

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO – UNIFESP
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS – EFLCH

ANDRÉ LUIZ PONCE LEONES

A ESTRUTURA SUBMERSA:
A ONTOLOGIA REALISTA DE P. F. STRAWSON

Guarulhos

2024

ANDRÉ LUIZ PONCE LEONES

**A ESTRUTURA SUBMERSA:
A ONTOLOGIA REALISTA DE P. F. STRAWSON**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

Guarulhos

2024

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

Leones, André Luiz Ponce.

A estrutura submersa: a ontologia realista de P. F. Strawson / André Luiz Ponce Leones – Guarulhos, 2024. – 99 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

Orientador: Plínio Junqueira Smith.

Título em inglês: The submerged structure: P. F. Strawson's realist ontology.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Metafísica. I. Orientador. II. Título.

ANDRÉ LUIZ PONCE LEONES

A estrutura submersa: a ontologia realista de P. F. Strawson

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de 2024.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Roberto Horácio de Sá Pereira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Plínio Junqueira Smith, pela paciência e pelo cuidado durante todo o processo de pesquisa, escrita e defesa desta dissertação.

E agradeço à minha esposa, Kelly, pelo apoio em todos os meus projetos.

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo qualificar a ontologia realista de Peter Frederick Strawson. Para tanto, partimos do projeto de metafísica descritiva proposto na obra *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva*. No primeiro capítulo, a partir de uma abordagem panorâmica da primeira parte dessa obra, fixamo-nos no papel desempenhado pelos particulares básicos — corpos materiais e pessoas — na estrutura do esquema conceitual. Em seguida, analisamos a utilização por Strawson de argumentos transcendentais para fundamentar a proeminência dos particulares básicos nesse esquema. No terceiro capítulo, debruçamo-nos sobre as críticas feitas por Barry Stroud ao uso dos argumentos transcendentais em *Indivíduos*. Para ele, esses argumentos seriam uma malfadada estratégia anticética que redundaria em uma espécie de verificacionismo. Para fazer frente à leitura de Stroud, recorreremos às réplicas de P. M. S. Hacker e Roberto Horácio de Sá Pereira. Cada qual a seu modo, Hacker e Pereira reiteram que o objetivo principal de Strawson em *Indivíduos* não era refutar quaisquer ceticismos, mas, sim, elucidar as interconexões que constituem o nosso esquema conceitual, ou seja, delinear uma ontologia realista em consonância com seu projeto de metafísica descritiva. No entanto, anos depois, Strawson concordou com algumas das críticas feitas por Stroud. No quarto e último capítulo, examinamos o teor dessa anuência parcial bem como do “naturalismo social” proposto por Strawson na fase final de sua trajetória filosófica. Procuramos mostrar que, não obstante eventuais problemas e limitações, tanto os argumentos transcendentais quanto o “naturalismo social” servem ao projeto de uma metafísica descritiva, visando elucidar o esquema conceitual e trazer à tona a estrutura submersa que caracterizaria a nossa ontologia.

Palavras-chave: Strawson. Ontologia. Realismo. Metafísica descritiva. Argumentos transcendentais. Naturalismo.

Abstract

This dissertation aims to qualify Peter Frederick Strawson's realist ontology. To do so, we start from the descriptive metaphysics project proposed in the book *Individuals – An essay in descriptive metaphysics*. In the first chapter, based on a panoramic approach to the first part of the aforementioned book, we focus on the role played by basic particulars — material bodies and persons — in supporting the conceptual scheme. Next, we analyze Strawson's use of transcendental arguments to substantiate the prominence of basic particulars in such a scheme. In the third chapter, we look at the criticisms made by Barry Stroud regarding the use of transcendental arguments in *Individuals*: for him, these arguments would be an ill-fated anti-skeptical strategy that would result in a type of verificationism. To counter Stroud's reading, we resort to the replies by P. M. S. Hacker and Roberto Horácio de Sá Pereira. Each in their own way, Hacker and Pereira reiterate that Strawson's main objective in *Individuals* was not to refute any skepticism, but rather to elucidate the interconnections that represent our conceptual scheme, that is, to outline a realistic ontology in line with his project of descriptive metaphysics. However, years later, Strawson agreed with some of the criticisms made by Stroud. In the fourth and final chapter, we examine the content of this partial agreement as well as the “social naturalism” proposed by Strawson in the final phase of his philosophical trajectory. We seek to demonstrate that, despite possible problems, both transcendental arguments and “social naturalism” are in line with the project of descriptive metaphysics, elucidate the conceptual scheme and bring to light the submerged structure that would characterize our ontology.

