida a questões céticas quanto à existência mesma do mundo exterior ou quanto à possibilidade de o conhecermos, caso exista.

Vejamos, com mais cuidado, o tipo de problema que se coloca dentro dessa concepção. Stroud, ao estudar o uso dos argumentos transcendentais contra o ceticismo, examina antes os desafios propostos pelo cético epistemológico. Primeiro, que quando o cético epistemológico tradicional, isto é, o cético cartesiano pergunta como é possível que tenhamos qualquer conhecimento do mundo ao nosso redor ele não está interessado numa questão específica tal como se há realmente um tomate sobre a mesa ou qualquer outra questão de fato, e não poderemos responder ao seu desafio apelando para uma questão de

fato a fim de justificar nosso conhecimento de uma outra. Dúvidas quanto a uma hipótese específica ser ou não verdadeira podem ser solucionadas através de verificações de fatos empíricos, mas o cético sustenta que a estrutura completa de nossas crenças e práticas que utilizamos para suportar nossas hipóteses não é confiável. Enquanto temos um mundo objetivo público de objetos materiais no espaço e no tempo com o qual podemos contar, podemos solucionar questões específicas quanto ao modo como sabemos ser o caso de que uma coisa seja como é, mas o cético nos desafia a mostrar como sabemos que o mundo objetivo *como tal* existe. Qualquer resposta que possamos dar virá de dentro da experiência e não poderemos nunca dar uma justificação adequada da nossa crença na existência do mundo externo. O cético não pode ser refutado diretamente (Stroud 2000, p. 10). O desafio dos argumentos transcendentais seria, para Stroud, a formulação de um argumento válido que, partindo de premissas totalmente psicológicas tais como “tenho experiências” chegasse a conclusões não psicológicas tais como “objetos existem”. Não poderíamos nem mesmo apelar para argumentos que relacionassem nossa experiência à estrutura dos nossos cérebros ou aos efeitos que os objetos externos têm sobre nossos sentidos, pois seriam considerados uma petição de princípio pelo cético cartesiano. O argumento deveria ser a priori (Hookway 1999, p. 173).

Acontece que esse tipo de problema nasce da distinção cartesiana radical entre o sujeito e o mundo dentro da qual se inicia sua filosofia. Strawson, porém, não aceita essa distinção radical, como veremos mais adiante. Está em jogo, aqui, o problema do começo da filosofia: qual o ponto de partida da filosofia? Onde ela deve começar? Para o cético, ela começa por colocar em dúvida os sentidos e a própria existência do mundo. Para Strawson, porém, a metafísica descritiva começa por uma outra concepção, o que explica porque o ceticismo cartesiano não ocupa, nem poderia ocupar, um lugar importante. O ponto de partida de Strawson exclui o ceticismo cartesiano quanto ao mundo externo como uma questão genuína ou mesmo como uma possibilidade filosófica.

3. O Ceticismo Cartesiano em Individuals

Em *Individuals*, Strawson parte de uma outra concepção conceitual para desenvolver sua filosofia - a situação conversacional. Em resumo, o ponto de partida da metafísica descritiva pode ser expresso por: (a) Nós pensamos o mundo como contendo coisas particulares, algumas das quais independentes de nós mesmos; (b) Nós pensamos a história do mundo como composta de episódios particulares dos quais podemos ou não fazer parte e (c) nós pensamos essas coisas e eventos particulares como incluídos nos tópicos de nosso discurso comum, como coisas das quais podemos falar uns com os outros¹³. Strawson parte do fato de que nossa ontologia contempla particulares objetivos. A partir daí Strawson afirma que sua meta é “exibir algumas características gerais e estruturais do esquema conceitual nos termos das quais nós pensamos em coisas particulares”. Ou seja, vai procurar exibir as condições de possibilidade da identificação (e reidentificação) de particulares (Strawson 1959, p. 15).

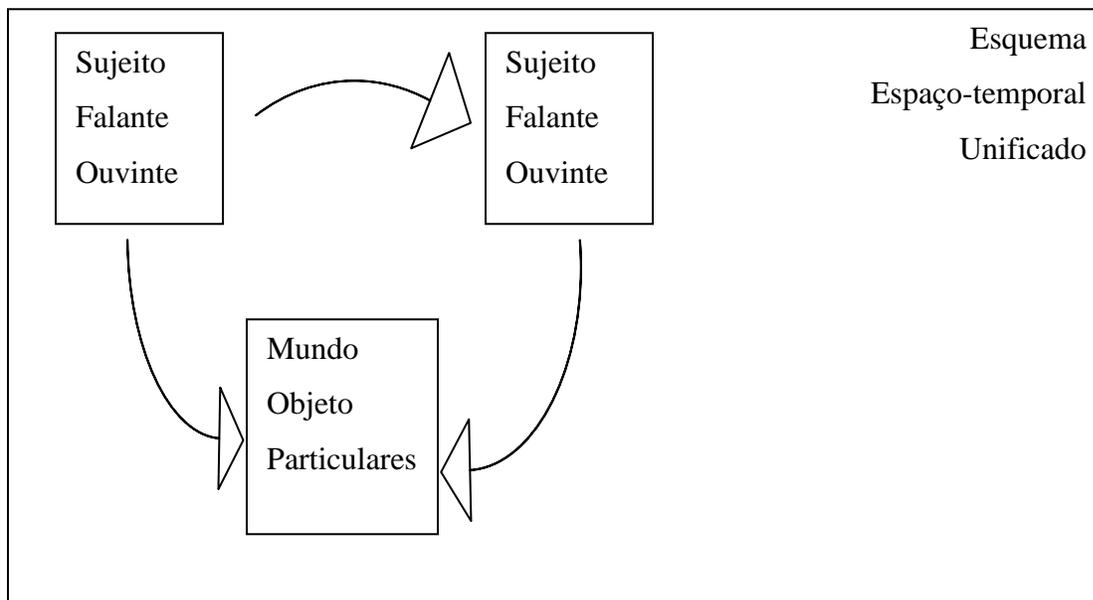


Fig 2

¹³ Davidson explora esse triângulo – falante, intérprete, objeto – em *As Condições do Pensamento*. Este ponto de partida, segundo Davidson, quando tratamos em conjunto os três vértices, faz frente à maioria das questões céticas quanto à existência do mundo exterior, à existência de outras mentes e à possibilidade de que todas as nossas crenças sejam erradas.

Strawson explica a aplicação da frase ‘identificação de particulares’ partindo de uma situação conversacional comum em nosso cotidiano, a de que, “muito freqüentemente, quando duas pessoas estão conversando, uma delas, o falante, se refere ou menciona um particular ou outro. Muito freqüentemente, o ouvinte sabe de qual ou de que particular o falante está falando” (Strawson 1959, p. 16). Particulares, para Strawson, “são ocorrências históricas, objetos materiais, pessoas e suas sombras, enquanto qualidades e propriedades, números e espécies, não são” (Strawson 1959, p. 15). A identificação de particulares possui dois sentidos: o do falante, que utiliza referências identificadoras como “este livro”, “meu tio”, “Maria”, e o sentido do ouvinte, que, a partir da referência identificadora fornecida pelo falante, localiza o particular em questão. Caso o ouvinte consiga identificar o particular referido, Strawson dirá que o falante identifica aquele particular.

Strawson afirma que nossa capacidade de identificar particulares não é um acidente ou um acaso, mas uma condição necessária para a inclusão daquele tipo de particulares em nossa ontologia. Seria absurdo dizermos que existe uma classe de coisas particulares se, ao mesmo tempo, afirmássemos que não somos capazes de dizer ou fazer-nos entender de qual membro dessa classe estamos falando (Strawson 1959, p. 16).

A identificação de particulares, porém, não pode ser relativa. Na nossa prática lingüística não nos satisfazemos com o que Strawson chama de identificação relativa-ao-relato, como no caso de um falante descrever uma cena com um homem, um menino e uma fonte e dizer que o homem bebe da fonte. Num certo sentido, dentro do âmbito dos particulares da cena descrita, identificamos que o homem é quem bebe da fonte, mas, somente com esse tipo de identificação, não somos capazes de dizer qual homem realmente bebeu da fonte. O ouvinte pode localizar o particular *dentro* do quadro formado pelo falante e pode ainda localizar o falante e o quadro descrito em sua própria descrição do mundo, mas ele não pode localizar os particulares descritos em seu próprio quadro do mundo sem a moldura do falante. É preciso uma especificação mais restritiva para eliminar a identificação relativa (Strawson 1959, p. 18).

Assim, Strawson traz para o centro da discussão sobre a identificação a percepção sensível. Uma condição suficiente para eliminarmos a identificação relativa é o acesso sensível ao particular que está sendo referido. Neste caso, temos uma identificação

demonstrativa caracterizada por expressões como “este livro”, “aquela caneta” etc. e o ouvinte pode localizar o particular diretamente. É certo que a “identificação demonstrativa de um particular não é sempre uma questão fácil. A cena pode estar turva, seus elementos confusos” (Strawson 1959, p. 19), podemos ter dificuldades e cometer erros ao aplicar descrições do tipo “o décimo segundo homem da esquerda na décima quinta fila a partir do topo” mas sobre uma coisa não paira qualquer dúvida: na identificação demonstrativa, na situação conversacional não há dúvida quanto ao âmbito, a cena da qual se está falando e dentro da qual os particulares devem ser identificados – é o entorno imediato aos falantes, o conjunto dos particulares presentemente sensíveis agora. Pode haver dúvidas sobre qual parte da cena estamos falando, os limites da cena podem ser diferentes para o falante e o ouvinte etc. e possuímos meios lingüísticos para resolver esses casos. Não pode haver questão, porém, sobre de qual cenário ou setor do universo estamos falando. Desse modo, Strawson mostra a conexão entre o modo como pensamos os objetos, nos referimos a eles e os identificamos com a percepção sensível no “aqui e agora” em que os sujeitos conversam e a noção de identificação demonstrativa (“este”, “aquele”) que nos permite sair da situação da identificação relativa.

Mas, como essa situação demonstrativa nem sempre é possível, Strawson mostra que ela é suficiente, mas não é necessária. Basta que possamos, através de um sistema articulado de relações, conectar os particulares não presentemente sensíveis a outros que estejam presentemente sensíveis. Este sistema articulado é justamente o sistema das relações espaço-temporais em que cada particular está relacionado unicamente com todos os demais, cada particular possui seu lugar ou está ligado a um particular que possui seu lugar próprio no sistema.

Na prática, não fazemos explicitamente essa conexão de todo particular ao qual nos referimos a cada outro item na situação presente de referência. “Mas este fato pode mostrar nada mais do que uma justificada confiança em que não necessitamos tais indicações explícitas” (Strawson 1959, p. 24). O conhecimento das bases de cada participante e das circunstâncias da conversação nos permitem tomar muita coisa como dada e não sentirmos necessidade de localizar explicitamente todos os particulares mencionados ou referidos diretamente em *nosso* esquema. Podemos muitas vezes estar contentes com uma identificação relativa ao relato. “Mas não pode ser negado que cada

um de nós, a qualquer momento, está de posse de uma estrutura – uma estrutura unificada de conhecimento de particulares, na qual nós mesmos e, usualmente, nosso entorno imediato tem o seu lugar e de cuja estrutura cada elemento está unicamente relacionado com cada outro e, portanto, conosco e com nosso entorno” (Strawson 1959, p. 24). Teoricamente, a partir da nossa própria posição no esquema, por identificação demonstrativa, podemos determinar um ponto de referência e eixos de direção espacial e, com isso, podemos relacionar qualquer particular no espaço e no tempo ao nosso ponto de referência. Isso elimina os problemas levantados quanto ao universo poder ser maciçamente reduplicado e que nossas descrições utilizadas para individuar particulares poderem aplicar-se a mais de um objeto.

Apesar de não fazermos essa conexão explícita todo o tempo, usamos nossa estrutura de modo essencial e continuamente. Cada novo particular que conhecemos necessariamente está conectado com nossa estrutura, ainda que seja somente através do falante que o mencionou e da situação em que foi mencionado.

“Podemos concordar, então, em que nós construímos nossa imagem única do mundo, de coisas particulares e acontecimentos, sem nos preocuparmos com as possibilidades de reduplicações maciças, contentes, às vezes, com as localizações mais toscas das situações e objetos dos quais falamos, permitindo que os nomes próprios tenham, sem maiores explicações, uma imensa carga individualizadora. Fazemos isso de maneira totalmente racional, confiantes em uma certa comunidade de experiência e fontes de instrução” (Strawson 1959, p. 28-9).

Em *Individuals*, portanto, Strawson descreve parte do nosso esquema conceitual básico, a partir do qual pensamos o mundo e seus objetos. Essa descrição é feita através da função de referência e da identificação de particulares que mencionamos em nossas conversas cotidianas. Essa identificação de particulares possui um sentido do falante e um sentido do ouvinte: dizemos que o ouvinte identifica o particular mencionado se ele pode localizá-lo em sua própria descrição do mundo. O esquema que utilizamos para essa identificação é o sistema de localização espaço-temporal único (público) e unificado (articulado) no qual nós mesmos temos nosso lugar e cada particular está unicamente relacionado a todos os demais. Essa estrutura espaço-temporal não está dentro de cada um, ela é pública (Strawson 1959, p. 30) e não é extrínseca aos objetos, é constituída

pelos próprios objetos (corpos materiais) ocupantes de espaço (e com duração no tempo). Conceitos como “aqui” e “agora”; a posição única do sujeito *no* mundo como referência para a localização espaço-temporal, portanto, também “tempo” e “espaço”; “identificação”; “particular”; demonstrativos como “este” e “aquele”, que implicam percepção sensível de objetos; e outros tratados nos tópicos de “reidentificação”, “particulares básicos” e “pessoas”, tomados em conjunto e em suas conexões, descrevem o modo como nós pensamos o mundo e falamos dele uns com os outros. O ponto de partida escolhido por Strawson – a situação conversacional – exclui, inicialmente, qualquer tipo de ceticismo quanto à existência mesma do mundo, o qual nasce da concepção de um sujeito com seus estados mentais como sendo os únicos conhecimentos seguros e a partir dos quais deveríamos justificar nossas crenças a respeito do mundo exterior. A posição cartesiana mesma - de um sujeito sozinho com seus estados mentais como base para o conhecimento - é incompatível com o esquema espaço-temporal descrito por Strawson, que de fato utilizamos.

Strawson começa a mostrar isso ao propor a discussão de se existem quais seriam os tipos básicos em nosso esquema conceitual no que se refere à identificação de particulares e, também, se há algum tipo de hierarquia de dependência de identificação¹⁴. Strawson enumera quatro tipos de particulares: corpos materiais ou particulares que os possuam; estados mentais; eventos e processos; e entidades ou construtos teóricos (Strawson 1959, p. 40 ss). Essa discussão vai culminar na recusa, pelo critério da identificação de particulares, de que pensamentos ou estados mentais possam ser os únicos conhecimentos seguros, como quer o cético cartesiano.

São dois argumentos apresentados por Strawson nesse tópico: primeiro que, o arcabouço espaço-temporal que constitui nosso esquema conceitual não é extrínseco aos objetos e, assim, os próprios objetos devem conferir as características espaciais e de duração ao nosso esquema. Os objetos que, por excelência, são tridimensionais e

¹⁴ Veremos em maiores detalhes os argumentos utilizados por Strawson para mostrar que corpos ou particulares que os possuam (i.e. pessoas) são os particulares básicos no capítulo sobre a função dos argumentos transcendentais na metafísica descritiva. O fato de os corpos materiais serem os particulares básicos, levará Strawson a afirmar, em “Pessoas”, que a posição cartesiana é incoerente porque não poderíamos identificar um sujeito puro, sem corpo.

possuem duração são os corpos materiais ou aquilo que os possui. O segundo argumento trata da hierarquia na identificação de particulares e é o que mostra mais claramente a incompatibilidade da concepção cartesiana com a concepção de Strawson. O argumento parte de alguns requisitos que os particulares precisam possuir para poderem ser particulares básicos na situação conversacional cotidiana. Resumidamente, esses requisitos são: os particulares devem ser públicos, observáveis, possuir uma certa duração, ocupar espaço, ser uma classe abrangente e, num certo sentido, simples. Devem ser simples porque poderíamos identificar “essa greve” ou “a atual crise econômica”, mas, para possuir o conceito de greve ou crise econômica, precisamos possuir os conceitos de homem, trabalho, dinheiro etc. Devem ser abrangentes, possuir duração e ocupar espaço devido à nossa limitada capacidade de observação. Strawson mostra que uma série de clarões ou estrondos ordenados no tempo, por exemplo, permitiriam que identificássemos o quinto clarão ou o terceiro estrondo, mas esse tipo de particular e a identificabilidade proporcionada por ele seria extremamente limitada. Como uma das principais características desses particulares básicos, Strawson menciona a observabilidade. Veremos, no item relativo à reidentificação, que a identificação de particulares repousa, em última instância, na possibilidade de identificação demonstrativa através da observação direta. Também, em se tratando de uma situação em que falante e ouvinte concordam em que o objeto que o falante menciona ou de que faz uma referência identificadora é o mesmo que o ouvinte identifica, os particulares básicos devem ser públicos e, nunca, particulares privados. Veremos que os particulares privados dependem, para a sua identificação, das pessoas que os possuem. Isso elimina a possibilidade de se iniciar a filosofia com base em nossos estados mentais ou experiências privadas. Do ponto de vista da identificação de particulares, estados privados são evidentemente a escolha errada para serem considerados básicos:

“Em critérios diferentes do critério presente, as experiências privadas têm sido com frequência os candidatos mais favorecidos para o estatuto de particulares ‘básicos’, mas, no critério presente, são os mais obviamente inadmissíveis. Os princípios de individuação dessas experiências dependem essencialmente das identidades das pessoas a cujas histórias essas pertencem” (Strawson 1959, p. 41).

O que dissemos até aqui, quanto à incompatibilidade da posição cartesiana e a situação conversacional proposta por Strawson, ficará mais claro em *Análise e Metafísica*, onde Strawson mostra que a posição cartesiana *leva* (ou convida) ao ceticismo quanto ao mundo exterior e isso, de certa forma, pode ser uma explicação para o fato de o ceticismo cartesiano não ser nem mesmo mencionado em *Individuals*. A questão do cético cartesiano será uma questão explicitamente evitada em *Análise e Metafísica* como sendo sem sentido.

4. O Ceticismo Cartesiano em *Análise e Metafísica*

Em *Análise e Metafísica*, Strawson toma uma posição um pouco mais explícita com relação ao ceticismo cartesiano – recusa a questão cética¹⁵. Ele afirma que não está tratando de questões céticas, que considera errada a posição do empirismo clássico, à qual trata como um oponente da metafísica descritiva (Strawson 1985a, p. 97) e da qual nascem as distorções que levam aos idealismos e fenomenalismos (Strawson 1985a, p. 76). Quando fala do ceticismo no capítulo sobre o conhecimento e a verdade e da relação desses conceitos com a experiência, considera que “o ceticismo radical e universal (isto é, filosófico) é na pior das hipóteses sem sentido; na melhor, vazio” (Strawson 1985a, p. 127).

A posição da metafísica descritiva com relação à “tradição mentalista, subjetivista, iniciada por Descartes, e que num estilo diferente acaba por dominar o empirismo clássico de Locke, Berkeley, Hume, e dos seus sucessores...” é indicar que tentar explicar nossa imagem do mundo baseado apenas na “estreitíssima base constituída pela sucessão de estados mentais subjetivos, incluindo, sobretudo, as impressões dos sentidos...” conduziu apenas a tentativas fracassadas. Quanto ao papel preponderante que os empiristas conferem à experiência com relação à formação dos conceitos e juízos, Strawson mostra que de “tanto insistir que a experiência não só efetua a ligação entre sujeito e objeto, mas também fornece o conteúdo dos conceitos, corre-se o risco de a noção de realidade objetiva ser engolfada ou tragada na de experiência” e muitos

¹⁵ Embora Strawson fale, de maneira genérica, do cético e do ceticismo, é evidente que ele está se referindo ao cético cartesiano que duvida da existência do mundo exterior.

idealismos e fenomenalismos nascem desse engolfamento, assim, para a metafísica descritiva, a melhor alternativa é “evitar o golfo” (Strawson 1985a, p. 76). O caminho seguido por Strawson a fim de expor nosso esquema conceitual e o modo como pensamos os objetos no mundo, evitando o golfo e sem passar por questões céticas, é simplesmente esclarecer as conexões entre os vários conceitos envolvidos e o uso que deles fazemos. Por exemplo, Strawson traça a conexão da percepção sensível, que proporciona juízos verdadeiros sobre o mundo objetivo espaço-temporal com a noção de que a experiência perceptiva é causalmente sensitiva ao mundo externo circundante e completamente permeada por conceitos que utilizamos para fazer essa experiência inteligível para nós. Assim, se aqueles juízos são geralmente verdadeiros, os conceitos que neles utilizamos devem ser conceitos de tipos de coisas que realmente existem.

“Ao dizer isso não estou colocando, muito menos resolvendo um problema cético. Não recorri a nenhuma prova, mas também não pergunto que garantia temos de que as coisas sejam realmente assim”. (Strawson 1985a, p. 89).

A metafísica descritiva segue traçando as conexões entre os conceitos básicos que utilizamos para pensar o mundo sem necessidade de se fazer as perguntas que nascem da concepção cartesiana do sujeito com acesso privilegiado a seus estados mentais.

“De modo que não coloco um problema nem proponho uma solução. Traço tão somente as linhas que ligam as várias partes da estrutura”. (Strawson 1985a, p. 89).

O esquema de Strawson é o da situação conversacional em que nos referimos a objetos no mundo e concordamos que freqüentemente somos bem-sucedidos em identificá-los. Não precisamos, como o cético, conferir tal proeminência à experiência como faz o empirismo clássico.

A partir daí, a fim de evitar o golfo da experiência criado pelo empirismo, Strawson trata em conjunto a idéia de que um conceito é geral, mas o sujeito de predicação é particular (referência) e nosso esquema para individuação de particulares é o esquema espaço-temporal mais o princípio de significação. Strawson traz para o centro da discussão conceitos como “aqui” e “agora” para mostrar que a experiência é, ao

mesmo tempo *no* mundo e *do* mundo. Existe uma dupla referência para esses conceitos. “Aqui e agora” referem-se a um lugar e tempo específicos no mundo, mas só possuem sentido com referência a um sujeito de experiência particular que os pensa e fala. A experiência é a experiência espaço-temporal do mundo a partir de um ponto de vista, o ponto de vista do sujeito de experiência. Essa é a noção mais geral de percepção sensível e é fonte primária de nossos juízos verdadeiros acerca do mundo. Temos a noção de experiência como percepção sensível estendida no tempo e no espaço a partir do ponto de vista de um sujeito (Strawson 1985a, p.83 ss). Associada a essa idéia, temos a noção de uma dependência causal entre o sujeito, sua posição, sua perspectiva, a região do mundo em que nos encontramos, os objetos presentes e a experiência ou percepção sensível.

“E o ponto que desejo fazer nesse momento é que a noção de dependência causal da experiência da percepção sensível com os aspectos [objetivos] do mundo espaço-temporal está implícita desde o início na própria noção de percepção sensível, uma vez que se considera que esta última vai geralmente resultar em juízos verdadeiros acerca do mundo” (Strawson 1985a, p. 85).

Além do aspecto da experiência ser causalmente dependente dos traços objetivos do “aqui e agora” em questão, a experiência é dependente dos conceitos que utilizamos para a descrever (Strawson 1985a, p. 88). Isso porque estamos falando de uma percepção sensível de um ser autoconsciente, de “sujeitos que empregam conceitos para formar juízos sobre o mundo – juízos que nascem da experiência vivida na percepção sensível” (Strawson 1985a, p 86). Assim os conceitos que utilizamos para pensar e descrever uma experiência são os mesmos que utilizamos para descrever o mundo, por exemplo, “parece-me que estou vendo uma mesa com alguns livros em cima etc”. (Strawson 1985a, p. 88).

“Até aqui indiquei que a experiência perceptiva deve ser causalmente sensitiva ao mundo externo circundante e também é completamente penetrada pelos conceitos que utilizamos ao formar juízos perceptivos acerca do mundo. Mas também fica claro que se aqueles juízos têm de ser verdadeiros em geral, então os conceitos neles empregados devem em geral ser conceitos de tipos de coisas que existem realmente no mundo e de propriedades que essas coisas têm realmente” (Strawson 1985a, p. 88).

Strawson não parece ver problemas numa possível objeção de caráter cientificista de que as coisas não são, na realidade, como nós as percebemos. Os objetos possuem qualidades de posição, forma, tamanho etc. de ocupação de espaço, mas não as características sensíveis que lhes atribuímos. Por outro lado, devido à nossa constituição, não perceberíamos os objetos a não ser que estes fossem também portadores de características sensíveis. A aparente contradição de percebermos as coisas como realmente são e não percebermos as coisas como realmente são, se desfaz se admitirmos dois usos para “realidade” e “real” – um uso científico e um uso mais corrente. Tanto o ponto de vista da ciência como o ponto de vista da percepção sensível têm sua própria validade.

“Em ambos os pontos de vista, falamos das mesmas coisas; a identidade da referência a essas coisas é assegurada pelo fato de que a atribuição das características espaciais de posição, tamanho e forma – numa palavra, da ocupação duma certa região do espaço – é algo comum aos dois estilos de descrição” (Strawson 1985a, p. 92).

Trazendo para o centro da discussão o conceito de mudança, Strawson procura completar um pouco mais o quadro conceitual envolvido na nossa relação com o mundo. Partindo da noção de que a experiência ocorre no “aqui e agora” a partir da perspectiva de um sujeito, Strawson mostra que é necessária uma certa retenção ou memória, uma noção de passado e futuro por parte do sujeito que experimenta qualquer mudança, além de uma noção de identidade continuada daqueles objetos nos quais ocorrem as mudanças. Assim, faz parte de nosso esquema conceitual que os objetos ocupantes de espaço possuam uma identidade continuada no tempo. “Esses indivíduos, ocupantes de espaço, que retêm a sua identidade – que na nossa experiência constituem os chamados ‘objetos materiais’ ou ‘corpos’ – assumem uma posição fundamental no nosso esquema de coisas, na estrutura conceitual que empregamos” (Strawson 1985a, p. 95) Esse fato se reflete na linguagem: corpos materiais e pessoas são os referentes primários dos nomes e frases nominais.

Strawson, descrevendo as conexões entre os diversos conceitos envolvidos na noção de experiência objetiva de um sujeito consciente, pretende ter evitado o desafio cético de fornecer uma garantia de que as coisas sejam realmente como pensamos. Primeiro porque responder a essa pergunta envolveria, ou sair do esquema e tentar

justificá-lo de uma posição privilegiada, que não existe, ou encontrar uma parte particularmente segura do nosso esquema (em geral, uma sucessão de estados mentais ou as percepções sensíveis) e tentar refazer as partes consideradas problemáticas a partir desse ponto seguro, que é a posição típica do empirismo clássico que leva a distorções (Strawson 1985a, p. 89).

Segundo Strawson, o empirismo clássico possui três variedades. A primeira considera que nosso sistema de crenças é uma hipótese ou teoria baseada em nossos estados subjetivos e que deve ser justificada racionalmente como qualquer teoria científica. Uma segunda posição é aquela de Hume em que nossas crenças são dadas pela natureza e cabe a nós apenas estudar naturalmente como chegamos a formar nossas crenças e não se são verdadeiras ou justificadas. Uma terceira posição afirma que todas as noções que constituem a estrutura geral do pensamento são construções lógicas feitas a partir de nossos estados subjetivos básicos (únicas coisas que existem realmente) (Strawson 1985a, p. 98-9).

A resposta de Strawson a esses três tipos de empirismo e que podemos considerar uma espécie de resposta ao tipo de ceticismo que eles suscitam é também endereçada a cada variedade de empirismo descrito acima. Primeiro, para Strawson, não há razão para justificar a estrutura geral das idéias descritas pela metafísica descritiva com base numa seqüência temporal de estados subjetivos. “Pelo contrário, é a própria estrutura geral das idéias, do nosso pensamento, que é o elemento básico, o alicerce de nossa economia intelectual. Qualquer justificação racional de uma teoria sobre a realidade pressupõe e se apóia nessa estrutura geral”. (Strawson 1985a, p. 100). Segundo, qualquer explicação natural da ontogênese da nossa estrutura conceitual baseada em observações empíricas também teria de ser formulada em termos que pertencem a ou pressupõem essa estrutura. Por fim, a tarefa de reduzir todos os nossos conceitos a construtos lógicos feitos a partir de elementos básicos, além de enfrentar dificuldades operacionais insuperáveis, esbarraria em impasses como a impossibilidade de reduzir os conceitos de objetos materiais, uma vez que esses conceitos são básicos para podermos fazer uma descrição inteligível de nossas experiências sensoriais básicas.

“Quanto à tradição mentalista, subjetivista, iniciada por Descartes... indiquei as diferentes maneiras pelas quais os filósofos daquela tradição tentaram justificar ou explicar a nossa imagem geral do mundo apoiados na estreitíssima base constituída pela sucessão de estados mentais subjetivos, incluindo, sobretudo, as impressões dos sentidos; e aponte o fracasso dessas tentativas”. (Strawson 1985a, p. 101).

Podemos considerar que a resposta de Strawson ao ceticismo cartesiano com relação ao mundo exterior, tanto da sua existência quanto da justificação de nossas crenças a seu respeito é que essa posição, nascida da concepção de um sujeito com acesso privilegiado a seus estados mentais, nasce de uma certa estreiteza em considerar seguros apenas esses estados interiores e não considerar em conjunto os conceitos envolvidos em nossa concepção do mundo, por exemplo, que somos sujeitos interessados e conferimos valor ao conhecimento, que boa parte do conhecimento que temos do mundo diz respeito a agirmos e sofrermos ação dos objetos e outros sujeitos, que conhecer o mundo é, também, conhecer nossas possibilidades de ação.

Veremos no capítulo referente ao conceito de pessoas e o ceticismo quanto a outras mentes que Strawson considera que o próprio conceito cartesiano de uma alma pura só pode existir de modo derivado e secundário, nunca como primitivo. Uma pessoa é um conceito básico ou logicamente primitivo, que inclui os conceitos de corpo e mente ou alma, mas não é composto por eles. A metafísica descritiva é capaz de descrever nosso esquema conceitual, de traçar as conexões entre os principais conceitos envolvidos em nossa concepção de mundo sem passar pela questão cética da justificação de nosso sistema de crenças com base em algum tipo de conhecimento seguro. O simples fato de sermos sujeitos de experiência conscientes, sociais, agentes e comunicantes mostra que possuímos uma estrutura básica indispensável para a nossa concepção de mundo e de nós mesmos, sem a qual não teríamos uma idéia inteligível de experiência autoconsciente. E essa estrutura não requer justificação, pelo contrário, como vimos, qualquer justificação terá que ser formulada dentro e através dessa estrutura básica (Strawson 1985a, p.100).

5. O Problema do Solipsismo e o Ceticismo Cartesiano

A fim de observarmos a posição de Strawson especificamente quanto ao ceticismo cartesiano com relação ao mundo externo de um ponto de vista mais amplo, vamos

antecipar, aqui, resumidamente, parte do tratamento dado ao problema das outras mentes e a questão do solipsismo, que veremos no capítulo “Pessoas”. Isso nos permitirá comparar a posição de Strawson com relação ao ceticismo quanto ao mundo externo em *Individuas* e em *Análise e Metafísica* para mostrar que, com relação a esse tipo específico de ceticismo, podemos dizer que houve uma continuidade em sua posição – a recusa da concepção cartesiana como ponto de partida e a recusa da questão cética. Em *Individuals*, sem mencionar o ceticismo cartesiano quanto ao mundo exterior, Strawson mostra que em um esquema conceitual em que os corpos não fossem os particulares básicos – como acontece na concepção cartesiana – não haveria possibilidade do uso que temos do conceito de “eu mesmo” e, conseqüentemente de “minhas experiências” e outros conceitos que o cético cartesiano utiliza em sua argumentação. A recusa da questão cética do mundo exterior como sem sentido ou fruto de uma concepção errada do empirismo clássico que aparece explicitamente em *Análise e Metafísica* pode ser, então, comparada com a posição de Strawson em *Individuals*.

Na obra de Strawson, a questão do solipsismo é introduzida no capítulo “Sons”, porém, de uma perspectiva totalmente diferente daquela do solipsismo filosófico tradicional, que parte da afirmação de que somente meus estados mentais e experiências são meus conhecimentos seguros e, como não há uma necessidade lógica de conexão entre o mental e o corpóreo (assim como se procura mostrar na hipótese dos cérebros numa cuba), o solipsista vai argumentar, como hipótese, que somente eu existo, que não há mundo externo independente de mim. Essa concepção tornou-se muito influente quando Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, colocou em dúvida todas as coisas, em sua busca por um conhecimento seguro e indubitável, duvidando, inclusive, do próprio corpo, até chegar à única certeza do *cogito*. Strawson aborda o tema do solipsismo, inicialmente, dentro da questão dos particulares básicos de nosso esquema. Veremos que essa questão do solipsismo vai conduzir, também, ao problema das outras mentes, que será tratado no capítulo 4, mas possui um aspecto importante referente ao ceticismo cartesiano quanto ao mundo exterior, mostrando as dificuldades de um esquema conceitual em que os particulares básicos não fossem os corpos materiais.

Conforme Strawson mesmo diz, o capítulo “Sons” é uma espécie de ponte entre “Corpos” e “Pessoas” e a questão do solipsismo aparece numa argumentação em favor do

fato de que os corpos materiais são os particulares básicos de nosso esquema conceitual através de um contra-fato: uma experiência mental de uma consciência cujo único sentido fosse o auditivo. Strawson faz isso para tentar encontrar um esquema em que não houvesse corpos materiais e, dentro de um tal esquema, procurar mostrar como se relacionariam os conceitos de experiência, eu mesmo, particular objetivo, limites da linguagem e do pensamento, público e privado. Strawson vai tentar averiguar se seria possível a distinção entre eu mesmo e os objetos (sonoros, neste caso).

No início do capítulo “Sons”, Strawson comenta que seu argumento, em favor de os corpos materiais serem básicos em nosso esquema conceitual, poderia ser considerado uma espécie de preferência categorial¹⁶. Qualifica, porém, sua preferência categorial de duas maneiras: primeiro, não é uma preferência no sentido de reduzir todas as coisas existentes a corpos materiais¹⁷; segundo, a afirmação de que corpos materiais são básicos em nosso esquema conceitual como ele é faz-se estritamente em termos de identificação de particulares. A partir dessas qualificações, Strawson afirma que não se pode objetar à expressão “ontologicamente anterior”, “de maneira tal que a afirmação de que corpos materiais são básicos em nosso esquema conceitual é equivalente à afirmação de que corpos materiais são ontologicamente anteriores, nesse esquema, a outros tipos de particulares” (Strawson 1959, p. 59).

No capítulo “Corpos”, Strawson partiu da situação conversacional para tratar da identificação de particulares dos quais falamos uns aos outros e mostrou que a identificação possui dois aspectos: primeiro, a identificação propriamente dita, quando o localizamos entre outros o particular ao qual se está referindo e que Strawson vai chamar de o aspecto da distinção; segundo, o aspecto da reidentificação, quando identificamos um particular em uma situação de observação como o mesmo particular identificado em outra situação de observação. No capítulo “Sons”, Strawson retoma o tema dos dois aspectos da identificação (a distinção e a reidentificação) para “afrouxar” a ligação da

¹⁶ Strawson define preferência categorial como “Afirmar um estatuto especial para uma classe ou categoria de entidades em oposição a outras” (Strawson 1959, p. 59)

¹⁷ Ver Strawson 1985 a, p. 101. Strawson critica esse tipo de reducionismo (tanto o internalista ou mentalista redutivista, quanto o externalista) em *Análise e Metafísica*.

questão com a situação conversacional preservando a idéia de que corpos materiais são básicos para o nosso *pensamento* sobre identificação de particulares:

“A reidentificação pode envolver meramente o pensamento de um particular encontrado em uma ocasião, ou pensado com respeito a uma ocasião, como o mesmo que um particular encontrado em outra ocasião, ou pensado com respeito a outra ocasião. Agora, esse pensamento claramente envolve distinguir, em pensamento ou observação, um particular de outros. Assim, o aspecto distintivo da identificação é muito fundamental” (Strawson 1959 p. 60).

Além disso, quanto à identificação, Strawson procura desvinculá-la da situação conversacional: “Pois cada um de nós pode pensar identificadamente sobre particulares sem falar sobre eles” (Strawson 1959, p 61). E, assim, a afirmação de que os corpos materiais são particulares básicos pode ser formulada da seguinte maneira: “*pensamento* sobre particulares que não sejam corpos materiais, em geral, repousam no pensamento identificador sobre corpos materiais, e não vice-versa” (Strawson 1959 p. 60). Esse descolamento da situação conversacional e a reformulação da afirmação sobre os corpos materiais serem básicos em nosso esquema não aproximam, porém, a posição de Strawson à do solipsista. Mais adiante, Strawson afirma a conexão entre o pensamento, a linguagem (e, portanto, a situação conversacional), e a distinção de particulares objetivos, fazendo um resumo da seguinte maneira (considerando que, do ponto de vista da identificação de particulares objetivos, em sua maioria, estes são públicos):

“Nós não poderíamos falar uns aos outros sobre o privado se não pudéssemos falar uns aos outros sobre o público. Nós não poderíamos falar caso não pudéssemos falar aos outros. De qualquer modo, acima de um limite muito rudimentar, os limites do pensamento são os limites da linguagem; ou ‘o que não podemos dizer, não podemos pensar’. Finalmente, não há experiência digna desse nome, certamente nenhum conhecimento, sem conceitos, sem pensamentos” (Strawson 1959, p. 68).

Strawson põe um limite à generalidade da questão do pensamento identificador, partindo de uma certa distinção que cada um de nós é capaz de fazer:

“... a distinção entre aquelas ocorrências particulares, processos, estados que são experiências ou estados de consciência da própria pessoa, e aqueles particulares que não são experiências ou estados de

consciência da própria pessoa, ou de qualquer outra pessoa, apesar de poderem ser objetos de tais experiências” (Strawson 1959, p. 61).

Strawson questionará “as condições de possibilidade do pensamento identificador sobre particulares distinguidos pelo pensador dele mesmo e de suas próprias experiências ou estados mentais” (Strawson 1959, p. 61). A esses particulares, distintos de nós mesmos, Strawson vai chamar de “particulares objetivos” (Strawson 1959, p. 61).

Strawson nomeia de consciência não solipsista, a consciência de um ser¹⁸ que possua um uso para a distinção entre si mesmo e seus estados de consciência de um lado e algo (de que ele possui a experiência e) que não seja si mesmo ou um estado de si mesmo de outro lado. Uma consciência solipsista é a consciência de um ser que não possui um uso para essa distinção (Strawson 1959, p 69). É importante notar que Strawson faz uma diferenciação entre um ser ou uma consciência solipsista e o solipsista filosófico. O solipsista filosófico poderia sustentar, apesar de alguma dificuldade em conciliar sua doutrina com a existência da idéia de objetos que duram enquanto não observados, que tudo o que percebe ou existe é o si mesmo ou são estados de si mesmo, mas o ser solipsista “real”, que não possui a idéia de particulares objetivos, simplesmente não possuiria um uso para a idéia de si mesmo.

Essa distinção feita por Strawson, entre um ser solipsista “real” e um solipsista filosófico, mostra como ele está pensando todo o esquema conceitual que utilizamos em nosso cotidiano e não em algumas questões filosóficas específicas. Em “Sons”, Strawson argumenta que a condição para haver uma consciência não solipsista é a reidentificação de particulares e a reidentificação, por sua vez, está associada ao conceito de particulares que continuam existindo enquanto não são observados/percebidos:

“Pois possuir um esquema conceitual em que uma distinção é feita entre si mesmo ou estados de si mesmo e itens auditivos que não são estados de si mesmo, é possuir um esquema conceitual em que a existência de itens auditivos é *logicamente* independente da existência de si mesmo ou estados de si

¹⁸ Strawson está utilizando uma experiência mental de se imaginar um ser que possua apenas o sentido da audição e, portanto sem a dimensão espacial, para buscar os limites da possibilidade da experiência de particulares objetivos.

mesmo. Então é possuir um esquema conceitual em que é logicamente possível que tais itens pudessem existir sendo ou não observados, e, portanto, continuariam a existir através de um intervalo durante o qual eles não foram observados. Assim parece que deve ser o caso de que deveria haver particulares reidentificáveis em um mundo puramente auditivo [e também no nosso] se as condições para a existência de uma consciência não solipsista fossem cumpridas em tal mundo” (Strawson 1959, p. 72).

Ora, se, para possuir o conceito de “eu mesmo”, devo possuir o conceito de particulares que existem independentemente de mim e que continuam existindo enquanto não observados¹⁹, podemos notar porque Strawson não pode considerar a posição do cético cartesiano, que duvida da existência do mundo externo e afirma que somente suas experiências são os únicos conhecimentos seguros, como uma posição aceitável para a metafísica descritiva.

Strawson mostrará, no capítulo “Pessoas”, que a posição cartesiana, que considera corpo e mente como duas substâncias separadas, é insustentável e conduz a problemas insolúveis e ao ceticismo. Veremos que a solução proposta por Strawson está no esclarecimento do conceito de pessoa. Com relação ao ceticismo cartesiano sobre o mundo externo, vemos que, em *Individuals*, já está presente a base da argumentação que sustenta sua recusa, que só ocorrerá explicitamente em *Análise e Metafísica*.

6. Uma objeção possível

Uma possível objeção quanto à tese de que o ceticismo sobre o mundo exterior não é nem mesmo mencionado em *Individuals* é que Strawson, no capítulo “Corpos”, a respeito da identificação de particulares que não estejam presentemente sensíveis (identificação demonstrativa), trata de um possível problema de referência. Como podemos estar certos de identificar um objeto que não esteja presentemente sensível? Quando Strawson afirma que temos recursos lingüísticos para tratar da identificação não demonstrativa, quais são esses recursos? Usamos descrições ou nomes; e nomes também não são úteis sem uma base de descrições que possam ser fornecidas em caso de

¹⁹ Essa conexão entre a noção de eu mesmo e os particulares que continuam existindo enquanto não são observados possui reflexos na crítica ao ceticismo humeano e, também, na crítica ao solipsismo e ao ceticismo sobre outras mentes, como veremos adiante.

necessitarmos de maiores informações. Assim Strawson aceita que pode parecer que, na identificação não demonstrativa, podemos depender ultimamente de descrições puramente gerais. Neste caso, mesmo que tenhamos bastante informação sobre uma dada região do universo e que saibamos que a descrição geral se aplica a um único objeto *naquela* região, jamais poderemos estar seguros de que uma descrição geral se aplique univocamente, pois poderia ser o caso de que o universo fosse maciçamente reduplicado e a descrição poderia aplicar-se também a um outro particular em uma região semelhante do universo. Por maior que seja o conhecimento sobre o universo tanto do falante quanto do ouvinte, essa possibilidade de reduplicação permanece aberta. Assim jamais poderíamos estar seguros de identificar unicamente ou individuar um particular no universo. Nunca poderíamos estar seguros quanto ao referente.

Alguém poderia pensar que esta é uma questão cética a respeito da identificação de particulares, mas não parece ser possível pensar que possa ser uma questão com respeito ao mundo exterior porque, se o universo pode ser maciçamente reduplicado, ele existe. Strawson trata dessa questão mais para combater a teoria das descrições definidas de Russell e os problemas que ela suscita. Strawson mostra que mesmo as soluções para este problema apresentadas dentro da teoria lógica, como as descrições logicamente individuadoras (por exemplo, “o homem mais alto do mundo até hoje”) que podem dar conta dos problemas de identificação não demonstrativa, são apenas teóricas e de uso extremamente restrito. Na prática, o que fazemos é ligar os particulares não presentemente sensíveis através de fatos individuadores, descrições etc. que os conecte com particulares presentemente sensíveis dentro de um sistema único unificado e articulado espaço-temporal em que cada particular possui sua localização única em relação a todos os demais. A questão de a qual setor do universo se está referindo é resolvida pela posição única que ocupam o falante e o ouvinte no momento da conversação. “Toda descrição individuadora de particulares pode incluir, ultimamente, um elemento demonstrativo” (Strawson 1959, p. 22). Mesmo que não façamos isso explicitamente todo o tempo, “... não pode ser negado que cada um de nós está, a qualquer momento, de posse de uma tal estrutura – uma estrutura unificada de conhecimento de particulares, na qual nós mesmos e, usualmente, nosso entorno imediato tem seu lugar e em que cada elemento está

unicamente relacionado a todos os demais e, portanto a nós mesmos e ao nosso entorno” (Strawson 1959, p. 24).

Consideramos, portanto, que o problema da reduplicação maciça do universo, que levanta dúvidas sobre a possibilidade da referência a particulares, não é um problema cético por duas razões. Primeiro, porque admite a existência do mundo (ou mundos) e não o coloca em dúvida. Segundo, porque é um problema que admite uma solução empírica e o problema cético, como vimos, não admite esse tipo de solução.

Capítulo 3

Reidentificação e o ceticismo Humeano

Vimos que o ceticismo cartesiano, que diz respeito à referência identificadora a particulares, está ausente da filosofia de Strawson em *Individuals*, ainda que as bases para uma recusa explícita ao mesmo já estejam postas. Para Strawson, não há o problema da existência. Se considerarmos a situação esquematizada na figura 2 (pág. 25) de falante e ouvinte referindo-se a e identificando um objeto particular, não há sentido em duvidar da existência do objeto ao qual estamos nos referindo.

Há, porém, um outro tipo de ceticismo tratado explicitamente e de modo bastante relevante para a realização da metafísica descritiva. O tratamento dado por Strawson a essa questão veio a se tornar, posteriormente, o paradigma do uso de argumentos transcendentais contra o ceticismo. Vamos, nesse capítulo, investigar qual foi esse ceticismo e porque ele é relevante para a metafísica descritiva de Strawson.

A identificação de particulares possui duas dimensões ou dois aspectos. O primeiro deles é o da simples identificação ou localização que fazem falante e ouvinte a respeito de um particular de que se esteja falando. O segundo é o da reidentificação.

No tópico da reidentificação em *Individuals*, Strawson mostra que, quando tratamos do uso que fazemos do conceito de “mesmo” no sentido da identificação de particulares, estamos tratando apenas de parte do conceito. Podemos dizer que somos bem-sucedidos ao identificar o livro a que o falante está se referindo como o *mesmo* que estamos vendo em sua mão, por exemplo, mas não seremos tão bem-sucedidos caso não atentemos para o fato de que se trata do *mesmo* livro que lhe emprestamos ontem (Strawson 1959, p. 31). Nosso esquema conceitual nos permite perguntar não somente pelas relações espaciais de qualquer coisa com qualquer outra em um dado momento, é natural dizermos, por exemplo, que “A está no mesmo lugar que B ocupava há mil anos”.

Temos, então dois aspectos do uso de nosso esquema conceitual espaço-temporal: primeiro o da identificação de particulares, no qual perguntamos pelas relações espaciais

dos particulares com os demais num sistema único e unificado e, segundo, como utilizamos um sistema unificado espaço-temporal, é da essência do uso desse esquema que possamos identificar um particular descrito com relação a uma situação de observação como *o mesmo* particular descrito em outra ocasião de observação, ou seja, temos que possuir critérios de “reidentificação” (Strawson 1959, p. 31). Não utilizamos dois esquemas em duas ocasiões de observação, pelo contrário, as diferentes ocasiões de observações são particulares dentro de nosso esquema único. Este segundo aspecto da identificação de particulares está sujeito à questão cética quanto à existência de corpos ou da substância ou da duração dos corpos quando não observados. O cético pode nos questionar “como sabemos que o particular em questão é o mesmo observado anteriormente?”. Este é o ceticismo humeano do *Tratado Sobre o Entendimento Humano* (Tratado I, IV, 2).

Resumidamente, a questão proposta pelo cético com relação à duração dos corpos pode ser colocada do seguinte modo:

Numa dada ocasião de observação que ocorre no tempo T1 (com uma certa duração), observo um objeto Obj1. O cético vai argumentar que a noção de identidade não pode provir da observação, pois, se observarmos um único objeto, teremos a noção de unidade e, em caso de observarmos vários objetos, teremos a noção de número ou multiplicidade. De nenhuma dessas duas noções poderia nascer a idéia de identidade – um objeto é idêntico a si mesmo –, pois são noções incompatíveis. Não existe algo intermediário entre a unidade e a multiplicidade. Para solucionar esse problema, o cético admite que se recorra à idéia de tempo ou duração juntamente com a invariabilidade da percepção para se chegar à ficção da identidade. Quando observamos continuamente um objeto que permanece invariável, podemos imaginar uma sucessão contínua de instantes, dentro dos quais o objeto é imaginado multiplicado, existente em cada instante. Por outro lado, podemos, ao mesmo tempo, imaginar um objeto que permanece invariável enquanto muda o tempo. Dessa forma, para o cético, o princípio de individuação nada mais é do que a invariabilidade e continuidade de um objeto através de uma suposta variação do tempo, durante a qual não haja nenhuma interrupção diante da qual precisemos recorrer à idéia de multiplicidade ou número.