Key-words: Strawson. Ontology. Realism. Descriptive metaphysics. Transcendental arguments. Naturalism.

Sumário

Introdução.....	9
1. A ontologia realista de <i>Indivíduos</i>	15
1.1 Metafísica(s).....	15
1.2 Uma visão panorâmica de <i>Indivíduos</i>	18
1.2.1 Realismo.....	20
1.2.2 Tipos de identificação de particulares.....	22
1.2.3 A importância da reidentificação de particulares.....	25
1.2.4 Particulares básicos.....	28
2. Argumentos transcendentais em <i>Indivíduos</i>	33
2.1 O termo “transcendental”.....	33
2.1.1 Kant e os argumentos transcendentais.....	34
2.1.2 De Austin a Strawson.....	38
2.2 Os argumentos transcendentais em <i>Indivíduos</i>	41
3. A crítica de Stroud e duas réplicas.....	47
3.1 Stroud critica Strawson.....	47
3.2 Hacker responde a Stroud.....	52
3.3 A leitura de Pereira.....	60
4. Uma resposta naturalista.....	64
4.1 Stroud e “The significance of scepticism”.....	64
4.2 Strawson: <i>Ceticismo e naturalismo</i>	72
4.2.1 A incompreensão do problema cético.....	73
4.2.2 “Naturalismo social”.....	76
4.2.3 Argumentos transcendentais e “naturalismo social”.....	80
4.2.4 Hume e Wittgenstein: reiterando alguns pontos.....	82
4.3 Virada ou retomada naturalista?.....	82
4.4 Hacker e a ideia de uma “metafísica atenuada”.....	86
4.5 A estrutura submersa e uma teoria possível do ser.....	89
Conclusão.....	92
Referências bibliográficas.....	96

Introdução

A obra instigadora deste estudo é *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva* (1959). Nela, o filósofo britânico Peter Frederick Strawson (2019, p. 21) afirma que “o mundo contém coisas particulares, algumas das quais são independentes de nós”, que a história desse mundo é constituída por “episódios particulares” dos quais podemos ou não participar, e que “essas coisas e esses acontecimentos particulares se incluem nos tópicos do nosso discurso comum, como coisas sobre as quais podemos falar entre nós”. Em resumo, a “nossa ontologia inclui particulares objetivos”. O caráter filosoficamente realista dessas afirmações permeia não só essa obra, mas toda a trajetória filosófica de Strawson. Justifica-se, assim, o tema proposto para esta dissertação, a saber, a sua ontologia realista.

Em *Análise e metafísica*, por exemplo, Strawson (2002, p. 54) reinterpreta o que chama de “tarefa principal do filósofo (a tarefa metafísica)”. Para ele, trata-se de responder às perguntas que se seguem: “quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam nosso pensamento, nossa experiência, acerca do mundo? E como se relacionam entre si dentro da estrutura total do pensamento?”. Responder a essas questões implicaria um esclarecimento “na sua forma mais geral”, ou seja, um esclarecimento acerca da maneira como concebemos o mundo tal como ele é. Em outras palavras, respondê-las é uma forma de abordar a “nossa ontologia mais básica (a ontologia em atividade)”.