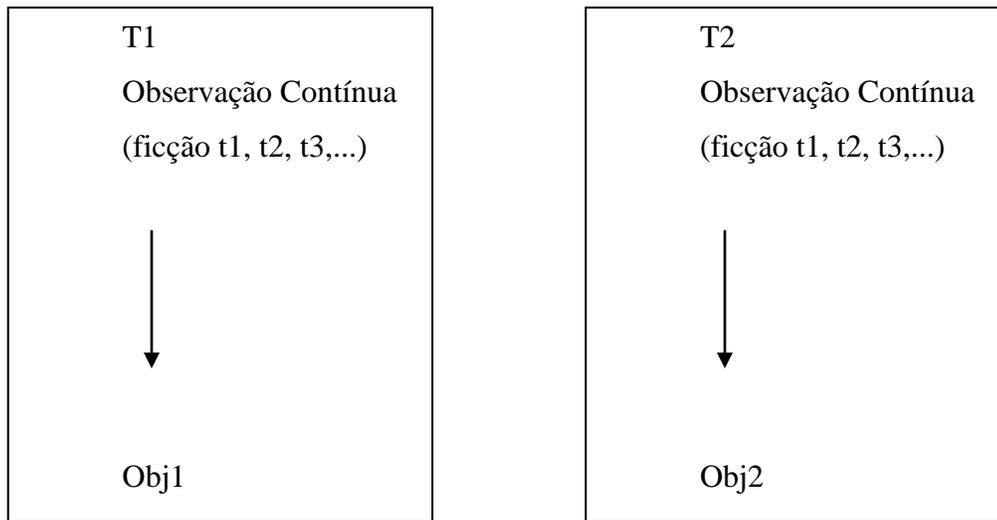


Fig 3

O problema cético quanto à identidade de corpos surge do questionamento de por que falamos de identidade continuada de objetos quando a observação não é contínua. Por quais critérios afirmamos que Obj1 (observado em T1) é idêntico a Obj2 (observado em T2). O cético aceita que, pelo hábito, associemos algumas percepções dos sentidos, que vemos constante e regularmente unidas, através da idéia de causalidade, como quando associamos calor ao fogo, mas atribuir existência continuada a um objeto enquanto ele não é percebido e atribuir-lhe uma regularidade muito além daquela fornecida pelos sentidos. Como vimos, o cético argumenta que há duas características ou qualidades da identidade numérica: a invariabilidade e continuidade durante uma suposta variação do tempo num intervalo contínuo. Quando temos duas situações de observação, só possuímos uma das qualidades da identidade: a semelhança ou invariabilidade. Assim, para o cético, a identidade perfeita ou continuidade de um objeto enquanto não observado é uma ficção à qual recorreremos e que alivia nossa perplexidade diante da contradição entre a semelhança e a descontinuidade da percepção.

Essa grosseira caracterização do ceticismo quanto à continuidade dos corpos quando não observados pretende servir de apoio ao nosso exame de como Strawson aborda o problema e quais as suas respostas e, também, auxiliar na compreensão de

expressões como identidade numérica, identidade qualitativa (semelhança), ocasiões de observação, utilizadas por Strawson.

Examinaremos, agora, como Strawson interpreta esse ceticismo humeano e quais são suas respostas, as quais se tornaram um modelo de argumentação. Iniciaremos com o tratamento dado ao problema por Strawson em *Individuals* e, depois, em *Skepticism & Naturalism* para os compararmos.

1. Individuals

Strawson não trata especificamente do ceticismo de David Hume em *Individuals*, porém, no tópico da reidentificação, ele caracteriza o que seria a posição de um filósofo de “mentalidade humeana” em relação a certas características de nosso esquema conceitual. Nós não somente utilizamos o conceito de mesmo com o sentido de “o objeto ao qual o falante está se referindo é o mesmo que está em sua mão”, Nós também falamos que “o objeto ao qual o falante está se referindo é o mesmo que eu trouxe ontem”, ou seja, nós não só identificamos um objeto, mas também o reidentificamos em diferentes ocasiões de observação. Quais são os critérios ou métodos que utilizamos para reidentificar particulares? Como eles são satisfeitos? Nossas condições de observação são limitadas e descontínuas. Esses métodos ou critérios devem ser tais que permitam seu uso mesmo levando em conta que nosso campo de observação, em geral, é limitado e pouco abrangente, dormimos e nos movemos. Na maioria das vezes não temos condições de termos uma observação contínua e abrangente da armação espaço-temporal de que fazemos uso. “Esses fatos têm, entre outras conseqüências, esta: não pode haver questão de atenção contínua e abrangente para com a preservação ou mudança dos limites espaciais e para com a preservação ou mudança contínua das relações espaciais, nem da preservação ou mudança contínua de relações espaciais por parte das coisas que em sua maioria não sofrem mudança qualitativa ou somente sofrem uma mudança gradual” (Strawson 1959, p. 32).

A respeito dessa característica de nosso esquema conceitual, de que deve permitir seu uso dentro de condições limitadas de observação, Strawson vai tratar de uma possível objeção cética:

“Talvez alguns filósofos de mentalidade humeana tenham sentido que somente por esse método impossível [observação contínua e abrangente] nós pudéssemos estar seguros quanto à identidade continuada de coisas físicas; que, na sua ausência, identidade seria algo fingido ou ilusório ou na melhor das hipóteses, duvidosa” (Strawson 1959, p. 32-3).

A respeito dessa conclusão do filósofo de mentalidade humeana, de que somente na observação contínua estaríamos seguros da identidade dos corpos, Strawson afirma que, “como todas as conclusões filosoficamente céticas, [essa também] é necessariamente evitável. Mas o fato do qual ela parece surgir é importante”²⁰ (Strawson 1959, p. 33). Diferentemente do ceticismo de tipo cartesiano quanto ao mundo exterior que é ignorado ou recusado, Strawson considera importante tratar da dúvida cética quanto à duração dos corpos quando não observados porque isso pode ajudar a expor e descrever nosso esquema conceitual. Strawson passa então a caracterizar a posição cética, o problema proposto e propõe uma resposta.

Inicialmente, Strawson estabelece as condições iniciais do uso que fazemos de nosso esquema conceitual e da descrição do problema da duração dos corpos. Qualquer que seja nossa descrição, ela deve permitir descontinuidades e limites de observação e, portanto, deve apoiar-se fortemente em “recorrências qualitativas”, ou seja, em repetidos encontros com os mesmos padrões ou configurações de objetos. Surge, assim, a questão da diferenciação entre identidade qualitativa e da identidade numérica. O cético, na caracterização feita por Strawson, argumentará que, se dependemos fortemente de tais recorrências, *ou* somos levados ao ceticismo quanto à identidade particular, *ou* não haveria distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa, exceto nos casos de períodos de observação contínua. Vejamos como Strawson reconstrói o argumento cético.

²⁰ Essa frase de Strawson, um tanto difícil de compreender, mostra duas características da metafísica descritiva que estamos vendo. Primeiro, que os problemas ou conclusões céticos podem e devem ser evitados. Segundo, que, mesmo que o ceticismo erre e proponha questões indevidas e conclusões inaceitáveis, seus problemas são úteis à metafísica descritiva porque ajudam a esclarecer o uso que fazemos de nosso esquema conceitual.

2. Caracterização da posição cética por Strawson

Strawson explica a diferença entre identidade qualitativa e identidade numérica analisando como usamos a expressão “o mesmo”. Quando usamos essa expressão dentro de um trecho ininterrupto de observação, podemos claramente distinguir entre os casos de identidade qualitativa dos casos de identidade numérica.

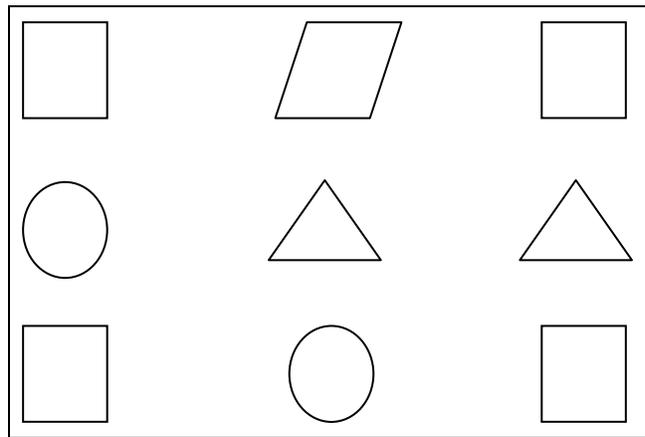


Fig. 4. Reprodução da figura na página 33 do capítulo “Corpos” em *Individuals*.

Por exemplo, quando usamos a expressão “a mesma” para referirmo-nos à identidade numérica, dizemos que a figura no canto superior esquerdo é a mesma figura que tem um paralelogramo à direita e um círculo embaixo. Mas, quando usamos a expressão “a mesma” para falar de identidade qualitativa, dizemos que a figura no canto superior esquerdo do diagrama é a mesma figura do canto inferior direito.

Podemos, agora, compreender melhor o desafio do cético humeano. Para ele, quando falamos “a mesma” para aquilo que não é continuamente observado, nós *pensamos* que podemos fazer essa distinção entre os dois tipos de identidade tão claramente como na observação contínua. Uma vez que a existência continuada (no caso de observação não contínua) não pode ser observada *nem* no caso em que estamos

inclinados a falar de identidade qualitativa, *nem* no caso em que estamos inclinados a falar de identidade numérica, o cético criticará o nosso direito de fazer a distinção entre as duas identidades do modo que fazemos. O cético admite que há diferenças nos modos como cenários ou situações de observação são semelhantes ou diferem entre si ou de como certas características de cenários ou situações de observação são semelhantes ou diferem entre si, mas não são aquela diferença fundamental que pensamos existir e que nos permitiria fazer a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa. Da perspectiva humeana, diremos que as semelhanças entre objetos observados em momentos diferentes *sugerem* uma continuidade não observada em um conjunto de casos de observação não contínua, isto é, *sugerem* a identidade numérica e, em outros conjuntos de observação, não sugerem essa identidade. Nós *imaginamos* que podemos fazer essa distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa. Confundimos diferenças de semelhanças ou dessemelhanças nas ocasiões de observação com a distinção entre identidade numérica e qualitativa. Para o cético, tudo o que temos realmente são apenas diferentes tipos de identidade qualitativa. Se quisermos dizer mais do que isso nos casos de observação não contínua, não podemos estar seguros quanto à identidade e, se quisermos estar seguros quanto à identidade, não podemos querer dizer mais do que isso (diferentes tipos de identidade qualitativa). Em resumo: se, por identidade, entendemos a identidade numérica e só dispomos de identidade qualitativa, então essa identidade numérica é fictícia, uma ilusão dos sentidos. A única identidade segura é a qualitativa (Strawson 1959, p. 33-4).

Strawson considera que o ceticismo nos oferece um dilema: por um lado, estaríamos dizendo algo diferente do que pretendemos dizer, ou seja, estaríamos, na verdade, falando de identidade qualitativa quanto pretenderíamos falar em identidade numérica, ou, por outro lado, estaremos sempre inseguros para fazer essa distinção em casos de observação descontínua. Nos dois casos, o ceticismo humeano triunfaria, seja por negar a existência de identidade numérica, seja por estabelecer que não podemos estar seguros de utilizá-la, caso exista, na maioria dos casos de observação.

3. A crítica de Strawson

Strawson vai mostrar que esse dilema proposto pelo cético humeano nos desencaminha porque o padrão para estarmos seguros de nos referir à identidade numérica é colocado num nível auto-contraditoriamente elevado. A contradição a que se refere Strawson está no fato de que o cético humeano exige que tenhamos observação contínua quando temos observação não contínua. Para Strawson a posição cética humeana se reduz à tautologia de que você não pode observar continuamente aquilo de que você não tem observação contínua (Strawson 1959, p. 34). Este argumento, no entanto, está longe de esgotar a crítica de Strawson ao ceticismo humeano.

Contra este ceticismo, Strawson utiliza, ainda, um modo de argumentar, que foi chamado de argumento transcendental, ainda que ele mesmo não o tenha chamado assim. Mais adiante, veremos o que Strawson entende por “argumento transcendental” em *Individuals*. Por ora, vejamos esse segundo argumento contra o ceticismo humeano, que parte de descrição de nosso esquema conceitual e conclui sobre uma condição necessária para sua existência. Segundo esse argumento, o cético humeano pretende negar uma condição de existência do nosso esquema conceitual, ao mesmo tempo em que aceita e utiliza esse esquema. Mas isso é impossível. Vejamos como Strawson explica esse ponto.

(a) Não há dúvida de que nós temos a idéia de um sistema único espaço-temporal de coisas materiais, a idéia de que cada coisa material em qualquer tempo está relacionada com todas as demais. Este é nosso esquema conceitual. (b) Ora, a condição para termos esse esquema é a *aceitação inquestionada* da identidade numérica de particulares, pelo menos em alguns casos de observação não contínua. Se não estivéssemos dispostos a aceitar a identidade numérica de particulares, teríamos a idéia de um novo sistema completamente independente a cada intervalo de observação contínua e, assim, a própria dúvida a respeito da identidade numérica de particulares de um sistema para outro não teria sentido. A questão da identidade numérica só pode aparecer se o sistema for o mesmo nas diversas observações. (c) Agora, a condição para que o sistema seja unificado é precisamente a condição de termos critérios satisfazíveis e comumente satisfeitos da identidade numérica de pelo menos alguns itens em um

subsistema com alguns itens nos outros.²¹ Se não estivéssemos dispostos a atribuir identidade particular a pelo menos alguns casos de observação não contínua, a maioria dos conceitos comuns que temos de coisas materiais não existiria, pois as porções de observação contínua, que porventura ocorrem, não são longas ou abrangentes o suficiente para nos utilizarmos delas (Strawson 1959, p. 35).

A dúvida cética, portanto, é irreal, não simplesmente porque é logicamente insolúvel, uma vez que só se admitiria identidade numérica para observação contínua enquanto não se tem observação contínua (como vimos no argumento acima), mas porque ela remonta à rejeição do esquema conceitual dentro do qual unicamente tal dúvida tem sentido, conforme vimos neste último argumento. Só podemos formular a dúvida quanto à identidade numérica de um objeto observado em duas ocasiões porque usamos o mesmo esquema conceitual para os dois momentos de observação. De outra forma não teríamos a idéia de identidade de particulares entre as duas observações. Mas, para termos o esquema conceitual que, de fato, temos, é necessário que atribuamos identidade numérica a pelo menos alguns elementos presentes nas ocasiões de observação. Assim, a alternativa cética, segundo a qual não temos ou não deveríamos ter o esquema conceitual que de fato temos, é absurda, pois todo esse processo de raciocínio só começa porque temos o esquema que temos e ele é como é. Mesmo que desejássemos modificar nosso esquema nós não conseguiríamos (Strawson 1959, p. 35).

Para finalizar, Strawson argumenta que podemos, se quisermos, considerar o cético humeano como propondo um esquema conceitual alternativo, em que não haveria a distinção entre identidade numérica e identidade qualitativa que, de fato, fazemos. Caberia a esse cético desenvolver esse esquema conceitual alternativo, mas e isso é vê-lo como um metafísico revisório com quem ele não quer discutir nem deseja seguir (Strawson 1959, p.35). Como vimos no início deste trabalho, apesar das metafísicas revisórias possuírem seu valor, elas só o possuem porque estão a serviço da metafísica descritiva, porque seus erros e paradoxos ajudam a esclarecer o uso que fazemos do nosso esquema conceitual efetivo. A metafísica descritiva está contente em descrever nosso esquema conceitual real e não em revisá-lo ou propor um melhor.

²¹ Este argumento será criticado por Barry Stroud por conter um certo verificacionismo.

Esquemáticamente, podemos notar, agora, que, quando Strawson está se referindo ao fato de que o nosso esquema conceitual é único e unificado, ele não só é o mesmo utilizado por falante e ouvinte aqui e agora, mas é unificado, também, no sentido de ser o mesmo ontem e hoje. Somente por ser unificado dessa maneira é que nos ocorre perguntar se o objeto que observamos em outra ocasião é numericamente idêntico ao objeto que estamos observando agora. O cético humeano estaria propondo um esquema alternativo em que cada condição de observação seria independente das demais e, assim, essa questão não poderia surgir.

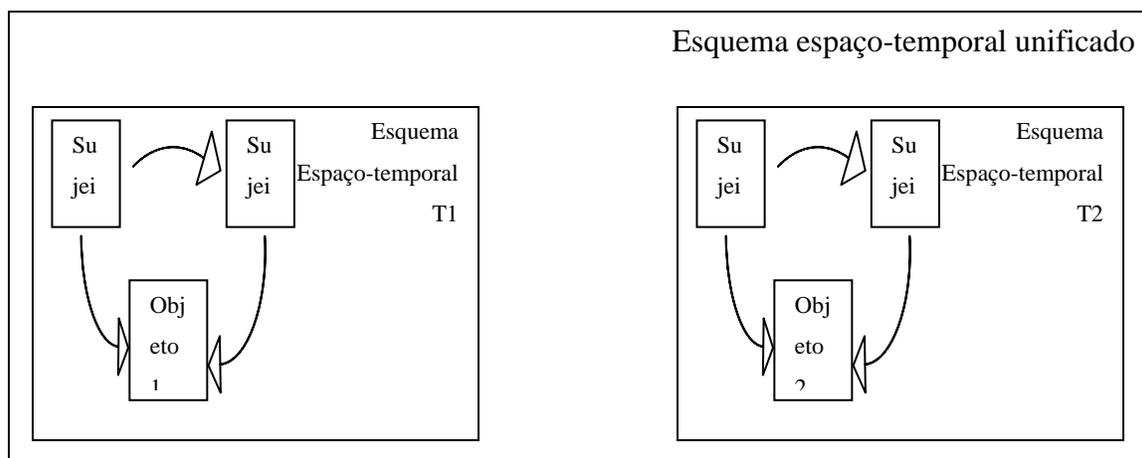


Fig 5

A resposta de Strawson mostra que, a menos que o esquema espaço-temporal em T1 e o esquema espaço-temporal em T2 fossem o mesmo ou partes de um esquema espaço-temporal unificado não seria possível nem mesmo pensarmos em identidade numérica. A questão não surgiria. A questão só surge porque o esquema é unificado e faz sentido falar de uma possível identidade entre os dois objetos. A dúvida cética só faz sentido se os esquemas forem unificados. Ora, mas para podermos ter um sistema unificado, de alguma forma, através de métodos e critérios de reidentificação, nós somos

capazes de identificar numericamente pelo menos alguns particulares entre uma situação de observação e outra.

Vamos resumir, esquematicamente, a estrutura do argumento contra o ceticismo humeano. Esse resumo esquemático, tanto servirá para esclarecer o argumento, quanto para servir de comparação, no item seguinte, com outros argumentos envolvidos na questão dos argumentos transcendentais contra o ceticismo. A estrutura geral do argumento pode ser entendida como possuindo duas etapas, uma positiva – o nosso esquema contempla a reidentificação ou a identidade numérica – e uma negativa – não podemos duvidar da reidentificação e a dúvida cética não tem sentido:

Strawson parte de uma premissa (P1), que é uma característica de nosso esquema conceitual e que o cético provavelmente aceitaria:

(P1) Temos a idéia de um sistema espaço-temporal único e unificado de coisas materiais relacionadas entre si todo o tempo.

Strawson, então, coloca uma segunda premissa, que é uma condição para a existência do esquema que possuímos.

(P2) Mas uma condição necessária para termos este sistema é a aceitação inquestionada da identidade em pelo menos alguns casos de observação não contínua.

Das premissas segue-se a conclusão:

(C) Devemos aceitar a identidade em pelo menos alguns casos de observação não contínua.

O argumento possui uma forma válida e a conclusão é inevitável:

(P1) A; (P2) Se $\sim B$, então $\sim A$; logo (C) B

A discussão gira em torno da premissa P2 e a identidade é defendida através de uma redução ao absurdo a partir da hipótese cética da dúvida quanto à identidade numérica em casos de observação não contínua (H).

(H) Se nunca estamos dispostos a atribuir identidade em casos de observação não contínua, ou duvidamos que seja possível essa identidade numérica,

Então:

(1) Teríamos a idéia de um sistema novo em cada condição de observação.

(2) Cada esquema seria independente dos demais ($\sim P1$)

(3) Não ocorreria a dúvida sobre a identidade de um item de um sistema com um item em outro sistema. Pois a dúvida só tem sentido se os sistemas não forem independentes.

(4) Portanto não podemos duvidar ($\sim H$)

Não fosse a aceitação inquestionada da identidade em pelo menos alguns casos, não possuiríamos o sistema unificado e não possuiríamos o conceito de identidade numérica. A dúvida cética, portanto, é incoerente.

Esse argumento foi considerado, principalmente após sua reconstituição por Stroud em “Transcendental Arguments” como o típico uso dos argumentos transcendentais contra o ceticismo, mas não foi o argumento que o próprio Strawson chamou de transcendental, como veremos no item a seguir.

4. A Função dos Argumentos Transcendentais na Metafísica Descritiva

Como o argumento anterior - utilizado para mostrar que a dúvida cética só faz sentido dentro do esquema conceitual que pretende negar - foi considerado o paradigma dos argumentos transcendentais contra o ceticismo por vários autores, parece apropriado examinar, na obra de Strawson, o uso dos argumentos transcendentais e sua função dentro da metafísica descritiva, tal como o próprio Strawson entende.

Strawson, de fato, utiliza o termo “argumento transcendental” uma única vez em *Individuals*, a respeito de um argumento utilizado para se mostrar que há particulares que são básicos em nosso esquema conceitual (Strawson 1959, p. 40). Examinemos, então, essa passagem para verificarmos o que eram argumentos transcendentais para Strawson e qual a sua função.

Dado que, do modo como operamos nosso esquema conceitual, a identificação de particulares repousa ultimamente na localização espaço-temporal dos mesmos, podemos fazer duas perguntas: (a) “Existe uma classe ou categoria de particulares tais que, como as coisas são, não seria possível fazer-se todas as referências identificadoras que fazemos a particulares de outras classes, a menos que fizéssemos referências identificadoras a particulares daquela classe, enquanto seria possível fazer todas as referências

identificadoras que fazemos a particulares daquela classe sem fazer referências identificadoras de outras classes? ²² (b) Segundo, podemos argumentar em favor de uma resposta positiva a esta questão a partir do caráter geral do esquema que eu descrevi?” (Strawson 1959, p. 38-9). O argumento transcendental de Strawson será utilizado para responder à segunda questão, ou seja, vai mostrar de maneira um pouco vaga e frouxa que, dentre as categorias possíveis de particulares, existe uma que é básica. “Parece que podemos construir um argumento partindo da premissa que a identificação repousa ultimamente na localização num esquema espaço-temporal unitário de quatro dimensões, para a conclusão de que uma certa classe de particulares é básica no sentido que eu expliquei” ²³ (Strawson 1959, p. 39).

Podemos resumir simplificarmente o argumento de Strawson da seguinte maneira:

- (1) O esquema ou armação espaço-temporal não é extrínseco aos objetos da realidade de que falamos.
- (2) Se perguntarmos o que constitui a armação, a resposta deve estar nos próprios objetos ou, pelo menos, em alguns deles.
- (3) Mas nem toda categoria de objetos particulares que reconhecemos é competente para constituir uma tal armação.
- (4) Os objetos que constituem a armação devem eles mesmos conferir suas características fundamentais à armação, ou seja, devem ser tridimensionais e com alguma duração no tempo. Também precisam ser acessíveis aos nossos limitados recursos de observação e, como estes são bastante limitados, devem possuir suficiente riqueza, diversidade, estabilidade e perduração para tornar possível e natural a concepção mesma de uma armação espaço-temporal única que possuímos.

²² Esta passagem, um tanto abstrata, pode ser mais facilmente compreendida se pensarmos que podemos identificar João sem recorrer a outro particular, mas não podemos identificar uma dor (estado mental) ou um espirro (processo/evento) particulares sem identificá-los como a dor ou espirro de João.

²³ O sentido está na formulação da questão (a) acima - se há uma hierarquia na identificabilidade de particulares.

(5) Das categorias de objetos que nós reconhecemos²⁴, as únicas que satisfazem esses requisitos são ou possuem corpos materiais. Corpos materiais *constituem* a armação.

“Portanto, dada uma certa característica geral do esquema conceitual que possuímos, e dadas as características das principais categorias disponíveis, coisas que são, ou possuem, corpos materiais *devem* ser os particulares básicos” (Strawson 1959, p. 39, grifo meu).

Strawson comenta que a forma desse argumento pode ser desencaminhadora. Não é que, por um lado, tenhamos um esquema conceitual que nos apresenta um certo problema de identificação de particulares enquanto, de outro lado, existam corpos materiais com riqueza e força suficientes para tornar a solução possível. “É só porque a solução é possível que o problema existe. Assim é com todos os argumentos transcendentais” (Strawson 1959, p. 40).

O argumento chamado de transcendental por Strawson tem a função de argumentar positivamente que há uma categoria de particulares básica e que é a dos corpos materiais. O argumento se apóia nas características ou requisitos que devem possuir esses particulares básicos e na afirmação de que só os corpos materiais as possuem. Esses requisitos são vários: devem ser objetos tridimensionais com alguma duração no tempo e devem, em conjunto, ter suficiente diversidade, riqueza, estabilidade e duração para tornar possível e natural precisamente aquela concepção de uma única armação unitária que possuímos. Dentre as classes de particulares existentes, os corpos materiais são os melhores candidatos a particulares básicos. A forma desse argumento poderia ser esquematizada como um silogismo disjuntivo do tipo:

(1) Ou A, ou B, ou C, ou D.

(2) $\sim A$, $\sim B$, $\sim C$,

(3) Logo, D.

Strawson qualifica esse argumento de muito vago e geral e que seria indesejável repousar nele qualquer posição filosófica, por isso formula um argumento mais potente e

²⁴ Strawson posteriormente vai discriminar essas categorias como: Corpos ou particulares que os possuem (principalmente Pessoas); estados mentais; eventos e processos; e entidades teóricas.

detalhado baseado na hierarquia ou na dependência de identificabilidade, que veremos a seguir.

O argumento seguinte, que Strawson considera mais forte, investiga mais diretamente se, do ponto de vista da identificação, se há razão para supor que a identificação de algumas classes de particulares depende da identificação de outras classes e, assim, se há uma classe de particulares que seja básica. O argumento, partindo da situação conversacional, mostra que os particulares básicos devem ser públicos (elimina-se os estados mentais privados), observáveis (elimina-se as entidades teóricas), simples (no sentido de eliminar particulares como greves, crises econômicas etc, cujos conceitos requerem que possuamos outros conceitos, tais como de homem, trabalho, dinheiro etc), e dentro dos observáveis e perceptíveis, processos e eventos, estados e condições, que possuem sua identificação dependente dos particulares aos quais pertencem são separados de corpos materiais, cuja identificação é direta e independente.

A forma lógica desse argumento pode ser descrita como:

(P1) Se alguma classe de particulares possui as características a, b, c etc, isto é, sua identificação não depende da identificação de outra classe, essa classe é básica.

(P2) Os corpos materiais possuem essas características.

(P3) Somente os corpos materiais ou particulares que os possuem têm essas características.

(C) Logo, os corpos materiais ou particulares que os possuem são os únicos particulares básicos.

Já o argumento apresentado no tópico da reidentificação contra o ceticismo quanto à duração dos corpos, que vimos acima, possui uma estrutura bastante diversa e, diferentemente do argumento sobre os particulares básicos, que pretende apenas mostrar que são os corpos materiais a classe capaz de fornecer as características de nosso esquema conceitual, procura mostrar que a dúvida cética quanto à duração dos corpos materiais enquanto não observados é auto contraditória e irreal. O argumento especificamente contra o cético possui a forma de uma redução ao absurdo, conforme esquematizado na página 51, mas está inserido em uma primeira etapa, positiva, que visa mostrar que nosso esquema contempla a identidade numérica e a reidentificação. Essa etapa positiva do argumento se aproximaria da forma do argumento considerada como

típica pela tradição. Essa forma do argumento transcendental é tema de importante discussão e, como apresentado por Isabel Cabrera (Cabrera 1999), possui, como primeira forma básica, a seguinte estrutura:

(P1) A

(P2) (Se $\sim B$, então, $\sim A$) (B é condição de existência de A).

(C) Logo B

Segundo Isabel Cabrera, o argumento parte da existência de A, que pode ser uma verdade necessária ou contingente, porém evidente, como por exemplo, “o *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações” ou “podemos distinguir entre eu mesmo e o que não é eu mesmo”. Em seguida, busca-se estabelecer as condições de possibilidade de A. Cabrera faz uma minuciosa análise modal das várias possibilidades lógicas decorrentes da força de cada uma das premissas, bem como as estratégias para se fortalecer a segunda premissa, geralmente a mais complexa e frágil (Cabrera 1999, p. 7-29).

Temos em jogo, então, quatro argumentos em “Corpos”²⁵, os quais possuem formas e funções diversas. O primeiro argumento, “vago e geral” que, partindo das características de nosso esquema conceitual, que é um esquema espaço-temporal, chega à conclusão de que os corpos materiais são os particulares básicos porque, sendo eles espaço-temporais, fornecem essa característica ao nosso esquema. Trata-se de um argumento positivo em favor da existência de uma classe de particulares básicos. E este foi chamado de transcendental por Strawson.

O segundo argumento parte da hierarquia de identificabilidade das classes de particulares para mostrar que somente os corpos materiais ou os particulares que os possuem podem ser identificados se recorrermos a outras classes de particulares como acontece com os estados mentais, por exemplo.

O terceiro argumento é a crítica de Strawson à posição cética mostrando que, do modo como é formulada, ela se reduz a uma tautologia de não termos observação contínua daquilo que não observamos continuamente.

²⁵ Caso consideremos a crítica feita por Strawson de que a questão do cético humeano se resume a uma tautologia.

O quarto argumento é o que mostra que a dúvida cética só tem sentido dentro do esquema conceitual que o cético pretende negar, ou seja, o cético estaria negando uma condição de possibilidade (somos capazes de reidentificação) do esquema conceitual que, de fato, utilizamos (esquema unificado que permite a questão sobre “o mesmo” objeto entre duas situações de observação).

Este último argumento, porém, é que foi tomado e reconstruído por Stroud como sendo um exemplo de argumento transcendental, mais sutil e persuasivo contra o ceticismo.

5. A Crítica de Stroud

A discussão com a interpretação crítica de Stroud permite-nos aprofundar a distinção entre o argumento transcendental e o argumento contra o cético. O artigo de Stroud é um clássico e inaugura toda uma discussão sobre argumentos transcendentais que se seguiu. Stroud chamou de argumento transcendental o argumento contra o cético e não aquele que Strawson chamou transcendental. Para Stroud, a função dos argumentos transcendentais não é aquela apontada por Strawson para o argumento que partia das características gerais de nosso esquema conceitual para a conclusão de que os corpos materiais são os particulares básicos, mas, sim, refutar o ceticismo quanto à duração dos corpos. Como o próprio Strawson, mais tarde, respondendo a Stroud, aprofundou e modificou sua posição contra o ceticismo humeano, nos deteremos neste artigo com algum cuidado.

Em “Transcendental Arguments”²⁶ Stroud coloca a questão do desafio cético, não como uma questão de fato, empírica, a ser refutada de dentro de nosso sistema de crenças, mas uma questão de justificação do próprio sistema de crenças que utilizamos para justificar nossas teorias e conhecimentos em geral. O cético desafia-nos a justificar *qualquer* conhecimento a respeito do mundo ao nosso redor:

“De acordo com ele, qualquer justificação de nossas crenças virá de dentro de nossas experiências e, assim, nunca nenhuma justificação adequada poderá ser dada. Os argumentos transcendentais

²⁶ Stroud (2000)

supostamente demonstrariam a impossibilidade ou a ilegitimidade desse desafio cético através de provas de que certos conceitos são necessários para o pensamento ou experiência...” (Stroud 2000, p. 10).

Por exemplo, uma posição quanto à justificativa de nossas crenças é que a escolha do nosso sistema conceitual é puramente pragmática ou convencional. Mas, se os argumentos transcendentais supostamente provam que certos conceitos particulares são necessários para a experiência ou o pensamento, eles estabelecem a necessidade ou indispensabilidade de tais conceitos e isso refutaria o convencionalismo mostrando que nem todos os conceitos podem ser dispensados ou trocados e ainda possamos ter uma experiência de mundo inteligível. Então, para que um argumento transcendental seja bem sucedido, Stroud coloca as metas que ele deve atingir.

“Um argumento transcendental bem fundamentado, portanto, deveria mostrar que é errado pensar (com o convencionalista) que a única justificção possível para nossas maneiras de pensar é ‘pragmática’ ou prática, e igualmente pensar (com o cético) que elas só podem ser justificadas coletando somente provas empíricas de sua confiabilidade. Apesar de parecerem demandas um tanto difíceis de atingir, elas representam as condições mínimas que Kant determinou para o sucesso de um argumento transcendental” (Stroud 2000, p. 12)²⁷.

A partir dessa posição quanto à função e as demandas dos argumentos transcendentais contra o desafio cético, Stroud faz uma reconstrução e uma interpretação bastante crítica do argumento de Strawson contra a dúvida cética quanto à reidentificação, afirmando que este seja um exemplo de argumento transcendental. Aqui segue um resumo da reconstrução e da crítica de Stroud:

- (1) Nós pensamos o mundo como contendo particulares objetivos num sistema espaço-temporal único.

²⁷ Stroud refere-se aqui ao objetivo proposto por Kant à dedução transcendental de justificar a validade objetiva de nossos conceitos. Parece que não importa para Stroud, nesse momento, fazer qualquer distinção entre a dedução transcendental ou a exposição transcendental kantiana e os argumentos transcendentais mais recentes.

- (2) Se nós pensamos o mundo como contendo particulares objetivos num sistema espaço-temporal único, então nós somos capazes de identificar e reidentificar particulares.
- (3) Se nós podemos reidentificar particulares, então nós temos critérios satisfazíveis com base nos quais nós podemos fazer reidentificações (Stroud 2000, p. 13-4).

Agora, pensa-se que Strawson toma a posição cética como sendo a de duvidar que

- (6) Objetos continuam a existir quando não percebidos.

Mas Stroud mostra que o argumento de Strawson que vai de (1) a (3) não estabelece (6). O máximo que estabelece é que, se a dúvida cética tem sentido é que temos que possuir critérios com base nos quais nós podemos reidentificar um objeto presentemente identificado como numericamente o mesmo daquele objeto observado anteriormente, antes de uma interrupção da nossa percepção, mas isso não implica que os objetos continuem existindo sem serem percebidos, pois pode ser o caso de que todas as nossas atribuições de identidade sejam falsas mesmo se afirmadas com base nos nossos melhores critérios de reidentificação. A fim de eliminar essa possibilidade seria necessário adicionar um princípio:

- (4) Se nós sabemos que nossos melhores critérios para reidentificação de particulares foram satisfeitos, então nós sabemos que objetos continuam existindo sem serem percebidos.

Esta seria uma premissa suprimida do argumento de Strawson ou seria parte do sentido de “critérios para reidentificação de particulares”, mas de qualquer modo seria necessária para um ataque bem-sucedido ao ceticismo. A premissa (4) é o resultado da aplicação do princípio de verificação do positivismo lógico e o argumento, agora mais completo, parte da alegação de que pensamos o mundo como contendo particulares objetivos para a alegação de que, então, deve ser possível para nós saber se os objetos existem quando não percebidos. Não haveria sentido em falar da existência de objetos não percebidos sem

critérios para reidentificação e sem que soubéssemos que, pelo menos algumas vezes, objetos existem sem serem percebidos.

Ainda assim, para chegarmos à afirmação (6), é necessária mais uma premissa:

(5) Nós algumas vezes sabemos que nossos melhores critérios de identificação de particulares foram satisfeitos.

Para Stroud, o fato de a premissa adicional (5) ser necessária para se chegar de (1) a (6) mostra que é um erro considerar que o argumento de Strawson dá um passo simplesmente dedutivo de como nós pensamos o mundo ou daquilo que faz sentido para nós para como as coisas são. Se o que o cético nega é condição necessária para que a dúvida faça sentido, Strawson está errado em afirmar que o cético nega (6). Para Stroud o cético nega que nossa crença em corpos possa ser *justificada*. Agora, se é assim, a premissa factual que garante (6) é supérflua, pois se o princípio de verificação diz que a noção de particulares objetivos só tem sentido se nós podemos algumas vezes saber se certas condições se cumprem ou não de modo que possamos dizer que eles existem ou não enquanto não observados, a dúvida cética, se tem sentido, deve ser falsa e isso é uma refutação direta do ceticismo (Stroud 2000, p. 16-7).

Desse modo Stroud coloca um dilema para Strawson: com o princípio de verificação o cético é refutado diretamente e o argumento transcendental indireto é desnecessário e, sem o princípio de verificação, o argumento de Strawson não possui força. Como veremos, adiante, Strawson responderá a essa crítica de Stroud em *Ceticismo e Naturalismo*.

Daquilo que vimos até aqui, podemos notar que há uma importante divergência entre as posições de Strawson e Stroud com relação aos argumentos transcendentais, sua forma, seus objetivos e o que eles estabelecem, pelo menos nessa fase inicial de *Individuals* (1959) e “Transcendental Arguments” (1968). Primeiro, o argumento chamado de transcendental por Strawson é um argumento positivo a favor da existência de particulares básicos, é um argumento vago e geral e possui uma solução para um problema: parte das características gerais de nosso esquema conceitual para concluir que os corpos materiais são os particulares básicos e, como assinala Strawson, possui uma característica comum a todos os argumentos transcendentais: o problema existe porque a solução existe.

Já o argumento transcendental analisado por Stroud é o argumento contra o ceticismo humeano. Para Stroud, esse argumento tem por objetivo refutar o ceticismo quanto à duração dos corpos enquanto não observados provando que os corpos existem e perduram. Dentro dessa perspectiva, o argumento contra o ceticismo humeano de Strawson falha, pois tudo o que estabelece é que temos que crer que os corpos possuem duração enquanto não observados, mas não que eles realmente a possuam. Para Stroud, a fim de que o argumento tenha sucesso em provar que os corpos duram, teria que recorrer a um certo verificacionismo inaceitável que, ao mesmo tempo, tornaria o argumento transcendental inútil.

Stroud não só chamou de transcendental um outro argumento de Strawson como também colocou como objetivo desse outro argumento provar que os corpos duram, o que não aparece no texto original de Strawson. Como vimos em *Individuals*, o argumento contra o cético humeano buscava mostrar que sua dúvida era autocontraditória, uma vez que sua formulação só tem sentido dentro do esquema conceitual que pretende negar.

Já em 1985, Strawson, em *Skepticism and Naturalism*, irá tratar do ceticismo humeano e responderá a essa apropriação e crítica de Stroud. Vejamos.

6. A função dos Argumentos Transcendentais em Skepticism & Naturalism

A questão dos argumentos transcendentais com relação ao ceticismo é tratada de modo bastante mais explícito em *Ceticismo e Naturalismo* do que foi em *Individuals*. Porém, apesar de mais explícita, a relação da metafísica descritiva com o ceticismo é apresentada sob uma perspectiva naturalista que não estava presente ou pelo menos não estava explícita em *Individuals*. Isso traz algumas dificuldades em compreendermos a relação da obra de Strawson, como um todo, com o ceticismo. Dessa dificuldade nasceram várias interpretações, tais como de Stern e de Domenach. Vejamos, então, como se apresenta essa relação em *Ceticismo e Naturalismo* no texto de Strawson.

Primeiro, Strawson refere-se a algumas tentativas de refutação do ceticismo como a de Moore e Carnap. Citando Stroud, afirma que Moore, ou não compreendeu o ponto da questão cética sobre o mundo externo e outras mentes, ou se apegou a um inaceitável

dogmatismo quanto à sua existência. Quanto a Carnap, que este procura suavizar a questão cética através de um inaceitável verificacionismo. Strawson afirma, também, com relação a esse tema que “Stroud reconhece o apelo de um tipo de argumento que ele chama de ‘transcendental’” (Strawson 1985b, p. 8). Strawson atribui também a Stroud a idéia de uma forte conexão entre os argumentos transcendentais e a tentativa de refutação do ceticismo.

“Stroud parece supor sem questionar que o propósito do argumento transcendental é um propósito anticético; mas essa suposição pode ser questionada, como sugerirei mais tarde” (Strawson 1985b, p. 9-10).

Strawson sinaliza sua posição quanto à função dos argumentos transcendentais quando mostra preferência pelo segundo ramo do dilema proposto por Stroud, que vimos no item anterior. Vimos que Stroud, depois de mostrar que o argumento de Strawson contra o ceticismo com relação à duração dos corpos, ou implicava um verificacionismo inaceitável e era, portanto, desnecessário, pois o ceticismo seria refutado diretamente pelo princípio de verificação, ou tudo que pode provar é que, a fim de que uma formulação inteligível da dúvida cética seja possível, nós precisamos possuir certas crenças. Por exemplo, para que o pensamento auto-consciente seja possível, temos que aceitar ou acreditar que temos conhecimento de objetos externos ou outras mentes. Mas isso está longe de provar que essas crenças são ou devam ser verdadeiras. “O segundo ramo do dilema é talvez o mais atraente pelo fato de pelo menos conceder que os argumentos transcendentais podem demonstrar alguma coisa sobre o uso e as interconexões de nossos conceitos” (Strawson 1985b, p. 9). De qualquer modo, se o dilema proposto por Stroud é realmente fundamentado, o desafio cético de que provemos ou justifiquemos nossas crenças na duração dos corpos não é abalado em qualquer dos dois ramos. Strawson admite que os argumentos transcendentais não têm força para provar que corpos existem nem para refutar definitivamente o cético.

Em *Skepticism and Naturalism*, Strawson assume uma postura de tom naturalista em que tanto a dúvida cética quanto as tentativas de refutá-la são igualmente vãs e, nessa posição, “como deveríamos ver os argumentos do tipo que Stroud chama de ‘transcendentais’? Evidentemente não como fornecendo uma refutação justificada a que o

cético perversamente convida... Nosso naturalismo é precisamente a recusa do convite” (Strawson 1985b, p. 21).

Strawson aceita a crítica de Stroud quanto à força dos argumentos transcendentais contra o cético e o alcance do que podem estabelecer:

“Assim, mesmo que tenhamos uma predileção pelos argumentos transcendentais, nós estaremos contentes em aceitar a crítica de Stroud e de outros de que, ou tais argumentos repousam num inaceitavelmente simples verificacionismo, ou o máximo que eles podem estabelecer é um certo tipo de interdependência de capacidades conceituais e crenças: por exemplo, como coloquei anteriormente, que de modo a ser possível a formulação inteligível da dúvida cética ou, mais geralmente, de modo a ser possível o pensamento auto consciente e a experiência, nós devemos aceitar, ou *acreditar*, que nós temos conhecimento de objetos físicos externos ou outras mentes” (Strawson 1985b, p. 21).

Nessa concepção naturalista, Strawson não parece atribuir nenhum valor anticético aos argumentos transcendentais. “O fato de uma tal demonstração de dependência não refutar o ceticismo não perturba nosso naturalista, que rejeita qualquer meta desse tipo” (Strawson 1985b, p 21-2). A função dos argumentos transcendentais é expor conexões e o filósofo naturalista de Strawson “... poderia bem estar satisfeito com a demonstração destas conexões - se elas realmente podem ser demonstradas – por causa delas mesmas” (Strawson, 1985b, p. 22). Mostrar as conexões de nosso esquema conceitual é um projeto modesto, mas factível da metafísica descritiva. Essa tarefa já estava explicitamente delineada na introdução de *Individuals*:

“Quer dizer, tendo deixado o projeto irreal de validação por atacado [de tipos de afirmação de conhecimento], o filósofo naturalista abraçará o real projeto de investigar as conexões entre os principais elementos estruturais de nosso esquema conceitual. Se conexões tão firmes quanto essas, que argumentos transcendentais, interpretados como acima, alegam oferecer, estão realmente disponíveis, tanto melhor” (Strawson 1985b, p. 22).

Strawson parece ainda dar pouca importância às críticas quanto à validade e o alcance dos argumentos transcendentais. A principal crítica é que, quando o argumento transcendental procura estabelecer que uma certa capacidade é condição necessária de uma outra capacidade, pode estar acontecendo de, por falta de imaginação do filósofo em

pensar e eliminar todas as formas alternativas de possibilidade, se estar confundindo condições suficientes com condições necessárias. Strawson afirma que:

“Não é meu propósito presente investigar com que sucesso argumentos do tipo em questão (na presente interpretação relativamente modesta de suas pretensões) sobrevivem a estas críticas; investigar, em outras palavras, se alguns ou qualquer um deles é estritamente válido. Eu estou inclinado a pensar que pelo menos alguns são (por exemplo, auto-atribuição implica a capacidade para atribuição a outro), entretanto eu tenho que admitir que poucos, se é que algum, alcançou o consentimento universal entre os críticos (Strawson 1985b, p. 23).

O interesse da metafísica descritiva não é descrever nosso esquema conceitual como um sistema dedutivo rígido, mas, mesmo de um modo mais solto e frouxo, mostrá-lo como um todo coerente, cujas partes são mutuamente suportantes e mutuamente dependentes, interconectadas de um modo inteligível. Assim como em *Individual*, Strawson mostra que pretende somente expor a estrutura de nosso esquema conceitual através de suas conexões e que as demais funções da filosofia estão subordinadas a essa tarefa:

“Fazer isso [descrever nosso esquema conceitual] pode bem parecer a nosso naturalista a própria ou pelo menos a mais importante tarefa da filosofia analítica. Como realmente parece a mim. (Daí a frase, ‘metafísica descritiva [ao invés de validatória ou revisória]’” (Strawson 1985b, p. 23).

7. Comparação entre *Individuals* e *Skepticism & Naturalism*

O tema da relação argumentos transcendentais com o ceticismo tornou-se bastante produtivo, principalmente após a publicação de “Transcendental Arguments” de Stroud, que, em grande parte, se dedicava a criticar o argumento de Strawson contra o ceticismo com relação a corpos. Entretanto, pudemos notar que as interpretações não estão em harmonia. Vamos procurar explicitar alguns fatos a fim de que possamos compreender melhor essa relação.

Notamos, inicialmente que Strawson chamou de argumento transcendental o argumento em favor da existência de particulares básicos e, não o argumento contra o

ceticismo. Strawson refere-se a isso explicitamente em pelo menos duas passagens: uma, quando diz que vai examinar o tipo de argumento que Stroud chama de “transcendental” (Strawson 1985b, p. 21), outra, quando afirma que Stroud supõe sem questionamentos que os argumentos transcendentais possuem a função de refutar o ceticismo (Strawson 1985b, p. 9).

Partindo da descrição do argumento transcendental feita em *Individuals*, vemos que há uma continuidade bastante notável com a concepção presente em *Skepticism and Naturalism*. No primeiro momento, era um argumento vago e geral e, num segundo momento, Strawson afirma que as conexões que os argumentos transcendentais estabelecem são frouxas, eles apenas indicam as conexões do nosso esquema conceitual. Os argumentos transcendentais não pretendem ser rígidos e dedutivos.

Quanto à finalidade dos argumentos transcendentais, parece haver, também, uma continuidade na posição de Strawson: eles não tinham uma intenção anti-cética. O argumento apresentado em *Individuals* era a favor dos corpos materiais como particulares básicos em nosso esquema. Por influência de Stroud os argumentos transcendentais foram associados com a refutação do ceticismo em relação a corpos. Em *Skepticism and Naturalism*, Strawson afirma que os argumentos transcendentais (incluindo aqueles que Stroud chamou transcendentais) não possuem força contra o ceticismo: sua função é expor as conexões do nosso esquema conceitual. Essa interpretação concorda com Stepanenko que, em seu artigo “El Escepticismo y la Reconstrucción de P.F. Strawson de la Deducción Transcendental” (Stepanenko 2000) afirma que, como o argumento a respeito da duração dos corpos enquanto não observados foi construído, não poderia ter o cético caracterizado por Stroud como adversário. Como o argumento estabelece que temos que possuir certas crenças a fim de podermos identificar e reidentificar particulares, ou seja, não podemos possuir qualquer conjunto arbitrário de crenças, o adversário só poderia ser o convencionalista. Para Stepanenko, há uma confusão, por parte de Stroud, que cotejou o argumento de Strawson com a caracterização de um cético que põe em questão toda a nossa estrutura de crenças e práticas e nos pede uma justificação global para as mesmas. Contra um tal ceticismo, o argumento transcendental não possuiria força, mas, como vimos, não era a intenção de Strawson, desde o início, que tivessem.

Dentro da concepção da função dos argumentos transcendentais de apenas estabelecer conexões entre os conceitos, podemos retomar o primeiro argumento transcendental, em favor dos corpos materiais como particulares básicos, e verificar de que modo ele está expondo conexões de nosso esquema conceitual, ou se, por outro lado, essa concepção, presente em *Skepticism and Naturalism*, é uma ampliação daquela presente em *Individuals*. Não parece que, partindo das características gerais de nosso esquema conceitual – o de ser um esquema espaço-temporal – para concluir que os corpos materiais são os particulares básicos, por serem os únicos que cumprem todos os requisitos, Strawson esteja mostrando conexões de nosso esquema, a menos que pensemos que o argumento seguinte, em que Strawson examina minuciosamente as dependências de identificação entre os particulares, já estivesse implícito no primeiro. Se interpretarmos, porém, a concepção dos argumentos transcendentais como argumentos para mostrar conexões, que é apresentada em *Skepticism and Naturalism*, como uma ampliação do conceito inicial, poderíamos incluir o argumento mais minucioso que Strawson apresenta logo após o primeiro, no conjunto dos argumentos transcendentais. Neste argumento, Strawson vai mostrando as conexões entre os conceitos de identificação, público, observável e a dependência que eventos, processos e estados mentais possuem dos corpos ou pessoas para serem identificados. Sendo a função dos argumentos transcendentais mostrar conexões, é bastante aceitável classificar este último argumento como transcendental. Isso não estava claro em *Individuals*.

Como uma última consideração sobre a forma dos argumentos transcendentais, seria ainda possível aproximar o argumento transcendental de *Individuals* com a forma canônica descrita por Cabrera. Para isso, teríamos que parafrasear seu argumento em algo como “a condição de existência de nosso esquema conceitual espaço-temporal é a crença na existência de uma classe de objetos (os corpos materiais) que conferem ao nosso esquema suas características fundamentais”. Evidentemente, essa paráfrase requereria um bom desenvolvimento que, caso seja bem-sucedido, chegaria a uma conclusão muito mais forte que o do argumento original.