Essa “ontologia em atividade” é algo que parece transcender as “malhas da gramática”¹, justificando, talvez, a reutilização de termos — como “metafísica — que, até meados do século XX e desde o ápice do positivismo lógico, eram não apenas malvistas, mas como que se encontravam desterrados das discussões e do vocabulário filosóficos. Assim, à primeira vista e com uma boa dose de ousadia, Strawson resgata essa terminologia a fim de investir em uma investigação de caráter fundamental.

Nesse sentido, não é por acaso que Strawson enxerga a ontologia, a epistemologia e a lógica como três aspectos de uma “única investigação unificada” (2002, p. 54): ele considera, palmilhando nos calcanhares de Immanuel Kant, que os

¹ A expressão é usada por Friedrich Nietzsche no aforismo 354 d’*A gaia ciência*, quando se refere à “metafísica do povo”, típica dos “teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática”, ancorados em ficções tais como “a oposição entre sujeito e objeto” (Nietzsche, 2012, p. 223). Óbvio que o filósofo prussiano não se refere a Strawson ou mesmo aos positivistas lógicos (o livro foi publicado em 1882), mas seu caráter presciente talvez justifique a citação.

conceitos têm como função lógica a formação de juízos acerca das coisas tal como elas realmente são; que a epistemologia procura compreender como ou de que formas os conceitos são aplicados ao mundo; e, por fim, que a ontologia diz respeito à elucidação das condições para que tenhamos esse conhecimento da realidade.

O uso reiterado do termo “elucidação” não se dá por acaso e também constitui um sinal do afastamento de Strawson de outras vertentes da filosofia analítica, em especial do positivismo lógico. Ele entende que o filósofo analítico, como o próprio nome indica, aponta a análise conceitual como “a melhor descrição da sua principal atividade”. Analisar uma coisa é decompô-la, ou seja, trata-se de um modelo orientado para a desmontagem intelectual de ideias ou conceitos, a descoberta dos “elementos que compõem um conceito ou uma ideia” e de “como eles se relacionam” (2002, p. 15). Em linhas muito gerais, esse é o *modus filosofandi* do pensador dessa vertente — o modelo redutivo de análise, cujo calcanhar de Aquiles é o risco onipresente de circularidade. Em vez disso, Strawson propõe um método “completamente diferente de análise filosófica”, “mais realista e fecundo”, no qual talvez “fosse melhor usar a palavra ‘elucidação’ em vez de ‘análise’, pois esta última conota fortemente o modelo de desmantelamento”, substituição que ele, contudo, *não* faz, pois “análise” é um termo já consagrado pelo uso e “mais compreensivo” do que “elucidação” (2002, p. 35). O que importa é que ele abandona a ideia de uma “simplicidade perfeita dos conceitos” e abraça um método conectivo,

o modelo de uma rede elaborada, um sistema de itens interligados, de conceitos, tal que a função de cada item, de cada conceito, só pudesse, do ponto de vista filosófico, ser compreendida pela percepção de suas conexões com os outros, do seu lugar no sistema — ou talvez melhor ainda, através da imagem de um conjunto de sistemas dessa espécie engrenados uns nos outros. (...) Processando a análise num círculo amplo, revelador e iluminante, a acusação de circularidade não nos atinge, embora não desapareça (Strawson, 2002, p. 36).

A forma como Strawson delinea o que entende ser a tarefa do filósofo — “a tarefa metafísica” — no trecho de *Análise e metafísica* citado anteriormente é esclarecedora. Mas, conforme dissemos no começo desta introdução, *Indivíduos* é a obra que instigou o nosso trabalho, e os principais problemas que abordamos dizem respeito ao teor realista das ideias expostas nesse livro e à ocorrência nele dos argumentos transcendentais: estes desempenham a função de refutar o ceticismo, como

Barry Stroud afirma que desempenham? Ou eles também serviriam para fundamentar a preponderância dos particulares básicos na sustentação do nosso esquema conceitual? Eis algumas das questões que procuraremos discutir. E, a reboque dessa discussão, surgem outros problemas: até que ponto faz sentido, se é que faz sentido, falar em metafísica aqui? Estaríamos diante de algo que P. M. S. Hacker (2003, p. 61) classifica como “metafísica atenuada”, que salva a letra, mas abandona o espírito da metafísica tradicional?