Quanto à relação de Strawson com o ceticismo humeano, porém, se desconsiderarmos todo o problema de nomenclatura, finalidade e forma dos argumentos transcendentais e nos fixarmos apenas nas passagens em que ele trata do assunto,

podemos notar que há uma importante mudança em sua posição. Tomando suas afirmações num primeiro momento, através de um argumento, de que a dúvida do cético humeano com relação à duração dos corpos é irreal e se auto-refuta, pois só tem sentido dentro do esquema que pretende negar e, num segundo momento, que as dúvidas céticas (aqui, do cético profissional) não devem ser tomadas a sério, que são vãs, irreais ou fingimentos, que são igualmente vãos os argumentos que tentam refutá-las, notamos que Stern possui razão em afirmar que houve uma “virada naturalista” em Strawson. Para Stern, essa virada teria sido motivada pelas críticas, principalmente de Stroud e Salmon, mas, essa mudança, além de enfraquecer a posição de Strawson frente ao ceticismo, não eliminaria possíveis objeções como a de ser uma posição puramente prática ou pragmática, por exemplo. Stern sugere que teria sido melhor e mais produtivo se Strawson tivesse mantido seu viés kantiano, reforçando seus argumentos ou enfraquecendo as demandas dos mesmos do que assumir um estilo naturalista humeano que não é eficaz contra o ceticismo (Stern 2003).

Tomando, porém, várias passagens em conjunto, essa “virada naturalista” fica diminuída em seu impacto na filosofia de Strawson. Desde *Individuals*, Strawson afirma que não pretende refutar o ceticismo, que as questões céticas são logicamente insolúveis e devem ser evitadas, que não está propondo soluções para os problemas céticos. Strawson afirma, como veremos no próximo capítulo, que há questões genuínas e questões não genuínas em filosofia. Vejamos como ele considera, neste aspecto, as questões céticas.

Capítulo 4

A Questão Cética das outras mentes

1. Questões genuínas e não genuínas

No início do capítulo “Pessoas”, Strawson coloca algumas questões a respeito da distinção que cada um de nós faz entre “si mesmo e estados de si mesmo, de um lado, e o que não é si mesmo ou um estado de si mesmo, de outro”, pergunta sobre quais sejam as condições para essa distinção e como elas são cumpridas e por que o fazemos como fazemos. Strawson diz que se apropriará do nome solipsismo para se referir a esse conjunto de questões. Ele se apropria do termo solipsismo sem muitos pudores porque aquilo que o sustenta é uma “questão de modo nenhum genuína” (Strawson 1959, p. 87).

Essa colocação de Strawson levanta uma possível discussão quanto a haver, em filosofia, questões genuínas e questões não genuínas. Embora não tenhamos visto nenhum autor tratar da obra de Strawson deste ponto de vista, parece interessante investigar quais seriam essas questões e os critérios utilizados por Strawson para julgá-las genuínas ou não. Essa investigação poderia trazer um ganho filosófico na compreensão das relações do projeto de Strawson de uma metafísica descritiva com o ceticismo.

Uma possível interpretação da relação dos argumentos apresentados no capítulo “Pessoas” e o ceticismo poderia aproximar Strawson, já em 1959, da visão mais naturalista apresentada mais tarde em *Skepticism and Naturalism*, ou seja, desde *Individuals* Strawson já procurava mostrar que as questões céticas, pelo menos aquelas relacionadas ao tópico da mente, ou não se colocam, ou são frutos de uma compreensão parcial do nosso esquema conceitual real. De qualquer forma, não cabe à metafísica descritiva propor soluções ou responder a essas questões nos termos em que são formuladas. Não são questões genuínas em filosofia. Em *Skepticism and Naturalism*, Strawson dirá que tanto as questões céticas quanto as tentativas de resposta a elas são vãs ou irrealis (Strawson 1985b, p 21 e 28).

Como primeiras pistas do tipo de questões não genuínas e dos tipos de “erros” que Strawson considera que nos levam a formulá-las, citaremos três passagens de “Pessoas”. Primeiro, Strawson parece considerar que algumas dúvidas ou dificuldades filosóficas provêm de uma certa precipitação ou de não considerar os conceitos envolvidos de uma perspectiva mais geral e em conexão com uma gama maior de conceitos:

É nessa luz que devemos ver algumas das dificuldades filosóficas no tópico da mente, pois algumas delas brotam precisamente de uma tal falha em admitir, ou de apreciar completamente, o caráter que eu estive afirmando para pelo menos alguns predicados-P²⁸ (Strawson 1959, p. 109).

Uma outra “falha” estaria em se dar ênfase exagerada a um único aspecto de uma questão mais geral:

Não se vê que esses predicados 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 de 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 behaviourismo filosófico. (Strawson 1959, p. 109).

Essa idéia de ênfase exagerada também é apontada em *Análise e Metafísica*, onde Strawson mostra que, tomando-se como primária a experiência subjetiva, deslizamos para o mentalismo de Descartes e do empirismo clássico, ou, tomando-se a experiência objetiva como verificável e primária, deslizamos para o materialismo e o behaviourismo e, em ambos os casos, chegamos a paradoxos e perplexidades (Strawson 1985a, p. 97 ss).

Por fim, Strawson parece sugerir que, a partir de uma compreensão mais ampla e abrangente de nosso esquema conceitual, das interconexões de nossos conceitos, certas questões céticas nem mesmo surgiriam e, se surgem, mostram-se contraditórias:

A conclusão²⁹ aqui não é, obviamente, nova... Em favor dessa conclusão, contudo, estou afirmando que ela se segue de uma consideração das condições necessárias para qualquer atribuição de estados de

²⁸ Strawson chama de predicados-P aos predicados que atribuímos a pessoas e não atribuímos a objetos materiais, por exemplo, intenções, estados mentais, etc.

consciência para qualquer coisa. O ponto não é o de que devemos aceitar essa conclusão 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 estão formulados, insolúveis. (Strawson 1959, p 106).

As passagens que vimos acima, que tratam da relação da metafísica descritiva com as questões “não genuínas” também trazem algumas conseqüências quanto à nossa interpretação da crítica que faz Stroud ao que chama de argumento transcendental de Strawson contra a questão cética das outras mentes, pois Strawson não teria, como Stroud dá a entender, a intenção de refutar o ceticismo quanto à existência de outras mentes provando que elas existem, antes, tencionava mostrar que o esquema conceitual real que possuímos e o uso que fazemos de vários conceitos tais como os conceitos de sujeito, eu mesmo, experiência, além da atribuição que fazemos de predicados mentais a sujeitos de experiência, pressupõem a nossa habilidade ou disposição para atribuímos estados mentais a outras pessoas, outros sujeitos de experiência. Não haveria intenção de refutar o ceticismo quanto a outras mentes, muito menos a intenção de provar que outras mentes existem:

“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. Eu argumentei que uma tal ‘solução’ ou ‘justificação’ é impossível, que a demanda para isso não pode ser coerentemente formulada” (Strawson 1959, p. 112).

Apoiados nas passagens a acima, podemos, novamente, nos posicionar a favor de uma interpretação que enfraquece importância da idéia de uma *virada* naturalista no projeto da metafísica descritiva. Putnam aponta que “a tendência de Strawson a recorrer a

²⁹ Trata-se da conclusão de um argumento a respeito da atribuição de predicados à 3ª pessoa. A conclusão é que os modos de discernir se uma determinada pessoa possui ou não um certo predicado (está triste, por exemplo) baseados na observação do seu comportamento são critérios logicamente adequados à atribuição deste predicado e não apenas signos de presença dos mesmos no sujeito.

Hume não é um desenvolvimento recente. Vale lembrar de um curto debate entre Strawson e Wesley Salmon tão antigo quanto 1957-58” (Putnam 1997, p. 273). Neste debate, Strawson fala da impossibilidade de se dar uma justificação à indução. Como vimos anteriormente, se tomarmos literalmente algumas passagens de *Individuals*, tais como aquela em que Strawson afirma que a dúvida cética é incoerente e, mais tarde, que ela é vã e inútil, fica claro que houve tal virada. Se examinarmos, porém várias passagens em conjunto, tanto de *Individuals*, quanto de *Análise e Metafísica* e *Skepticism and Naturalism*, fica possível afirmar que Strawson nunca pretendeu, de modo geral, enfrentar o ceticismo. Procurou, antes, evitar as interpretações e distinções que conduzem às questões céticas e simplesmente mostrar o mais claramente possível o nosso esquema conceitual real, ainda que, algumas vezes, tenha desenvolvido argumentos que, indiretamente, mostram a incoerência de certas posições céticas. No capítulo “Pessoas”, isso fica mais evidente quando Strawson apresenta o conceito de pessoa. Com esse conceito esclarecido e suas conseqüências lógicas com respeito aos predicados aplicados a pessoas, as questões céticas quanto às outras mentes simplesmente não aparecem. Strawson consegue descrever uma parte importante de nosso esquema conceitual, que trata de experiência, sujeito, eu mesmo e estados mentais sem precisar passar pelas questões céticas sobre outras mentes. Quando entra em contato com essas questões, o faz de dois modos: ou mostra que a dúvida é autocontraditória, ou mostra que não é necessário entrar na questão, pois ela é fruto de um erro ou incompreensão do nosso esquema real, ou seja, não são questões legítimas. Algumas interpretações, como as de Stroud e Stern, estão mais focadas nas passagens em que Strawson mostra que as dúvidas céticas são autocontraditórias, talvez devido ao grande potencial que vislumbravam dos argumentos transcendentais contra as posições céticas, mas o projeto original de Strawson, que parece manteve-se constante, era apenas descrever nosso esquema conceitual e não refutar qualquer tipo de ceticismo. Dentro dessa perspectiva, juntamente com as demais formas de abordar o ceticismo que vimos anteriormente, quais sejam, não considerar, refutar, evitar, mostrar que é vão e inútil, podemos considerar como uma forma de “resposta” ao ceticismo a apresentação de um conceito correto, ou o esclarecimento do uso que realmente fazemos dele. Essa compreensão correta do conceito “dissolve” a dúvida cética, ou seja, a partir da correta compreensão dos

conceitos, a dúvida cética não surge. Esse tipo de resposta está ligado ao tema das questões genuínas. Compreendendo-se corretamente os conceitos, verifica-se que certas questões não são genuínas, não surgem, são frutos de uma má compreensão do nosso esquema conceitual, ou tentativas de melhorá-lo ou revisá-lo. Vejamos como é essa abordagem do tema das outras mentes por Strawson e seu contato com o ceticismo.

2. A Questão das Outras Mentes

Strawson aborda o problema das outras mentes através da distinção que fazemos entre o que é o si mesmo daquilo que não é. Isso o levou à questão quanto a quais sejam as condições de fazermos essa distinção e de como e porque as cumprimos. Parece que, para Strawson, a questão das outras mentes é uma questão que está inserida em um quadro mais geral e amplo do próprio conceito de si mesmo, da questão que ele chamou de solipsismo e que vimos anteriormente. Apesar de nenhum grande filósofo ter se declarado explicitamente solipsista, o solipsismo está implícito quando, por exemplo, um filósofo afirma que obtemos conhecimento direto de nossos estados interiores e indireto das outras pessoas ou do mundo externo. Essa concepção está particularmente presente na dúvida metódica cartesiana, que chegou ao *cogito*, único conhecimento seguro. Um dos fundamentos do solipsismo – de que obtemos nossos conceitos a partir do nosso próprio caso – foi criticado por Strawson, como vimos anteriormente, quando afirma que, sem objetos externos e independentes, não teríamos um uso para o conceito de eu mesmo. Outra crítica que fará Strawson é que não poderíamos falar de minhas experiências sem estarmos dispostos a atribuir experiências também a outros. Essa segunda crítica está ligada à questão das outras mentes.

Tradicionalmente, a questão das outras mentes pode ser caracterizada como um desafio epistemológico colocado pelo cético: uma vez que eu posso observar apenas comportamentos nos outros, como posso estar seguro de saber que os outros possuem mentes? Essa questão nasce da visão de que sempre possuímos acesso direto aos nossos estados mentais, como sentimentos ou crenças sem, jamais, possuir acesso direto aos estados mentais dos outros. Há uma assimetria no acesso aos nossos estados mentais em

relação com o acesso aos estados mentais dos outros e essa assimetria não está no fato de que eles sejam observáveis num caso e não no outro. Mesmo que pudéssemos observar estados mentais nos outros por telepatia, por exemplo, ainda haveria a questão de como atribuir esses estados mentais como pertencendo a outra pessoa, outra mente. Teríamos que *experimentar* esses estados mentais como pertencendo a outra pessoa. A assimetria está no fato de que muitas vezes nós sabemos diretamente que estamos em um certo estado mental, mas nunca saberemos diretamente se um outro está em um certo estado mental, se existe uma vida interna no outro. Filósofos como John Stuart Mill deram um tratamento ao tema através da idéia da inferência analógica para outras mentes, baseada na relação causal entre nossos estados mentais e nosso comportamento. Uma vez que os outros se comportam de modo muito semelhante ao meu, posso inferir que possuem estados mentais como os meus em na mesma relação com seus comportamentos como os meus estados mentais estão em relação com os meus comportamentos. Essa posição, entretanto, pode ser criticada, tanto por não ser verificável, quanto por ser um caso de generalização indevida a partir de um único caso. Strawson, por exemplo, concorda com essa segunda crítica (Strawson 1959, p. 98-9).

Strawson abordará essa questão, também, do ponto de vista da atribuição de estados mentais a pessoas e dos critérios de aplicação de predicados que indiquem estados mentais. Uma vez que tudo o que podemos observar são comportamentos, estes, para algumas posições como a cartesiana, por exemplo, seriam apenas signos de presença de uma coisa diferente: o estado mental, aplicável apenas ao ego. Os signos de presença são os critérios de aplicação do predicado, o qual só pode ser atribuído legitimamente ao ego. O cético afirmará que podemos observar movimentos e comportamentos, mas jamais podemos estar seguros de que exista outra mente por trás deles. Fica assim comprometida a atribuição de predicados que indiquem estados mentais a outros.

Recentemente, a questão das outras mentes recebeu, também, tratamentos metafísicos e conceituais como, por exemplo, o fisicalismo de tipo, que identifica estados mentais com estados do cérebro físico, e o behaviourismo, que afirma que tudo o que existe são comportamentos ou tendências a comportamentos. Strawson criticará o behaviourismo como sendo uma posição que é fruto da ênfase exagerada apenas no

aspecto da observação do comportamento, relegando a segundo plano o aspecto de percepção direta pelo sujeito (Strawson 1959, p. 109).

O aspecto conceitual do problema das outras mentes está no fato de que todas as experiências necessariamente aparecem-me como minhas. Surgem, então duas questões: como eu adquiero o conceito de estados mentais pertencentes a outras pessoas? Como posso estender meu conceito de dor, por exemplo, além da minha própria dor? Veremos que Strawson evita essas questões mostrando que os predicados atribuidores de estados mentais possuem tanto o aspecto auto-atributivo quanto o de atribuição aos outros através da observação.

Como vimos acima, Strawson faz, no capítulo “Sons”, uma “ponte” entre a questão da identificação e reidentificação de particulares e o conceito de pessoas. O ceticismo quanto a outras mentes é tratado por Strawson dentro de um grande conjunto de conceitos conexos, tais como, particulares, identificação, reidentificação, pessoa, atribuição de predicados, critérios de aplicação de predicados, sujeito de experiência, outras pessoas. Acompanhando o desenvolvimento do tema no capítulo pessoas, veremos que há dois aspectos na posição de Strawson em relação ao ceticismo sobre outras mentes: primeiro, que a dúvida quanto a existirem outras pessoas, que é colocada pelo cético, é auto-contraditória de um modo semelhante à dúvida quanto à duração de corpos, ou seja, pretende negar o esquema conceitual dentro do qual unicamente a dúvida tem sentido. Outro aspecto é aquele que diz respeito ao tema das questões genuínas ou não. Para Strawson, uma vez que compreendamos corretamente o conceito de pessoas e o caráter lógico dos predicados que atribuem estados mentais ou ações (predicados-P) a pessoas, as questões não surgem. Além disso, para Strawson, a partir da compreensão correta de certos conceitos, podemos nos esclarecer dos erros que nos levam a esse tipo de questão cética e a outras posições consideradas problemáticas por Strawson, como, por exemplo, o behaviourismo. Assim, os erros de certas posições filosóficas servem para ajudar a esclarecer nosso esquema conceitual real.

Vamos procurar acompanhar o tratamento dado por Strawson a essa questão no capítulo “Pessoas”, sua análise de algumas posições filosóficas e sua apresentação do conceito de pessoas e do caráter lógico dos predicados-P. No decorrer desse capítulo,

veremos as abordagens ao problema das outras mentes e as posições assumidas por Strawson.

3. O Capítulo “Pessoas”

Uma vez que o objetivo principal de Strawson não é refutar o ceticismo, mas esclarecer nosso esquema conceitual, seu contato com a questão das outras mentes se dá de forma diluída, às vezes apenas como um comentário sobre os tipos de erro ou tentações a que se está sujeito quando não compreendemos o esquema em suas características mais gerais e abrangentes. Por isso, para melhor compreendermos esse contato, devemos levar em conta o percurso feito por Strawson para esclarecer o conceito de pessoa.

Vimos que, em “Corpos”, o fio condutor da investigação foi a identificação de particulares que, como falantes e ouvintes, fazemos cotidianamente. Isso levou Strawson a tratar de conceitos tais como de espaço, tempo, localização, identificação, reidentificação e mesmo a noção de esquema conceitual, até chegar à afirmação de que os corpos materiais ou coisas que possuem corpos materiais são os constituintes básicos de nosso esquema como ele é, isto é, do ponto de vista da identificação de particulares, corpos materiais podem ser identificados e reidentificados sem referência a outros tipos de particulares. No percurso dessa investigação, Strawson argumentou que o ceticismo quanto à duração de corpos é formulado dentro de um esquema conceitual que possui os corpos como constituintes básicos ao mesmo tempo em tenta negar a realidade desses corpos e, dessa forma, é autocontraditório. Em “Sons” a investigação se dá sobre as condições de possibilidade da distinção entre o si mesmo e o que não é o si mesmo e Strawson argumenta que somente em um esquema que contemple particulares objetivos independentes essa distinção é possível. Ou seja, argumenta que a existência de particulares objetivos independentes é condição de possibilidade do conceito de sujeito de experiência. Dentro dessa investigação, ainda mantendo a centralidade da noção de identificação de particulares, Strawson levanta a questão de como o sujeito de experiência pode ter a idéia de si mesmo como um particular específico de que ele tem

experiência em meio a outros particulares dos quais ele também tem experiência e que não são ele mesmo. “Mas, se ele é apenas um item *dentro* de sua experiência do qual ele possui essa idéia [de si mesmo], como pode ser ele uma idéia daquilo que *tem* as suas experiências?” (Strawson 1959, p. 89).

Strawson vai, então, aprofundar a investigação através da atribuição de predicados que fazemos cotidianamente. Ordinariamente muitos particulares que identificamos são os sujeitos aos quais atribuímos nomes e predicados, por exemplo, peço-lhe que apanhe o apagador ou a caneta azul que está sobre a mesa. Também atribuímos a nós mesmos vários tipos de predicados. Strawson apresenta um conjunto de tipos de predicados:

“Atribuímos a nós mesmos *ações e intenções* (estou fazendo, fiz, farei); *sensações* (estou com calor, com dor); *pensamentos e sentimentos* (penso, imagino, quero isso, estou bravo, desapontado, contente); *percepções e memórias* (vejo isso, ouço aquilo, lembro aqueloutro). Atribuímos a nós mesmos, em dois sentidos, posições: *lugar* (estou no sofá) e *atitude* (estou deitado)” (Strawson 1959, p. 89).

Nesse conjunto temos atributos que implicam que estamos no mundo, ocupamos um lugar, estamos em certas posições, voltados para certas direções etc. Além disso, implicam que somos seres senscientes, percebemos pelos sentidos, possuímos memória. Possuímos aquilo que a tradição chama de estados mentais, tais como pensamentos, sentimentos e crenças. Temos sensações corpóreas e, também, somos agentes e agimos intencionalmente, conscientemente. Além desses predicados que ordinariamente atribuímos a nós mesmos como a seres conscientes e percipientes, Strawson mostra que atribuímos a nós mesmos, ainda, outros tipos de predicados que também atribuímos aos objetos físicos:

E, é claro, atribuímos a nós mesmos não apenas condições, estados e situações temporárias como essas, mas também características relativamente permanentes, incluindo características físicas como altura, cor, forma e peso. Isso quer dizer, entre as coisas que atribuímos a nós mesmos estão coisas de uma espécie que também atribuímos aos corpos materiais aos quais sequer sonhamos em atribuir outras das coisas que atribuímos a nós mesmos.” (Strawson 1959, p. 89)”.

Atribuímos, portanto, a nós mesmos dois tipos de predicados: predicados que indicam a presença de consciência, os predicados-P, que só se aplicam às pessoas; e os

predicados que indicam características físicas, os predicados-M, que se aplicam tanto a pessoas quanto a objetos materiais. Agora, para Strawson, não parece haver necessidade de explicação o fato de que altura, cor, forma e posição física que atribuímos a nós mesmos possam ser atribuídas a uma coisa ou outra, pois aquilo que se chama corpo de uma pessoa é, também, um objeto material. Pode ser identificado entre outros objetos por critérios físicos ordinários e descrito em termos físicos ordinários. Mas pode parecer haver necessidade de explicação que os estados mentais, pensamentos e sentimentos de alguém são atribuídos a alguma coisa e precisamente à mesma coisa à qual são atribuídos os predicados físicos.

Isto é, temos não apenas a questão: *Por que os estados de consciência de alguém são atribuídos a alguma coisa?* Temos também a questão: *Por que são eles atribuídos precisamente à mesma coisa como certas características corporais, uma certa situação física etc.?* Não se deve supor que as respostas a essas questões serão independentes uma da outra. (Strawson 1959, p. 89-90).

Vejamos, agora, a análise que Strawson faz de algumas tentativas de respostas a essas questões. A partir dos erros e incompletude dessas respostas, Strawson vai preparando a apresentação do conceito de pessoa.

4. Tentativas de resposta: a posição única do corpo em relação à experiência

Strawson analisa uma resposta possível a essas questões dada na tradição filosófica. Ela estaria no papel único do corpo de cada pessoa na sua própria experiência, particularmente na experiência perceptiva.

“Todos os filósofos que lidaram com essas questões se referiram à singularidade desse papel. Descartes estava bem consciente de sua unicidade: ‘Eu não estou alocado em meu corpo como um piloto no navio’” (Strawson 1959, p. 90).

Strawson explora, então, em que consiste essa singularidade ou particularidade do papel do corpo em nossas experiências. Em primeiro lugar, explora algumas maneiras em que a experiência de alguém é dependente de fatos acerca de seu próprio corpo e mostra

como essa dependência é complexa e multifacetada. Há a dependência de fatos de tipo oftalmológico e de funcionamento do olho, por exemplo, se estamos com as pálpebras abertas ou não. Há, também, a dependência do campo de visão e a orientação da cabeça e dos globos oculares. Por fim, há a dependência de “de onde se vê” e o campo possível de visão e a localização espacial do corpo, particularmente da cabeça.

Para mostrar que essa é uma dependência contingente e que é também contingente que os três tipos de dependência estejam ligados a um e o mesmo corpo, Strawson faz uma experiência mental em que a experiência visual de um sujeito S é dependente de três corpos relevantes: os olhos e as pálpebras de A, a posição espacial de C e a orientação da cabeça e dos globos oculares de B. Essa experiência poderia também ser feita para a audição e o olfato, por exemplo.

“Agora, é claro, nossa situação real não é como essa. De fato, é claro, para qualquer sujeito de experiência visual, S, há apenas um único corpo de cujo estado e posição depende o caráter de sua experiência visual em todas essas três maneiras; e essa tripla dependência tem suas repercussões familiares na maneira em que aquele próprio se torna um objeto de experiência visual para S. Notamos a contingência e a complexidade dessa dependência” (Strawson 1959, p. 91).

Strawson resume a posição especial que o corpo de uma pessoa ocupa em relação à sua experiência perceptiva dizendo que, para cada pessoa, há um corpo que ocupa uma certa posição causal única em relação a cada uma das várias espécies de experiências perceptivas que ele tem e, “- como uma conseqüência adicional – que esse corpo é também único para ele como objeto de várias espécies de experiências perceptivas que ele tem” (Strawson 1959, p. 92). Strawson ressalta ainda a contingência dessa unicidade, pois poderíamos imaginar muitas outras combinações de dependência com diversos corpos.

Mas Strawson mostra que a posição causal única do corpo de uma pessoa em relação à sua experiência perceptiva não responde às questões colocadas inicialmente quanto à atribuição de estados mentais. Esses fatos empíricos da dependência da experiência perceptiva de um corpo específico explicam porque cada um de nós deveria ter um olhar especial para um certo corpo entre outros e, caso eu fosse chamar algum corpo de meu, eu deveria chamar *esse* corpo específico de meu. Mas não explicam por

que deveríamos ter o conceito de eu mesmo e também não explicam por que deveríamos atribuir estados de consciência, pensamentos e sentimentos a alguma coisa. Também, com relação à segunda questão, quanto a atribuímos características físicas e estados mentais à mesma coisa, Strawson ressalta que mesmo que estivéssemos dispostos a aceitar uma explicação qualquer do por que os estados de consciência, sentimentos e pensamentos fossem atribuídos a alguma coisa e aceitássemos a posição causal única do corpo na experiência perceptiva de alguém como razão para dizer que esse corpo é “possuído” por essa mesma coisa, não teríamos como explicar por que atribuímos características físicas a essa coisa e não ao corpo possuído por essa coisa, pois dizemos “sou careca”, “tenho frio”, “vejo uma lâmpada” e não “meu corpo é careca” ou “você chutou o meu corpo”. Em resumo, os fatos empíricos da dependência causal que vimos até aqui explicam parte da questão, esclarecem parte de nosso esquema conceitual, mas não explicam o conceito de pessoa que, de fato, possuímos e utilizamos.

5. Visão cartesiana e não-possessiva

Strawson aponta uma reação possível à dificuldade encontrada em responder às questões acima: o conceito de pessoa que temos é confuso ou o seu uso nos confunde. Talvez, para Strawson, essa reação seja um dos caminhos que conduzem a erros e a questões não genuínas. Para essa concepção, o uso que temos e pelo qual atribuímos ou parecemos atribuir duas espécies de predicados à mesma coisa nos confunde ou esconde a verdadeira natureza dos conceitos envolvidos na questão.

Strawson aponta duas visões da tradição filosófica que apontam para esse tipo de reação: a primeira é a visão de Descartes e do cartesianismo, a segunda estaria ligada a Wittgenstein, Schlick e remonta a Lichtenberg (Strawson 1959, p. 94 e nota da p. 95). Nas duas visões, a questão de por que atribuímos estados de consciência e predicados físicos à mesma coisa não surge. É uma ilusão lingüística que haja um possuidor ou sujeito único próprio dos dois tipos de predicados. Na segunda visão, que Strawson chama da visão sem-sujeito, a pergunta de por que atribuímos estados de consciência a alguma coisa também não surge, pois é uma ilusão lingüística que se atribua realmente ou

que exista um possuidor ou sujeito próprio de predicados que expressam estados de consciência.

Para Descartes há duas substâncias diferentes. Quando falamos de uma pessoa estamos nos referindo inadvertidamente a uma ou a ambas, cada uma com seus tipos específicos de predicados, estados e propriedades. Nos enganamos quando não fazemos essa distinção. Estados de consciência pertencem à *res cogitans* e não à *res extensa*. Strawson nota que a solução cartesiana, enquanto escapa da questão de atribuirmos estados de consciência à mesma coisa à qual atribuímos características físicas (não são a mesma, mas duas substâncias diferentes), não escapa, antes convida à questão de por que em absoluto atribuimos estados de consciência a algum sujeito. Veremos em maiores detalhes o problema da visão cartesiana mais adiante.

6. A incoerência da visão não-possessiva

Quanto à visão sem-sujeito ou não possessiva, Strawson primeiramente mostra que o teórico dessa visão erra, mas seus erros são instrutivos³⁰. O teórico não-possessivo parte da posição causal única de um certo corpo nas experiências de uma pessoa para a afirmação de que essa relação especial é suficiente para dar origem à idéia de que as experiências de alguém possam ser atribuídas a ou ditas serem possuídas por alguma coisa particular e individual. Para esse teórico, essa idéia, apesar de um tanto confusa, teria alguma validade caso o possuidor das experiências fosse o próprio corpo, pois essas experiências, em certo sentido, poderiam estar relacionadas ou ter pertencido a algum outro corpo. Mas, segundo essa visão, deslizamos de uma idéia de posse pelo corpo com alguma validade para uma idéia inadmissível de posse por um ego cuja única função é possuir estados mentais. Para esse teórico, deslizamos de uma questão genuinamente contingente e falsificável de que todas as minhas experiências são causalmente dependentes de um corpo e na qual poderíamos falar de posse, para uma verdade

³⁰ Strawson também se refere ao intercâmbio entre a metafísica descritiva e o revisionismo conceitual na introdução de *Individuals* e em “Analysis y Metafísica Descriptiva”. Os revisionistas criam sistemas alternativos que nos auxiliam a conhecer o esquema que realmente utilizamos.

necessária de que todas as minhas experiências pertencem a meu ego (ou a mim mesmo enquanto ego). Daí, deveríamos simplesmente suprimir o ego e o tipo de posse associada a ele.

Strawson mostra, porém, que, apesar de explicar parte dos fatos, essa visão é incoerente. Quando o teórico da visão sem-sujeito afirma ser uma idéia válida que “todas as *minhas* experiências são contingentemente dependentes de um corpo particular” tem que fazer uso de uma idéia de posse que ele tenta negar. Pois, se tentar eliminar o termo “minhas”, não obterá de modo algum uma expressão de um fato contingente que tivesse o sentido de posse que ele admite. Pois, ou obteria uma expressão totalmente falsa como “todas as experiências são dependentes de um certo corpo” ou teria que afirmar que “todas as experiências tidas por uma pessoa” significa o mesmo que “todas as experiências contingentemente dependentes de um certo corpo”, que seria uma afirmação analítica e não contingente como exige sua teoria e a sua noção de posse logicamente transferível³¹.

“Essa incoerência interna é um assunto sério quando é uma questão de negar o que *prima facie* é o caso: isto é, que alguém atribua genuinamente os estados de consciência de alguém a alguma coisa, a saber, ele mesmo, e que essa espécie de atribuição seja precisamente aquilo que o teórico julga insatisfatório, isto é, é tal que não parece fazer sentido sugerir, por exemplo, que a dor idêntica que de fato era posse de alguém poderia ter sido a de outrem” (Strawson 1959, p. 97).

Mas, para Strawson, é uma característica do nosso esquema conceitual a existência dessa posse logicamente não-transferível que o teórico tenta negar. Se pensarmos nas exigências em nossa fala da referência identificadora para estados de consciência ou experiências privadas, veremos que a identidade desses particulares se deve à identidade da pessoa que os possui, pois não poderíamos identificar, por exemplo, uma dor a menos que identificássemos antes o possuidor dessa dor. Essa mesma dor particular não poderia ter pertencido a qualquer outra pessoa. E esse é o tipo de posse que o teórico tenta ridicularizar. Mas a alternativa seria afirmar que jamais poderíamos nos

³¹ O termo utilizado por Strawson – transferibilidade lógica - me parece aplicar-se a predicados que pudessem pertencer a vários sujeitos, mas contingentemente pertencem a um deles. Daí a validade da idéia de posse. Tal predicado é possuído por tal sujeito, mas poderia ter sido possuído por outro.

referir a estados ou experiências particulares e essa, sim, seria uma posição ridícula (Strawson 1959, p. 98).

Strawson afirma que há uma conexão entre a doutrina sem-sujeito e a doutrina cartesiana. Ambas são dualistas. A cartesiana um dualismo de dois sujeitos e a não-possessiva, um dualismo de um sujeito (o corpo) e um não-sujeito. Para Strawson, ambas cometem o mesmo erro: afirmam que existem dois sentidos ou dois usos de “eu”, em um dos quais ele denota algo que não denota no outro. (Strawson 1959, p. 98).

Apesar de Strawson não fazer essa associação, cabe aqui uma reflexão sobre se a teoria não-possessiva seria algum tipo de ceticismo ou daria origem a algum tipo de ceticismo quanto à existência de outras mentes ou de egos em geral. Como a teoria não-possessiva alega que não existe um ego possuidor de estados mentais, poderia ser aproximada do ceticismo humeano quanto à substancialidade da mente. Para Hume, não existe um eu separado das representações, a mente é simplesmente um feixe de representações. Se nós fizermos essa associação, uma vez que Strawson mostra que essa posição do teórico não-possessivo é incoerente, ele estaria, de certo modo, refutando esse tipo de ceticismo. Strawson estaria sustentando uma posição que enfraquece, por exemplo, o behaviourismo, mostrando que em nosso esquema conceitual como ele é, não há como sustentar que não existam estados de consciência ou que não possamos atribuir estados mentais a pessoas ou nos referirmos a estados privados.

7. A incoerência da visão cartesiana

Depois de mostrar a incoerência da posição não-possessiva, Strawson mostra a incoerência da posição cartesiana. Primeiro mostra que o teórico não-possessivo explica parte dos fatos, apesar de adiantar-se e chegar a ser incoerente. Explica, por exemplo, que o papel especial, a posição causal única de um corpo na experiência de alguém não é suficiente para explicar o fato de que elas sejam atribuídas a alguma coisa com aquele tipo de posseção logicamente não transferível que está em questão. “O fato desse papel especial não dá, por si próprio, uma razão suficiente de por que o que nós pensamos como um sujeito de experiência deveria ter algum uso para a concepção dele mesmo como um tal sujeito”. (Strawson 1959, p. 99).

Para Strawson, a falha do teórico não-possessivo está em não considerar todos os fatos, por exemplo, que seja “uma condição necessária para a atribuição de estados de consciência e experiências a alguém, na maneira que se faz, que alguém deveria também atribuí-los, ou estar preparado para atribuí-los, a outros que não ele mesmo” (Strawson 1959, p. 99). Isso quer dizer simplesmente que as frases atribuidoras de estados de consciência são utilizadas precisamente no mesmo sentido quando o sujeito é outro e quando o sujeito é ele mesmo. Não há dois sentidos no dicionário para estar com dor, por exemplo, um quando utilizamos em primeira pessoa e outro quando utilizamos em segunda ou terceira pessoa. Mas aqui Strawson aponta para um problema filosófico do modo de verificação: como pode haver um único sentido para primeira e terceira pessoa quando o método de verificação é tão diferente em cada caso? No caso da primeira pessoa, poderíamos dizer que nem mesmo há um método de verificação, pois muitas vezes pode não haver nada observável que pudesse servir de critério de aplicação de um certo predicado como, por exemplo, “acordei mais bem disposto hoje”. Poderia haver a questão da legitimidade de se atribuir estados de consciência no caso de o sujeito ser si mesmo, mas Strawson afirma que essa questão se responde quando pensamos que falamos primariamente para os outros. “Em um sentido, realmente, não há questão de eu ter que *dizer quem é* que está com dor, quando estou com dor. Em outro sentido, contudo, eu posso ter que *dizer quem é*, isto é, deixar os outros saberem quem é” (Strawson 1959, p. 100). Até aqui, temos um lado da moeda: alguém pode atribuir estados de consciência a si mesmo se for capaz de atribuir a outros.

O outro lado da moeda é: alguém só pode atribuir estados de consciência a outros se puder identificá-los *como* sujeitos de experiência. A partir desse duplo compromisso, Strawson mostra que também a posição cartesiana é incoerente (assim como a posição sem-sujeito). Para melhor compreender o argumento de Strawson, devemos manter em mente que estamos lidando com a identificação de particulares, atribuição de predicados e estados de consciência aos particulares identificados e da relação especial das experiências de um dado sujeito com um corpo específico. A posição cartesiana sustenta que os possuidores de estados de consciência são egos para os quais apenas experiências privadas podem ser propriamente atribuídas. Mas, se tudo o que temos para identificar esses egos são experiências privadas, simplesmente não temos como identificar outros

sujeitos de experiência (e podemos nos tornar céticos quanto à existência de outras mentes). Pois, mesmo que possamos, sem dificuldades, distinguir e identificar corpos, uns dos outros, não poderíamos fazer qualquer inferência ou analogia de que o outro sujeito seja aquele cujas experiências têm uma relação causal com o corpo B assim como as *minhas* têm com o corpo A. Se tudo o que temos são experiências privadas, estaremos novamente na condição da mente solipsista, para a qual não há um uso para a idéia de si mesmo como um sujeito de experiência. Para ela, todas as experiências são “minhas” e, portanto, não surgiria a questão de serem minhas ou de outrem. Para ter a idéia de “minhas” experiências eu preciso me ver como um sujeito de experiência e só posso me ver como um sujeito de experiência como um entre outros sujeitos de experiência que posso identificar, mas se tudo o que tenho são experiências privadas, não posso identificar outros sujeitos de experiência e não haveria a questão da atribuição de estados de consciência, pois todas as experiências seriam minhas e, portanto, de ninguém.

Strawson afirma que não haverá saída para essas dificuldades enquanto mantivermos corpos e predicados físicos de um lado e sujeitos de experiência e experiências de outro. Devemos admitir a primitividade do conceito de pessoa – uma entidade que pode receber simultaneamente predicados atribuidores de estados de consciência e predicados atribuidores de características físicas. Retomando as duas questões iniciais de por que estados de consciência são atribuídos a alguma coisa e por que à mesma coisa a que são atribuídas certas características físicas, Strawson afirma “que uma condição necessária de os estados de consciência serem atribuídos é a de que eles deveriam ser atribuídos *precisamente à mesma coisa* que certas características corpóreas, uma certa situação física etc.” (Strawson 1959, p. 102). Não seria de modo algum possível atribuir estados de consciência exceto a pessoas, no sentido que Strawson dá a esse conceito. Strawson afirma que somos tentados, talvez por estarmos inseridos em uma tradição filosófica, a pensar em uma pessoa como um tipo composto de dois tipos de sujeitos – um ego ou alma, sujeito de experiências de um lado e um corpo, sujeito de atributos corpóreos, de outro -, mas muitas dificuldades surgem dessa concepção. Se perguntarmos honestamente como chegamos a cunhar um conceito de pessoa como composto por dois tipos de sujeitos, Strawson afirma que a imagem tende a se transformar na imagem de um sujeito e um não sujeito, pois não haveria a questão de

atribuição de estados de consciência se o sujeito dessa atribuição fosse pensado como um ego puro somente com experiências privadas. Não poderíamos chegar à idéia de sujeitos diferentes, distinguíveis entre si, identificáveis se essa idéia de sujeito puro é tomada como logicamente primitiva. “Assim, o conceito de uma consciência individual pura – um ego puro – é um conceito que não pode existir; ou, pelo menos não pode existir como um conceito primário nos termos do qual o conceito de pessoa pode ser explicado e analisado” (Strawson 1959, p. 102). O conceito de pessoa é logicamente anterior ao conceito de uma consciência individual.

Strawson enumera algumas tentativas de estabelecer essa “entidade ilusória” (o ego puro) na tradição filosófica: Hume a estaria procurando, ou fingindo procurar, quando olhou para dentro de si e não encontrou a si mesmo sem uma percepção e nunca encontrou nada além de percepções. Também não encontrou um princípio de unidade para essa entidade. Kant concebeu essa entidade como o “eu penso” puramente formal e analítico, que acompanha todas as minhas percepções e Wittgenstein a concebeu não como parte do mundo, mas como o limite do mundo.

Para Strawson, a palavra “eu” não se refere nunca a esse ego puro, mas a uma pessoa entre outras pessoas e os predicados que não poderiam ser atribuídos a egos puros pelas várias dificuldades que vimos acima, podem propriamente ser atribuídos à pessoa à qual “eu” se refere.

Eis o resumo do argumento feito por Strawson:

“Não haveria questão de atribuição dos estados de consciência, ou experiências, próprios de alguém a alguma coisa, a menos que alguém também atribuísse, ou estivesse preparado para e fosse capaz de atribuir, estados de consciência, ou experiências, a outras entidades individuais do mesmo tipo lógico que essa coisa a que alguém atribui seus estados de consciência próprios. A condição de considerar a si mesmo como um sujeito de tais predicados é a de que alguém deveria também considerar outros como sujeitos de tais predicados. A condição, por sua vez, de que isso seja possível, é a de que alguém deveria ser capaz de distinguir uns dos outros, separar ou identificar diferentes sujeitos de tais predicados, isto é, diferentes indivíduos do tipo concernido. A condição, por sua vez, de isso ser possível é a de que os indivíduos concernidos, inclusive si mesmo, deveriam ser de um certo tipo único: de um tipo, a saber, tal que a cada indivíduo desse tipo deve ser atribuído, ou atribuível, *tanto* estados de consciência *quanto* características corporais” (Strawson 1959, p. 104).

Agora que vimos como Strawson coloca o problema de atribuição de estados mentais a pessoas, vamos procurar explicitar o que está em jogo até aqui, com relação ao ceticismo quanto a outras mentes.

8. O Conceito de Pessoa e o Ceticismo sobre Outras Mentis

Como vimos, Strawson trata do tema das outras mentes a partir da questão do solipsismo. O solipsista filosófico pode afirmar que, uma vez que só temos acesso às nossas experiências, nunca estaremos seguros de que o mundo exista ou que ele seja como nos aparece gerando, assim o ceticismo quanto ao mundo exterior, o cético pode, ainda afirmar que, uma vez que só tenho acesso às minhas experiências, jamais estarei seguro de atribuir corretamente estados mentais a outros, ou mesmo que haja outras mentes por trás dos comportamentos que observamos, resultando, assim, o ceticismo sobre outras mentes.

O que, entretanto, está por trás desses tipos de ceticismo, para Strawson, é um dualismo: o dualismo mente/corpo, que toma um aspecto da experiência como principal e o outro como secundário e inseguro. Agora, aceitar ou compreender o conceito de pessoa apresentado por Strawson implica uma série de coisas. Primeiro, como vimos, uma rejeição de qualquer visão dualista como a cartesiana e a não-possessiva, que alegam que a designação de pessoa não denota a mesma coisa para todos os tipos de predicados. Para Strawson, “eu” e “Silva” não possuem ambigüidade de tipo, designam pessoas. Desse modo, algumas das questões que surgem dessas visões “erradas” podem ser consideradas não legítimas, por exemplo, se há outras mentes ou pessoas. Dentro dessa perspectiva, o ceticismo quanto a outras mentes é uma questão não genuína: nem mesmo surgiria no nosso esquema efetivo. Pois vimos que, para considerar a si mesmo como sujeito de experiência, o que o cético faz quando diz “minhas” experiências, alguém tem de estar disposto a considerar outros, também, como sujeitos de experiência. Ou seja, para que o cético diga “minhas” experiências, ele já deve estar disposto a ver outros, também, como sujeitos de experiência, ou seja, outras mentes.

Essa característica de nosso esquema conceitual, que fica aparente quando Strawson examina a questão da atribuição de predicados a pessoas pode ser considerada

de dois pontos de vista: primeiro, como fez Stroud, que Strawson faz uma refutação ao ceticismo sobre outras mentes. Segundo, que a questão cética é uma questão que não surge, caso tenhamos a compreensão correta dos conceitos envolvidos, principalmente se rejeitamos o dualismo que dá origem ao ceticismo sobre outras mentes.

Stroud, em seu artigo “Transcendental Arguments” faz menção do argumento de Strawson contra o ceticismo sobre outras mentes. Ainda que Strawson não tenha nunca chamado este argumento de transcendental, como vimos anteriormente, assim ficou para a filosofia analítica do século XX. Stroud afirma que esse argumento é similar àquele utilizado por Strawson em corpos contra o ceticismo sobre a duração dos corpos enquanto não são observados:

“A descrição aparentemente mais complicada de Strawson do ceticismo sobre outras mentes é essencialmente a mesma que essa [do ceticismo sobre a duração dos corpos]” (Stroud 2000, p. 16).

Stroud resume assim sua interpretação da questão feita por Strawson: A fim de que eu entenda, ou tenha sentido para mim, falar de *minhas* experiências, eu necessito, pelo menos, entender a atribuição de experiências a outros. Mas é uma condição necessária para meu entendimento disso, que eu seja apto a identificar diferentes indivíduos como sujeitos de tais atribuições. Isso, por sua vez, só é possível se os indivíduos em questão são tais que tanto estados de consciência quanto características corpóreas lhes sejam atribuíveis. Mas falar em indivíduos identificáveis desse tipo especial ou único, só tem sentido se tivermos “critérios de tipo logicamente adequados” para atribuições de tais predicados a eles. Portanto, o problema cético não se coloca.

Uma citação do próprio Strawson serve de apoio a essa interpretação:

“Assim também 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” (Strawson 1959, p. 106).

Dessa passagem, Stroud denota uma intenção claramente anti-cética e, novamente, Stroud afirmará que o sucesso desse argumento contra o cético repousa em alguma forma do princípio de verificação:

“Mas o que o cético ‘repudia’ é a possibilidade do meu conhecimento de que existam outros estados de consciência além dos meus e, assim, a caracterização do cético de Strawson é correta somente se minha posse de ‘critérios logicamente adequados’ para atribuição a outros de um estado psicológico particular implicar que me é possível conhecer certas condições a serem cumpridas, cujo cumprimento implica logicamente que, ou alguma pessoa particular, outra que não eu mesmo, está naquele estado, ou que ela não está. Esta deve ser, ou uma premissa suprimida do argumento de Strawson, ou uma explicação de ‘critérios logicamente adequados’” (Stroud 2000, p. 16).

Na interpretação de Stroud, o cético caracterizado por Strawson estaria afirmando (a) uma classe particular de proposições tem sentido e (b) nós nunca sabemos se qualquer delas é verdadeira. Segundo Stroud, para Strawson, a falsidade de (b) é uma condição necessária da verdade de (a) e a verdade de (a) é necessária para que a própria dúvida cética tenha sentido (Stroud 2000, p. 17). Daí, para Stroud, o argumento só seria bem-sucedido caso se confirmasse algum tipo de princípio de verificação que mostrasse a falsidade de (b).

Strawson, porém, já parecia prever esse tipo de objeção ao seu argumento e escreveu uma nota mostrando que não seria necessário efetivamente fazermos atribuições a outros para que o argumento funcione. Basta que estejamos preparados para fazê-lo:

“Posso imaginar uma objeção à forma não-qualificada dessa afirmação, uma objeção que pode ser formulada como se segue. Certamente, a idéia de um predicado aplicável unicamente, isto é, um predicado que pertence a apenas um único indivíduo, não é absurda. E se não o é, então certamente o máximo que pode afirmar é que uma condição necessária da atribuição de predicados de uma certa classe a um indivíduo, isto é, a si mesmo, é que se deve estar preparado, ou pronto, nas ocasiões adequadas, a atribuí-los a outros indivíduos; e, portanto, deve-se ter uma concepção do que seriam aquelas ocasiões adequadas para atribuí-los; mas não, necessariamente, que alguém deva realmente fazer assim em qualquer ocasião” (Strawson 1959, p. 99 nota).

Do ponto de vista do filósofo que mantém a visão dualista do conceito de pessoa, tudo o que o argumento consegue provar é que temos que estar prontos a atribuir predicados a outros, mas ainda é possível que nunca tenhamos ocasião para fazê-lo.

Strawson não vê problema em aceitar esse tipo de objeção, mas alerta que esse tipo de discussão pode levar a questões vãs e sem sentido:

“O caminho mais curto para lidar com a objeção é admiti-la, ou pelo menos se abster de discuti-la; pois a premissa menor é tudo o que o argumento estritamente exige, apesar de ser levemente mais simples conduzi-lo em termos da premissa maior. Mas é conveniente apontar, além disso, que não estamos falando de um predicado isolado, mas do todo de uma enorme classe de predicados, tais que a aplicabilidade daqueles predicados ou suas negações define um tipo lógico maior ou categoria de indivíduos. Insistir, nesse nível, na distinção entre a premissa maior ou menor é levar a distinção de um nível no qual ela é claramente correta para um nível em que ela pode aparecer como vã e possivelmente sem sentido” (Strawson 1959, p. 99 nota).

Strawson mostra também que não está requerendo a verdade das atribuições individuais, mas a que haja sentido na atribuição de predicados-P. Para Strawson, não haveria sentido em falarmos dos predicados-P se nunca estivéssemos em condição de fazer atribuições propriamente:

“O principal ponto aqui é puramente lógico: a idéia de um predicado é correlativa àquela de uma *série* de indivíduos distinguíveis da qual o predicado pode ser significativamente, apesar de não necessariamente de modo verdadeiro, afirmado” (Strawson 1959, p. 99 nota).

Em passagens como essa, Strawson volta a mostrar que não tem a preocupação de refutar o ceticismo provando que outras mentes existem, assim como vimos que não desejava provar que os corpos existem. Dessa forma, a interpretação de Stroud toma um aspecto que é aparentemente secundário para Strawson – enfrentar o ceticismo - como sendo o principal objetivo dos seus argumentos. Fiel a seu projeto inicial de descrição do nosso esquema conceitual real, Strawson utiliza algumas dificuldades encontradas por certas posições filosóficas, bem como algumas questões céticas que podem nascer dessas posições, para mostrar como realmente utilizamos conceitos em nosso esquema. Dessa forma, com relação ao ceticismo sobre outras mentes e a questão do solipsismo em geral, Strawson está mais interessado em mostrar que suas questões não são questões legítimas, elas não surgem e não se colocam, uma vez que compreendamos corretamente os conceitos que nelas estão envolvidos. Em contatos episódicos com esse tipo de ceticismo e suas dificuldades, Strawson utiliza suas questões para esclarecer os problemas e mostrar que os conceitos que apresenta, como o conceito de pessoa, por exemplo, que é um

conceito básico que possui tanto o aspecto corporal quanto o mental, permite descrever nosso esquema e suas conexões sem fazer uso do dualismo cartesiano presente tanto no solipsismo quanto no ceticismo sobre outras mentes. Da mesma forma que, evitando o “golfo da experiência”, como vimos em sua crítica ao empirismo clássico, Strawson evita as dificuldades dos reducionismos materialistas e mentalistas, mantendo-se capaz de explicar nosso esquema conceitual no que concerne à experiência, ao interior e exterior, em “Pessoas”, Strawson mostra que é possível descrever nosso esquema e o uso que realmente fazemos dos conceitos envolvidos na atribuição de predicados a pessoas sem fazer uso da separação entre mente e corpo.