Ainda na introdução de *Indivíduos*, Strawson (2019, p. 13-4) distingue entre dois tipos de metafísica: descritiva (que se contentaria “em descrever a estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo”) e revisionista (“preocupada em produzir uma estrutura melhor”). Ele afirma que a metafísica descritiva não difere da “análise filosófica, lógica ou conceitual (...) no tipo de intenção, mas somente no âmbito e na generalidade”. Haveria, ainda, uma diferença de método:

Até certo ponto, a confiança em um exame atento do uso real das palavras é o melhor e, de fato, o único caminho seguro na filosofia. Mas as discriminações que podemos fazer e as conexões que podemos estabelecer dessa maneira não são suficientemente gerais, nem são suficientemente extensas para satisfazer as exigências metafísicas completas de entendimento, pois, quando perguntamos como usamos essa ou aquela expressão, nossas respostas (...) tendem a supor, e não a expor, aqueles elementos gerais da estrutura que o metafísico quer revelados. A estrutura que ele procura não se mostra na superfície da linguagem de imediato, mas jaz submersa (Strawson, 2019, p. 14).

A questão sobre se a investigação proposta em *Indivíduos* alcança, de fato, o “âmbito” e a “generalidade” pretendidos pelo autor, transcendendo a “mera” análise conceitual e expondo (em vez de supor) a tal estrutura submersa, também será abordada em nosso estudo.

Além disso, há quem fale em uma suposta “virada” naturalista no pensamento de Strawson a partir de um determinado momento de sua trajetória intelectual. Outros enxergam ali apenas uma continuidade (ou uma retomada) de aspectos que já estariam presentes na obra de estreia do oxfordiano, *Introduction to logical theory*. Discutiremos a ocorrência ou não de tal “virada” usando como base o livro *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*, mas sempre tendo em vista o que tal mudança, continuidade ou

retomada acarretaria para o realismo strawsoniano em contraste, ou em conformidade, com o que é apresentado em *Indivíduos*.

No primeiro capítulo, discorreremos sobre a distinção proposta por Strawson entre dois tipos de metafísica (descritiva e revisionista), a proeminência dos chamados particulares básicos — corpos materiais e pessoas — no que ele chama de esquema ou estrutura conceitual e a importância da identificação e sobretudo da reidentificação de particulares, pois “os critérios de reidentificação são necessários para o operar com o esquema de uma única armação espaçotemporal unificada” (Strawson, 2019, p. 44). Em outras palavras, a reidentificação de particulares pressupõe a continuidade e a unicidade da estrutura.

Como já adiantamos (e o próprio nome indica), a metafísica descritiva de Strawson procura descrever os “elementos gerais” do esquema conceitual, algo que a análise conceitual da linguagem ordinária não alcançaria porque tal estrutura encontrasse “submersa”, isto é, seria inverificável na “superfície da linguagem” (Strawson, 2019, p. 14). Sendo assim, discutiremos a força e o teor do realismo proposto em *Indivíduos*: trata-se de um realismo metafísico tradicional ou, parafraseando Hacker, de um realismo “atenuado”, no sentido de que o filósofo “apenas” dá como certa a existência do mundo exterior e de outros corpos materiais e pessoas?

No segundo capítulo, dissertaremos especificamente sobre a utilização de argumentos transcendentais na subseção “Particulares básicos” do primeiro capítulo de *Indivíduos*. É importante que procuremos onde, quando e com que objetivo Strawson recorre a esse tipo de estratégia a fim de compreender o papel que