Agora, evitar o dualismo no conceito de pessoa possui conseqüências lógicas relacionadas às características dos predicados-P. Uma vez que pessoas são entidades que recebem tanto predicados corpóreos quanto predicados mentais e os predicados mentais são igualmente atribuídos a nós mesmos como a outros (como condição mesma da atribuição de predicados-P), os predicados-P possuem um caráter especial no que se refere aos critérios de aplicação, como veremos agora.

9. O Caráter Lógico dos Predicados-P

Como uma conseqüência de admitir-se o conceito de pessoa oferecido por Strawson, os predicados atribuidores de estados de consciência são atribuídos igualmente tanto em primeira pessoa quanto em terceira e, dessa forma, um único predicado possuirá dois critérios de aplicação complementares: através da observação no caso da terceira pessoa e não através da observação (por exemplo, pela sensação de estar cansado) no caso da primeira pessoa. Outra coisa que devemos ressaltar como implicada no conceito de pessoa é uma certa natureza humana comum. Se só posso me considerar um sujeito de experiência como um entre outros, se só posso atribuir predicados que denotam estados de consciência a mim mesmo se eu estiver preparado para atribuir a outros, eu interpreto os movimentos que observo nos outros como ações ou reações feitos intencionalmente por pessoas dotadas de consciência e não simplesmente como movimentos corporais autômatos. Só sou uma pessoa autoconsciente, sujeito de experiências, entre outras.

No que respeita ao caráter lógico dos predicados-P, Strawson argumenta que eles possuem dois aspectos e dois critérios de aplicação: o observacional e o não observacional. No primeiro aspecto, as maneiras de distinguir se um determinado indivíduo possui ou não um certo predicado³² devem ser critérios logicamente adequados de aplicação desse predicado, ou seja, aquilo que observamos no outro são os legítimos critérios de aplicação dos predicados-P. De outro modo, cairíamos novamente no cartesianismo, pois, se nunca estivéssemos dispostos a admitir que os modos de distinguir se um predicado está ou não presente no outro são critérios logicamente adequados de aplicação, diríamos que a maneira de distinguir, ou seja, aquilo que observamos é apenas um signo de presença de algo diferente - do predicado a ser atribuído - e essa atribuição seria feita por analogia entre a nossa experiência e os comportamentos que observamos no outro. Para Strawson, porém, essa correlação ou analogia só pode ser feita em um único caso – o nosso próprio – mas, como vimos, só podemos falar de minha experiência se estivermos preparados a atribuir experiências a outros.

Como vimos, essa conclusão foi interpretada como refutando o ceticismo quanto a outras mentes. O cético vai argumentar que podemos observar certos movimentos em um *corpo*, mas não podemos estar seguros de que exista uma outra mente por trás deles e de que possamos propriamente atribuir estados de consciência a outros. Para Strawson, essa ponte, essa analogia entre o que observamos e o que deve ser atribuído não é necessária: os movimentos que observamos numa *pessoa*³³ são os critérios mesmos para aplicação do predicado. Se observo que alguém está com raiva, esse é um critério logicamente adequado para eu dizer que ele está com raiva. Mesmo que possamos nos enganar, às vezes, e tenhamos que aprender e corrigir nossos critérios, isso não é suficiente para sustentar a posição defendida pelo cético de que nunca podemos estar seguros ao atribuir estados de consciência a outros a partir dos signos de presença que observo. Estados de consciência, para Strawson, possuem *tanto* um aspecto interno quanto um aspecto

³² Para Strawson nós temos critérios para saber se, para um determinado indivíduo e um determinado predicado-P, esse indivíduo possui ou não o referido predicado. De outro modo não haveria sentido em fazer as atribuições que fazemos cotidianamente.

³³ Que possui tanto o aspecto mental quanto corporal.

externo, comportamental. Aceitando-se essa argumentação de Strawson, o problema cético não surge. Ele só surge do dualismo que separa o comportamental do mental:

“O ponto não é que devemos aceitar essa conclusão 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” (Strawson 1959, p. 106).

Para resumir o ponto, o cético afirma que, a partir dos signos de presença de um certo estado de consciência, jamais estaremos seguros ao inferir que esse estado de consciência esteja presente em outra mente. Mas em nosso esquema conceitual, como ele é realmente, aquilo que observamos não são e nem poderiam ser *apenas* signos de presença, são os próprios critérios para atribuição do predicado:

“Assim também 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” (Strawson 1959, p. 106).

Mas a questão da atribuição de predicados-P a pessoas possui um outro lado: quando alguém atribui várias classes de tais predicados a si mesmo, não o faz com base na observação de critérios de comportamento. Por exemplo, não há necessidade de alguém observar seu próprio comportamento para afirmar “sinto-me cansado, com dores e estou deprimido”. Strawson afirma que, nesse aspecto, há uma aparente dificuldade em conciliar a auto-atribuição com a atribuição baseada em observação, que é um critério logicamente adequado para a atribuição dos predicados-P. Essa aparente dificuldade pode tentar-nos a cometer alguns erros. Primeiro, como na doutrina não possessiva acima, pode tentar-nos a pensar que as auto-atribuições não são realmente atributivas. Somente atribuições feitas por observação são genuínas e as atribuições em primeira pessoa tendem a ser assimiladas pelas atribuições feitas pelos critérios de atribuição a outros. Strawson acredita que este expediente não é totalmente inadequado, mas obscurece os fatos e é inútil e é apenas uma forma de falha em reconhecer o caráter especial dos predicados-P (Strawson 1959, p. 107). Neste ponto aparece uma das maneiras de chegar a erros que apontamos acima: não apreciar todo o alcance de um conceito.

O erro, aqui, está em se considerar um aspecto como primário e o outro secundário. Strawson afirma que não há, nem um processo primário de aprendizado de um significado interno e privado para aplicar predicados-P e, depois, apoiado numa correlação entre estado mental e comportamento no próprio caso, aplicá-los a outros, nem, por outro lado, um processo de aprendizado primário para aplicação dos predicados-P a outros com base observacional seguido de um processo secundário para aplicação no caso de si-mesmo. Ambos os casos são recusas em reconhecer o caráter lógico dos predicados-P:

“Aprender seu uso [dos predicados-P] é aprender ambos os aspectos de seu uso. Para *ter* esse tipo de conceito, deve-se ser tanto um auto-atribuidor quanto um atribuidor a outrem de tais predicados, e deve-se ver todo outro como auto-atribuidor. Para *entender* esse tipo de conceito, deve-se reconhecer que há uma espécie de predicado que é inambigua e adequadamente atribuível *tanto* com base na observação do sujeito do predicado *quanto* não com essa base, isto é, independente da observação do sujeito: o segundo caso é o caso onde o atribuidor é também o sujeito” (Strawson 1959, p. 108).

Com respeito à relação entre esse duplo aspecto dos predicados-P e o problema das outras mentes, Strawson afirma que: “Se não houvesse conceitos respondendo à caracterização que eu acabei de dar, então realmente não haveria problema filosófico sobre a alma; mas igualmente não teríamos nosso conceito de pessoa” (Strawson 1959, p. 108). Assim, vemos que o conceito de pessoa, que possui tanto o aspecto mental quanto o corporal, permite que os predicados-P sejam atribuídos tanto em primeira pessoa, quanto em terceira pessoa, evitando-se assim o dualismo, a inferência analógica e seus problemas.

Como forma de reforçar seu argumento, Strawson traz ao centro da cena um exemplo de predicado-P, o de “depressão”. Não temos dificuldades em aceitar que, a respeito desse predicado, falamos de comportar-se de uma maneira deprimida e de sentir-se deprimido. O conceito de depressão não cabe em apenas um dos lados do “fosso lógico” criado pela argumentação de que sentimentos podem ser sentidos, mas não observados e que comportamentos podem ser observados, mas não sentidos. Temos um conceito de depressão de X (a depressão que X tem) que deve cobrir tanto o que é observado por outros e não sentido por X quanto o que é sentido por X e não observado por outros.

O conceito de depressão de X é uma coisa única que engloba tanto o que é sentido por X e não observado, quanto o que é observado, mas não sentido por outros. Novamente, nesse ponto, Strawson faz uma crítica às posições que parecem aceitar uma certa estrutura e, ao mesmo tempo recusam suas condições de existência:

“Recusar a aceitar isso é recusar a aceitar a *estrutura* da linguagem em que falamos sobre depressão. Em um certo sentido, não há problemas. Alguém pode desistir de falar ou inventar, talvez, uma estrutura diferente em termos da qual soliloqueia. O que não está certo é simultaneamente pretender aceitar aquela estrutura e recusar-se a aceitá-la; isto é, repousar a sua rejeição na linguagem daquela estrutura” (Strawson 1959, p. 109).

Algumas dificuldades no tópico da mente parecem brotar da falta de apreciação do caráter de pelo menos alguns dos predicados-P. Algumas vezes não se percebe que esses predicados não poderiam ter um aspecto de seu uso sem que tivessem, simultaneamente o outro. Nesses casos, toma-se um dos seus aspectos como auto-suficiente e o outro como problemático. “Assim oscilamos entre o ceticismo filosófico e o behaviourismo filosófico” (Strawson 1959, p. 109).

Se tomamos o lado auto-atributivo como auto-suficiente, abre-se um fosso lógico entre os critérios nos quais nos apoiamos para dizer que o outro possui um predicado-P, digamos estar deprimido, e o estado “real” de estar deprimido. Mas isso leva à posição dualista insustentável que vimos acima, ou seja, se só as minhas experiências são reais então não são minhas nem de ninguém. A partir do fosso lógico criado pela separação do uso auto-atributivo do uso não atributivo dos predicados-P, o cético vai argumentar que cruzar o fosso lógico é sempre uma inferência insegura, mas, se o fosso existe, não existe nem mesmo a linguagem para a formulação das premissas da inferência. Se, por outro lado, tomamos o aspecto não auto-atributivo como primário, podemos chegar a pensar que tudo o que existe nesses predicados são os critérios apoiados nos quais os atribuímos aos outros. Mas pensar assim é esquecer o lado auto-atributivo desses predicados e da estrutura total da linguagem que confere sentido aos mesmos:

“Se alguém está jogando um jogo de cartas, as marcas distintivas de uma certa carta constituem um critério lógico adequado para chamá-la, digamos, a Dama de Copas; mas, ao chamá-la assim, no

contexto do jogo, estar-se-á atribuindo a elas propriedades além da posse dessas marcas. O predicado adquire seu significado a partir de toda a estrutura do jogo. Assim também com a linguagem na qual atribuímos predicados-P” (Strawson 1959, p. 110).

Depois de ter discutido o conceito de pessoa e dos predicados-P, e, dentro dessa discussão, ter mostrado alguns erros das posições dualistas que levam a dificuldades, a questões ilegítimas e mesmo ao ceticismo, Strawson reformula as questões iniciais sobre o porquê de atribuirmos estados de consciência a alguma coisa e por que precisamente à mesma coisa à qual atribuímos certas características corpóreas para as seguintes perguntas: Como são possíveis predicados-P ou como é possível o conceito de pessoa? A essas questões não irá responder, mas sugere duas coisas como início de uma resposta: a primeira é chamar a atenção para os predicados que envolvem ação e a segunda é que interpretamos e vemos os outros como pessoas. Nós não interpretamos as ações que observamos nos outros como ações de um animal humano, mas como pessoas. Nós adquirimos nossos conceitos em um ambiente intersubjetivo, social e lingüístico e, ecoando Wittgenstein, esses conceitos se aplicam a pessoas, que são, ao mesmo tempo, seres humanos vivos, possuem consciência.

Strawson se utiliza, ainda de um último exemplo, que mostra que realmente atribuímos um mesmo predicado pela observação no caso da terceira pessoa e sem observação, no caso da primeira pessoa.

Predicados como “escrever uma carta” ou “enrolar uma corda” implicam uma intenção ou estado da mente e uma série de padrões de movimentos sem, no entanto, envolver uma sensação ou experiência específicos. Para esses predicados, não temos relutância em dizer que aquilo que é atribuído através da observação no caso dos outros possui o mesmo significado daquilo que é atribuído a nós mesmos sem observação. “Escrevendo uma carta” significa o mesmo se eu estiver escrevendo ou se Pedro estiver escrevendo. Por outro lado, “escrevendo uma carta” é o mesmo se eu me atribuo estar escrevendo, ou se Pedro me atribui esse predicado. O predicado-P possui um único significado, porém com dois critérios de aplicação. No nosso caso, sabemos sem precisar da observação e, no caso do outro, através da observação. O outro sabe de nós, através da observação, aquilo que sabemos de nós sem observação. Mas só conseguimos fazer isso porque interpretamos os movimentos corporais que observamos em corpos similares aos

nossos como elementos de um plano de ação, um esquema conceitual que conhecemos sem observação no nosso caso. Isso quer dizer que interpretamos tais movimentos que observamos como *ações*, como possuindo intenção, que são movimentos de indivíduos de um tipo ao qual pertence aquele indivíduo cujos movimentos presentes e futuros conhecemos sem observação. Vemos os outros também como auto-atribuidores (que se atribuem sem base observacional) daquilo que lhes atribuímos com base na observação. Enfim, vemos uns aos outros como pessoas, agimos uns sobre os outros.

Agora, se não temos muita relutância em aceitar essas características de nosso esquema conceitual com relação aos predicados que envolvem ação, essa classe de predicados-P não está desconexa de outras classes, antes, estão “inextricavelmente ligados com os outros, entrelaçados com eles”. “O tópico da mente não se divide em assuntos desconexos” (Strawson 1959, p. 112).

Com essas observações, Strawson afirma que não está sugerindo como o problema das outras mentes seja resolvido. Uma justificação filosófica para nossa crença sobre outros é impossível e a demanda para essa justificação não pode nem mesmo ser coerentemente formulada dentro de nosso esquema conceitual como ele é:

“Elas [essas observações] têm simplesmente a intenção de ajudar a tornar inteligível para nós, nesse estágio da história da filosofia desse assunto, que temos o esquema conceitual que temos” (Strawson 1959, p. 112).

Podemos notar, mais uma vez, como essa passagem de *Individuals* se aproxima da idéia de que a metafísica descritiva de Strawson, utilizando os argumentos transcendentais como ferramenta para expor as conexões de nosso esquema conceitual, não tem a pretensão de refutar o ceticismo ou resolver as questões sobre outras mentes, idéia essa que está exposta mais explicitamente em *Skepticism and Naturalism*.

Da relação entre os argumentos transcendentais e o ceticismo, estritamente do ponto de vista de quais argumentos Strawson chamou de transcendentais, assim como não havia esses argumentos contra o ceticismo humeano, também não os há contra o ceticismo sobre outras mentes. O que temos, aqui, é um argumento que procura mostrar, indiretamente, que a dúvida sobre outras mentes não pode ser coerentemente formulada

em nosso esquema conceitual, pois pretende negar o próprio esquema em que é formulada. Desse ponto de vista, há semelhança com o tratamento dado ao ceticismo humeano e Stroud trata os dois argumentos sob a mesma perspectiva, como possuindo estrutura e objetivos semelhantes. Como já vimos, porém, Strawson não subscreve essa interpretação de Stroud.

Strawson é bastante explícito em afirmar que não é seu objetivo principal refutar o ceticismo. Como vimos nas considerações iniciais, ele afirma que os erros cometidos pela filosofia revisória são instrutivos, pois ajudam a expor as conexões do nosso esquema conceitual. Strawson se utiliza, aqui, dessas dúvidas céticas para mostrar que, na prática, não fazemos certas distinções que os filósofos fizeram e, também, não precisamos responder às questões surgidas dessas distinções. O contato com o ceticismo serve principalmente para, apontando sua incoerência, ressaltar o entendimento correto dos conceitos que utilizamos a fim de expor a estrutura de nosso esquema conceitual como um todo coerente e interdependente, que é a tarefa da metafísica descritiva.

Conclusão

1. Os Argumentos Transcendentais e a Resposta ao Ceticismo

Os argumentos transcendentais são um importante tema de discussão na filosofia do século XX. No apêndice de seu livro sobre o tema, Isabel Cabrera enumera, ano a ano, os trabalhos publicados a esse respeito. São mais de duzentos e quarenta artigos até o ano de 1998 contendo nomes como Strawson, Shoemaker, Austin, Stroud, Rorty, Hacker, Davidson, Husserl, Hahn, Walker, Nagel, Cassam, Searle, Stern, Putnam, entre outros (Cabrera 1999, p. 475-92). Um dos grandes responsáveis por iniciar esse produtivo debate foi Strawson com a publicação de *Individuals* e *Bounds of Sense* em 1959 e 1966, respectivamente. Com essas publicações, Strawson reacendeu o debate sobre Kant na filosofia anglo-saxã e alguns de seus argumentos foram tomados como paradigma do uso dos argumentos transcendentais contra o ceticismo.

Vimos, durante o trabalho, que o que se convencionou chamar de argumento transcendental, principalmente por influência de Stroud, não é o argumento que Strawson chamou originariamente de transcendental. Este era um argumento vago e geral a favor dos corpos como particulares básicos. Mesmo em 1985 em *Skepticism and Naturalism*, Strawson ainda defende a idéia de que os argumentos transcendentais não possuem o ceticismo como objetivo, apenas mostram conexões de forma frouxa e não rigidamente dedutiva. Apesar dessas considerações, vamos utilizar nesse capítulo final o termo argumento transcendental para significar aqueles argumentos que possuem a forma “P; mas Q é condição de possibilidade de P; então Q”, pois é o que ficou consagrado em todo o debate sobre o tema.

Nosso trabalho visou estudar a relação do projeto de uma metafísica descritiva de Strawson com o ceticismo. Ceticismo ou “o cético”, porém, é uma ficção. Tanto o “cético cartesiano”, quanto o “cético de mentalidade humeana” ou “o cético profissional” são adversários fictícios aos quais os filósofos pretendem “responder”. Ora, responder ao cético pode ser muitas coisas e as respostas dadas dependem de como essa ficção é caracterizada, ainda que, muitas vezes, implicitamente.

Poderíamos, por exemplo, caracterizar essa figura baseados na condição atingida ao final da *Primeira Meditação*: duvidando de todas as suas crenças, sem poder saber se está acordado ou sonhando ou sendo vítima de um gênio maligno, ele chega à conclusão desesperadora de que o conhecimento parece ser impossível. Neste caso, responder ao ceticismo pode ser considerado uma espécie de salvamento: convencer o cético de que ele pode realmente conhecer o mundo e que seu modo de pensar está errado. Porém isso deve ser feito a partir de uma base extremamente pequena das coisas que o cético, lutando contra a força do gênio maligno, admite como verdadeiras. “A idéia de que alguém nessa posição iria descartar o *cogito* e agarrar-se à teoria da interpretação de Davidson ou uma teoria externalista do conteúdo como uma corda de salvação parece absurda” (Hookway 1999, p. 175).

Podemos, também, caracterizar o cético como alguém que possui uma bateria de questões e desafios quanto à falibilidade dos nossos sentidos, sonhos, loucura e limitações da razão e que procura nos seduzir fazendo-nos enfrentar dilemas dos quais não podemos nos livrar. Neste caso, mesmo que não possamos salvar o cético, podemos tentar encontrar argumentos filosóficos que mostrem que nós não precisamos tomar a sério os seus desafios. Desse modo, o objetivo dos argumentos seria convencer a mim mesmo que não preciso tentar responder aos desafios do cético e não tentar salvá-lo de seu erro.

Qualquer que seja, entretanto, a caracterização que façamos, parece que não podemos simplesmente nos apegar às nossas convicções do senso comum e não levar em conta o desafio cético. Uma vez que compreendamos as razões que levam o cético a questionar o conhecimento, a existência do mundo etc, sentimos necessidade de uma certa “justificativa” para nossas crenças. Acontece que essa justificativa definitiva ainda não foi fornecida pela filosofia e, para autores como Strawson, ela é impossível de ser dada nos termos em que é exigida pelo cético. Mas podemos tentar encontrar argumentos que “justifiquem” a nossa não aceitação do desafio cético, que mostrem que esse desafio é incoerente se formulado dentro do nosso esquema conceitual ou, ainda, que ele é inútil e vão. Esses argumentos teriam, então, um certo caráter anti-cético no sentido de nos darem razões para não aceitarmos o desafio proposto pelo ceticismo. Essa seria a principal função dos argumentos transcendentais modestos, na opinião de Stroud.

Responder ao cético seria resistir à sua sedução, mostrar que não precisamos resolver seus dilemas e não precisamos salvá-lo de seu ceticismo (Hookway 1999, p. 175).

Uma das questões centrais na discussão sobre os argumentos transcendentais é o seu real alcance e o quanto eles podem realmente “responder” ao ceticismo, provendo de algum modo as justificações procuradas pela epistemologia, pelo menos desde Descartes.

Stroud apontou, em vários artigos, que um argumento transcendental, partindo de premissas psicológicas não tem como chegar a conclusões a respeito de como seja o mundo, a menos que possua pressuposto algum tipo de verificacionismo, como vimos em suas críticas aos argumentos de Strawson. Daí o alcance dos argumentos transcendentais parecer, a muitos filósofos, demasiadamente curto para que possuam qualquer efeito anticético.

Os argumentos transcendentais, porém, freqüentemente chegam a mostrar que nós devemos possuir certas crenças ou empregar certos conceitos, se queremos ou devemos ser coerentes. Por exemplo, vimos que Strawson, em *Individuals*, mostra que não poderíamos possuir a idéia de identidade numérica a menos que acreditássemos na existência de objetos que perduram no tempo enquanto não são observados e que esses objetos são a própria base do esquema conceitual que utilizamos para localizar e identificar particulares. Agora, mostrar que inevitavelmente temos que crer em certas coisas não é tão pouca coisa. Pois, se todos nós devemos pensar certas coisas e aplicar certos conceitos, também o cético terá.

Vimos que, em geral, o argumento transcendental possui a forma “a fim de que seja possível ‘experiência’ devemos possuir os conceitos de ‘objeto’, ‘causa’, ‘substância’ etc.”, ou seja, possui uma estrutura do tipo: “P; mas Q é condição de P; logo Q”, onde P é uma premissa do tipo “existe experiência” ou “existe conhecimento” ou “existe a comunicação” e a segunda premissa, em geral, é não empírica do tipo “a fim de sermos aptos a atribuir estados mentais a nós mesmos devemos estar prontos a atribuir estados mentais a outros”.

Mas esse esquema pode ser interpretado em dois sentidos, segundo Walker³⁴. Em “terceira pessoa” ou em “segunda pessoa”. Em terceira pessoa, da forma mais geral e sem

³⁴ Walker 1999, p. 20 ss

contexto de aplicação, os argumentos transcendentais possuem muito menos força, pois “o cético” poderia não estar disposto a qualquer diálogo ou a ser convencido por qualquer tipo de argumentação, poderia alegar que nosso esquema não é o único possível, pode negar as premissas etc. Um tal cético, porém, não poderia argumentar conosco e não estaria sujeito às regras de argumentação. Dessa forma podemos considerá-lo desinteressante. Felizmente não é provável que realmente encontremos um tal cético.

Agora, em um contexto em segunda pessoa, com um interlocutor que busca sinceramente encontrar respostas para as questões, que aceita os princípios da inferência, que aceita ser convencido por argumentação e deseja uma justificação para certas crenças, os argumentos transcendentais possuem uma grande força anticética. Um ser capaz de entrar em diálogo conosco, que argumenta utilizando as regras da inferência, que aplica conceitos, pode ser convencido pela força dos argumentos transcendentais. Apesar de os argumentos transcendentais em geral não provarem como as coisas realmente são no mundo³⁵, eles podem, no contexto de segunda pessoa, mostrar que temos justificativas suficientes para sustentar certas crenças. A justificativa é que não temos outra escolha, não devido ao hábito (como diria Hume), mas simplesmente para podermos ser, como realmente somos, seres capazes de experiência, capazes de argumentar etc. Um cético capaz de argumentar conosco não pode sustentar coerentemente certas posições, como, por exemplo, a de negar a duração de corpos enquanto não observados, sem negar a própria estrutura de linguagem na qual formula sua negação e aí os argumentos transcendentais mostram sua força anticética.

Ainda se poderia sustentar que os argumentos transcendentais não conduzem à *verdade*, não explicam a correspondência entre nossos modos de pensar e o *mundo*, mas não é pouca coisa que se demonstre que, num contexto em segunda pessoa como o utilizado por Strawson em *Individuals*, se quisermos ser coerentes, temos que possuir certas crenças como condição de possibilidade de sermos seres inteligentes, aplicarmos certos conceitos, exercer certas capacidades.

³⁵ Walker, na verdade, acredita que os argumentos transcendentais mostram coisas sobre o mundo como, por exemplo, “existem sujeitos de experiência” (Walker 1999, p. 23)

2. Que tipos de cético são caracterizados por Strawson

No início de nosso estudo, nos perguntávamos se há uma relação da obra de Strawson com o ceticismo em geral ou se a relação é específica para cada tipo de ceticismo. Durante esse estudo, notamos que haveria um ganho filosófico se procurássemos esclarecer que tipo de ceticismo estava em jogo em cada momento em que Strawson mencionava o tema e pudemos perceber que havia diferentes tipos. O primeiro tipo de ceticismo que notamos foi o ceticismo cartesiano quanto ao mundo exterior.

Na situação de identificação de particulares, em que temos a experiência de estar diante de um livro, por exemplo, o cético irá alegar que poderíamos ter nossas experiências mesmo que o livro não fosse como nos parece ou, ainda, que é logicamente possível que ele nem mesmo exista. Isso colocaria em questão nossa capacidade de identificar particulares, a capacidade de, propriamente, nos referirmos a particulares objetivos. Como vimos, em *Individuals*, Strawson nem mesmo menciona tal tipo de ceticismo. Vimos que isso se dá porque sua discussão parte de um ponto de vista incompatível com o ponto de vista do cético cartesiano. O cético cartesiano parte do dualismo sujeito/mundo, em que o sujeito possui acesso privilegiado a seus estados mentais, sendo o acesso ao mundo feito de modo indireto e inferencial a partir dessas experiências internas seguras. Ora, Strawson parte da situação em que falante e ouvinte concordam que identificam o particular a que se está referindo. Assim, não precisa entrar em contato com esse tipo de ceticismo e não o faz. Quando Strawson afirma que parte da tarefa da filosofia é estudar o modo como pensamos os objetos e o modo como chegamos mesmo a ter um conceito de objeto, está pensando em descrever nosso esquema conceitual e não em estudar o modo como podemos justificar nossas crenças de que existem objetos externos ou que eles sejam como nos aparecem. Sua crítica a esse ceticismo virá em *Análise e Metafísica*, quando critica os excessos, tanto dos idealismos do empirismo clássico, quanto dos reducionismos materialistas.

O segundo tipo de ceticismo com o qual nos deparamos na obra de Strawson é o ceticismo humeano com relação a corpos. O cético de mentalidade humeana vai afirmar que, uma vez que tudo o que possuímos são percepções, jamais podemos estar seguros de que os corpos continuam a existir enquanto não são percebidos. Apesar de Strawson não

ter visto necessidade de comentar o ceticismo de tipo cartesiano, preocupou-se, tanto em caracterizar esse tipo de ceticismo, quanto oferecer uma resposta a ele. Strawson argumenta que a formulação dessa dúvida pressupõe o esquema conceitual que pretende negar.

O terceiro tipo de ceticismo que vimos é o ceticismo sobre outras mentes. Este ceticismo está ligado à questão do conceito de pessoas e é tratado por Strawson dentro de um tema maior, que é a questão do solipsismo. Vimos que o cético sobre outras mentes afirma que tudo o que podemos observar são movimentos e comportamentos em corpos muito parecidos com os nossos, mas jamais poderemos estar seguros de que esses corpos possuam uma vida interior semelhante à nossa, à qual temos acesso direto. Para este ceticismo, Strawson propõe três tipos de resposta: primeiro refuta, mostrando que sua formulação é incoerente dentro do nosso esquema conceitual, depois mostra que a questão é ilegítima, pois surge de um dualismo cartesiano que é insustentável e, por fim, em *Skepticism & Naturalism* o inclui no conjunto das questões do cético profissional, as quais são inúteis e vãs.

3. Os Tipos de Respostas dadas por Strawson

Nos perguntamos também se Strawson teria uma resposta específica para cada tipo de ceticismo ou uma resposta geral ao “cético” e pudemos notar, no decorrer do trabalho, que não se pode dar uma resposta geral e metódica para essa questão. Strawson não parece estar buscando uma sistematização de sua relação com o ceticismo. Como vimos, a cada contato ou possível contato com os temas do ceticismo, Strawson, ora não o menciona, ora busca refutá-lo, evita-o ou procura mostrar que suas dúvidas são vãs e inúteis. Algumas vezes, como quando procura mostrar que não podemos duvidar da duração de corpos enquanto não observados, parece mais próximo da idéia de salvar o cético, que se encontra em erro. Quando alega simplesmente que suas dúvidas são vãs, tanto quanto qualquer tentativa de resposta, está mais próximo de simplesmente recusar a bateria de questões capciosas do cético profissional.

Com relação ao ceticismo cartesiano sobre o mundo exterior, em *Individuals*, dentro do tema da identificação de particulares, Strawson não o menciona. Em *Análise e Metafísica* vai evitá-lo evitando o “golfo da experiência”, ou seja, a ênfase exagerada no aspecto interno da experiência, que conduz ao idealismo ou mentalismo. Ora, dessa posição idealista é que surge o ceticismo sobre o mundo exterior. Evitando-se o golfo da experiência, evita-se o ceticismo cartesiano sobre o mundo exterior. Em mais de uma passagem Strawson afirma que “a conclusão, como todas as conclusões filosoficamente céticas, é necessariamente evitável” (Strawson 1959, p. 33), ou seja, uma das principais estratégias de Strawson com relação ao ceticismo é evitar as questões céticas, enquanto descreve nosso esquema conceitual, mostrando as conexões entre conceitos, as quais existem independentemente dessas questões.

Quanto ao ceticismo sobre outras mentes, vimos que Strawson, primeiro, mostra que é incoerente nos termos em que é formulado, pois para falar de *minhas* experiências temos que estar, já, dispostos a atribuir experiências a outros. Logo depois, Strawson mostra que o dualismo cartesiano, pressuposto no ceticismo sobre outras mentes, é insustentável. Dessa forma, tanto há uma refutação da dúvida (ela é incoerente), quanto uma recusa a respondê-la (ela é insolúvel nos termos em que é formulada): é uma questão não legítima em filosofia.

Já, em *Skepticism and Naturalism*, Strawson dá uma só resposta a todas as questões do cético profissional: nossas crenças no mundo exterior, em corpos, outras mentes não possuem justificação possível nos termos em que é pedida. São questões inúteis porque não irão alterar nossas crenças. Subscrevendo um certo naturalismo presente em Hume, Strawson dirá que nossa natureza nos impele inescapavelmente a pensar de certo modo e a possuir certas crenças.

São possíveis três tipos de resposta ao ceticismo: primeiro, refutá-lo diretamente, através um argumento racional baseado no senso comum ou considerações teológicas ou quase-científicas. Esse tipo de resposta não aparece na obra de Strawson. Uma outra resposta possível é refutá-lo indiretamente mostrando que suas dúvidas são ininteligíveis ou se auto-refutam. Esse tipo de resposta é o que aparece na questão da duração de corpos e no ceticismo sobre outras mentes em *Individuals*. O terceiro tipo de resposta é um certo naturalismo em que Strawson procura aproximar Hume e Wittgenstein, no

sentido de que há temas ou proposições passíveis de questionamento e há proposições cujo questionamento é inútil ou vão. Possuímos crenças que estão além de serem justificadas ou injustificadas (Strawson 1985b, p. 15). Como Strawson afirma em *Análise e Metafísica*, é com base nessas mesmas crenças, ou no núcleo central de conceitos de nosso esquema conceitual, que qualquer explicação ou justificação será formulada (Strawson 1985 a, p. 100).

4. Os Argumentos transcendentais e o Ceticismo

Vimos que os argumentos transcendentais não provam como as coisas são “no mundo” e isso foi alvo de críticas por parte de Stroud, que interpretou esses argumentos como possuindo esse objetivo. Tudo o que provam é que devemos possuir certas crenças a fim de exercermos certas faculdades que exercemos cotidianamente. Strawson admite tranqüilamente essa crítica e o limitado alcance dos argumentos transcendentais. Entretanto, provar que devemos possuir certas crenças não é pouca coisa. Primeiro, mesmo diante de uma objeção forte colocada pelo cético de que os argumentos transcendentais não provam que o nosso esquema conceitual é o único possível, Strawson nos mostra que, eles provam que nossas crenças não podem ser livremente convencionadas, como quer o convencionalista. Para exercermos nossas faculdades e utilizar certos conceitos, como o fazemos, precisamos possuir certas crenças, ou seja, nossas crenças não são arbitrariamente escolhidas. Temos que possuir certas crenças, sob pena de tornarmo-nos incoerentes e ininteligíveis para nós mesmos.

O cético, como vimos acima, se está disposto a dialogar conosco de modo coerente, não poderá deixar de atentar para essas conexões entre os conceitos que formam a armação do próprio esquema conceitual que ele mesmo utiliza em sua argumentação. A posição do cético fica muito mais difícil se, por exemplo, para negar que objetos externos existem, tiver que negar, simultaneamente, que ele possui a noção de eu mesmo, que ele pode fazer a distinção entre o que é o si mesmo do que não é o si mesmo ou que ele possui experiência objetiva. Essa é uma consequência do uso dos argumentos transcendentais contra o ceticismo.

Strawson, porém, em nenhum momento aceitou a opinião de Stroud, que tornou-se a mais difundida na filosofia analítica, de que o objetivo dos argumentos transcendentais é combater o ceticismo. Ele, desde o princípio, afirmou que o interesse principal da metafísica descritiva é apenas descrever nosso esquema conceitual mostrando as conexões entre os principais e mais básicos conceitos desse esquema. Em *Skepticism and Naturalism*, Strawson explicitamente afirma que a função dos argumentos transcendentais é apenas conectar, ainda que de forma frouxa, os conceitos e mostrar a interdependência entre capacidades conceituais e crenças (Strawson 1985b, p. 21).

Os argumentos transcendentais, mostrando conexões entre conceitos, mostram que o nosso esquema conceitual, como é, contempla certas crenças que não podem ser negadas sem negar, simultaneamente, o próprio esquema. Ora, se possuímos certas crenças e não podemos delas duvidar, qual é o estatuto de verdade dessas crenças?

5. O Estatuto de Verdade das Proposições da Metafísica Descritiva

Strawson afirma, por exemplo, que é uma condição da existência do esquema espaço-temporal, que de fato possuímos, que nós re-identifiquemos particulares objetivos, ou seja, não podemos duvidar que os corpos perduram enquanto não observados: "Agora, eu digo que uma condição para possuímos esse esquema é a aceitação inquestionada³⁶ da identidade numérica de pelo menos alguns casos de observação não contínua" (Strawson 1959, p. 35). Por outro lado, se perguntamos: "como podemos justificar essa crença?" ou "Como podemos saber que as coisas são realmente assim?". Strawson não oferecerá uma resposta.

³⁶ Stern considera que, em relação ao ceticismo e ao problema filosófico colocado, ficamos numa situação pior que a anterior, pois agora temos uma afirmação que, podendo ser falsa, não pode ser questionada. A indubitabilidade de uma proposição que pode ser falsa é antes um vício que uma virtude. Stern também assinala uma preocupação semelhante com a idéia de invulnerabilidade e indispensabilidade de certas crenças defendida por Stroud (Stern 1999, p. 85-6 e nota da p. 86)

“Perguntar isso seria o que? Bem, podia ser uma de duas coisas. Um convite para sair da estrutura do esquema conceitual que possuímos – e então justificá-la a partir de uma posição privilegiada extrínseca. Mas não existe lugar nenhum para onde ir; essa posição extrínseca privilegiada simplesmente não existe” (Strawson 1985a, p. 89).

Mais adiante, Strawson vai dizer que poderíamos nos posicionar em uma parte particularmente segura de nosso esquema conceitual e, a partir daí, procurar reinterpretar ou reconstruir as partes da estrutura que consideramos problemáticas, como têm feito muitas filosofias, tais como o empirismo clássico, mas isso só conduziu a distorções e fracassos. Para Strawson, a solução está em não colocar o problema e nem propor uma solução para o mesmo. “Traço somente as linhas que ligam as várias partes da estrutura” (Strawson 1985a, p. 89).

Como vimos, a metafísica descritiva, utilizando-se dos argumentos que vieram a ser chamados de transcendentais pela tradição, chega a proposições que são, de certo modo, necessárias. Quando Strawson mostra que a condição de eu ter a noção de “eu mesmo” é que meu esquema conceitual contemple particulares objetivos independentes, ou que, para que possamos atribuir predicados a nós mesmos temos que estar preparados para atribuir predicados a outros, está afirmando coisas que, em um certo sentido, não são contingentes. Hacker enumera outras afirmações derivadas da metafísica descritiva, por exemplo, “um evento ou é anterior, ou posterior, ou simultâneo a um outro evento”, para as quais deveria ser desenvolvida uma teoria, a fim de estabelecer seu estatuto de verdade, eles nos parecem não contingentes, mas não são nem analíticos, nem empíricos (Hacker 2003 p. 49). Hacker argumenta, também, que as afirmações da metafísica descritiva nos parecem não contingentes porque condicionam todo nosso modo de pensar, mas nosso tamanho em relação aos átomos e ao universo condiciona toda nossa experiência, nosso pensamento e nosso modo de falar e não parece haver nada não contingente nisso. Para Hacker, não existe uma estrutura subjacente à linguagem para ser exposta. Tudo o que a metafísica descritiva estaria fazendo é expor as regras dos jogos de linguagem, que estão na própria linguagem. O sentimento de que são proposições não contingentes viriam do fato de Strawson estar tratando das próprias regras de uso dos conceitos.

Quando Strawson, porém, mostra que, para o uso do conceito de “eu mesmo” é necessário que nosso esquema contemple particulares objetivos que existem independentemente de nós e que perduram enquanto não são observados, não parece estar falando das regras de aplicação do conceito de “eu mesmo”, mas das condições de possibilidade do conceito, de dependências conceituais, de conexões não contingentes do esquema conceitual que usamos de fato e que ele está descrevendo.

Talvez devêssemos aceitar a sugestão de Hacker de que haveria um ganho filosófico em se desenvolver uma teoria a respeito do estatuto de verdade das proposições produzidas pela metafísica descritiva, das conexões “necessárias” entre capacidades, conceitos e crenças.

6. Kantismo, Naturalismo e Ceticismo.

Vimos que parece haver duas tendências na filosofia de Strawson: uma de caráter mais kantiano e outra de caráter mais humeano. Parece, também, haver duas principais respostas ao ceticismo: refutá-lo indiretamente, mostrando que é incoerente e afirmar que é vão e inútil, porque não irá alterar nosso modo de pensar. Essas duas respostas também possuem reflexos na função dos argumentos transcendentais, como vimos acima. Acontece que Strawson não parece se importar com essa aparente tensão, apesar de muitos filósofos terem tratado dessa questão, entre eles Putnam, Hacker e Domenach.

Os encontros do grande projeto de uma metafísica descritiva com o ceticismo são pontuais e nunca principais. O único ceticismo que Strawson caracterizou explicitamente é o ceticismo de tipo humeano sobre a duração dos corpos enquanto não observados, para mostrar que essa é uma dúvida que não pode ser coerentemente formulada dentro do nosso esquema conceitual. O objetivo principal, porém, não é refutar o ceticismo, provando que os corpos duram, mas apresentar a questão da identidade numérica e mostrar que nós reidentificamos particulares e, ainda, que através dessa reidentificação nosso esquema é unificado no espaço e no tempo. Os demais tipos de ceticismo, como vimos, aparecem como comentários sobre os tipos de erros ou tentações diante de certas dificuldades em compreendermos corretamente os conceitos envolvidos em certas

questões, tais como, a questão das outras mentes e do mundo exterior. Em todos esses contatos, Strawson afirma e reafirma que não está colocando uma questão cética e, também, não está propondo uma solução para ela.

Há, então, uma importante diferença entre uma resposta dada em *Individuals*, em que a questão cética sobre a duração dos corpos é ininteligível e se auto-refuta, pois pretende negar o esquema conceitual dentro do qual unicamente ela tem sentido e a resposta dada em *Skepticism and Naturalism*, em que Strawson parece aceitar, ou pelo menos não critica a posição de muitos filósofos que crêem que as dúvidas céticas são inteligíveis e têm sentido e para as quais a resposta é um certo naturalismo católico, preocupado apenas em descrever nosso esquema conceitual e dentro do qual, tanto as questões céticas, quanto as tentativas de respostas são inúteis.

Há, porém, bastante semelhança na posição de Strawson no conjunto dos textos que analisamos. Primeiro, que, em todos os textos em que trata do tema, Strawson afirma que não está colocando uma questão cética, nem propondo uma solução. Para Strawson, as questões céticas são insolúveis nos termos em que são formuladas. Ele nunca pensou em refutá-las. Desse ponto de vista, a diferença entre mostrar não há resposta possível, mostrando que elas são contraditórias, ou não respondê-las, porque são inúteis, possui maior valor somente para os filósofos que tenham como principal objetivo dos argumentos transcendentais o dar uma resposta ao cético. Isso porque os argumentos transcendentais, mostrando que devemos possuir certas crenças, parecem possuir um importante apelo anti-cético. Segundo, que em *Análise e Metafísica*, publicado também em 1985, Strawson mantém o estilo kantiano, sem apelar para qualquer naturalismo e, também não fornece respostas ao cético. Evita as questões céticas, evitando os dualismos e reducionismos que a elas conduzem. Neste texto, Strawson confirma seu projeto de apenas traçar as grandes linhas que ligam as partes da estrutura de nosso esquema conceitual.

Quanto ao naturalismo, conforme caracterizado pelo próprio Strawson em *Skepticism and Naturalism*, também parece que sempre esteve presente na metafísica descritiva:

“Nosso naturalista pode bem estar satisfeito com a demonstração dessas conexões – se elas podem de fato ser demonstradas – por elas mesmas... desistindo do projeto irreal de validação extensiva, o filósofo naturalista abraçará o projeto real de investigar as conexões entre os principais elementos estruturais de nosso esquema conceitual” (Strawson 1985b, p. 22).

Ora, encontrar conexões a fim de demonstrar a estrutura de nosso esquema conceitual é o objetivo do projeto da metafísica descritiva, presente já na introdução de *Individuals*.

O naturalismo de Strawson, que ele diferencia da epistemologia naturalizada de Quine (Strawson 1985b, p. 10), consiste em descrever o nosso esquema conceitual como ele é de fato, sem procurar melhorá-lo ou revisá-lo. Em “Two Conceptions of Philosophy”, Strawson afirma que a filosofia é contígua com a ciência: é uma investigação que não difere em tipo, não busca um tipo específico de verdade e não requer um método específico. Não difere da ciência, tampouco, na busca pela precisão, elegância e economia. Todos buscam a fidelidade à verdade. A questão está na verdade de quê. A diferença entre a filosofia de viés mais científico e a metafísica descritiva está no escopo do que é estudado, no grau de generalidade e abrangência: a metafísica descritiva abraça uma quantidade indefinida de conceitos fundamentais, gerais e penetrantes que constituem a estrutura de nosso esquema conceitual (Strawson 1993, p. 312-3). Strawson admite, entretanto, que quanto mais abrangente e profundo for uma investigação, menos precisa ela será. Há filósofos que preferem a atmosfera mais precisa e rarefeita da ciência e há outros que preferem a o ambiente mais turvo da vida comum. Ambos os caminhos possuem seu mérito e a escolha entre ambos pode ser, por fim, uma questão de temperamento. (Strawson 1993, p. 318).

Um termo, que é utilizado por Strawson algumas vezes, mostra o “temperamento” de sua filosofia: é o termo “católico”. Strawson fala de uma ontologia mais católica do que a de Quine e fala de um naturalismo mais católico e menos reducionista, por exemplo. Em várias passagens, Strawson procura conciliar visões que parecem incompatíveis. Vemos, por exemplo, a tentativa de conciliar a descrição física e a visão psicológica de nossos comportamentos em *Skepticism and Naturalism*. Para Strawson, não há necessidade de se buscar uma descrição unificada. Existem realmente dois pontos de vista para um mesmo fenômeno, ora observamos de um modo objetivo, ora de um

modo subjetivo/pessoal. Num teste de como as pessoas reagem a um certo estímulo, podemos optar pela descrição física/objetiva, mas não podemos pretender que seja praticável mapear toda a história pessoal de alguém através da sua história física correspondente. Para Strawson, ambos os pontos de vista são igualmente válidos e possuem seu valor.

Vimos, também, que Strawson considera que todas as funções da filosofia possuem seu valor por si mesmas e que todas estão a serviço da metafísica descritiva, mesmo os paradoxos e as questões céticas, porque ajudam-nos a compreender o esquema conceitual que realmente utilizamos. Strawson, então, não está buscando uma filosofia que seja consensual entre os filósofos ou superior às demais:

“Outras disciplinas são definidas por princípios constitutivos de seleção entre verdades averiguáveis. A concordância entre os especialistas nas ciências específicas e os acadêmicos das ciências exatas pode razoavelmente ser esperada e gradualmente atingida. Mas a filosofia, que toma o pensamento em geral como seu campo de estudo, não está assim convenientemente delimitada; e a verdade em filosofia, ainda que não se possa perder a esperança, é tão complexa e multifacetada que qualquer trabalho de um filósofo individual, se é que tem qualquer unidade e coerência, deve, no máximo enfatizar alguns aspectos da verdade a despeito de outros aspectos que podem chamar a atenção de outro filósofo com maior força. Portanto, a aparência de um desacordo endêmico nesse assunto é algo a ser esperado em vez de lamentado; e não deve ser matéria de espanto que as visões dos filósofos individuais estejam mais propensas que aquelas dos cientistas ou dos acadêmicos da área de exatas a refletir em parte o temperamento ou gosto individual” (Strawson 1985b, p. viii).

Por fim, Strawson afirma que a metafísica possui uma longa história e não é provável que a metafísica descritiva descubra novas verdades, mas a tarefa da metafísica descritiva não pode ser concluída de uma vez por todas, porque, apesar de nosso núcleo conceitual central ser imutável, nosso idioma crítico e filosófico muda. Não há novas verdades a serem descobertas, mas há velhas verdades a serem constantemente redescobertas (Strawson 1959, p. 10).

Referências Bibliográficas

- Avramides, A. (2002) *Other Minds*. Oxford: Routledge.
- Barrett, R. and Gibson, R. (eds.) (1993) *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell.
- Bernoist, J. et Laugier, S. (eds.) (2005) *Langage Ordinaire et Metaphysique – Strawson*, Paris: VRIN.
- Blackburn, S. (1997) *Dicionário Oxford de Filosofia*, Rio de Janeiro : Jorge Zahar.
- Cabrera, I. (org.) (1999) *Argumentos Transcendentales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Domenach, E. (2005) “Description ou Analyse: Les paradoxes de la métaphysique descriptive et leurs consequences pour un traitement transcendantal de la question sceptique” in Bernoist et Laugier (2005).
- Evans, G. (1985) *Collected Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Glock, H.-J. (org.) (2003) *Strawson and Kant*, Oxford: Clarendon Press.
- Haack, S. (1998) “Between the Scylla of Scientism and Charybdis of Apriorism” in *Strawson and Kant*, Glock (org), Oxford: Oxford University Press.
- Hacker, P. M. S. (1999) “¿Son los Argumentos Transcendentales una Versión Del Verificacionismo?” in Cabrera (1999).
- Hacker, P. M. S. (2003) “On Strawson’s rehabilitation of Metaphysics” in *Strawson and Kant*, H.-J. Glock (org.), Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Hahn, L. E. (org.) (1998) *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago and Lasalle: Open Court.
- Hahn, L.E. and Schilpp, P.A. (eds.) (1986) *The philosophy of W. V. Quine*, La Salle: Open Court.
- Hookway, C (1999) “Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud” in *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Stern, R. (ed.) (1999), Oxford: Oxford University Press. 1999.
- Kant, I. (1999) *Crítica da Razão Pura*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

- Muguerza, J. (Org) (1981) *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- Orlando, E. (1999) *Concepciones de la Referencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Putnam, H. (1992) *Razão, Verdade e História*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Putnam, H (1997) “Strawson and Skepticism” in *The Philosophy of P. F. Strawson*, Hahn, L. E. (org.) Chicago and Lasalle: Open Court 1998.
- Stepanenko, P. (2000) *Categorías y autoconsciencia en Kant*, México, UNAM
- Stern, R. (2000) *Transcendental Arguments and Scepticism: answering the question of justification*, Oxford: Clarendon Press.
- Stern, R. (ed.) (1999), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Oxford University Press.
- Stern, R. (2003) “On Strawson’s Naturalistic Turn (2003)” in Glock, H.-J. (org.) (2003) *Strawson and Kant*, Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P. F. (1959) *Individuals: an essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1961) “Análisis y Metafísica Descriptiva (1961)” in Muguerza (1981).
- Strawson, P. F. (1966). *Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1985b), *Skepticism & Naturalism: Some Varieties*. The Woodbridge Lectures 1983. London: Methuen & Co Ltd.
- Strawson, P. F. (1986). “Reference and its Roots” in Hahn and Schilpp (1986).
- Strawson, P. F. (1997). *Entity and Identity and other essays*, Oxford: University Press.
- Strawson, P. F.(1985a), *Análise e Metafísica: Uma Introdução à Filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002
- Strawson, P.F. (1993). “Two Conceptions of Philosophy” in Barrett and Gibson (1993).
- Strawson, P.F. (1995) “My Philosophy” in P.K. Sem and R.R. Verma (eds.), *The Philosophy of P.F. Strawson*. New Delhi. Indian Council of Philosophical Research.
- Stroud, B. (2000) *Understanding Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Tugendhat, E. (1992) “Existence in Space in Time” in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 67-89.
- Walker, R.C.S. “Induction and Transcendental Argument” in *Transcendental Arguments: problems and prospects*, Stern, R. (ed) Clarendon Press, Oxford. 1999.

Williams, M. (1991) *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell.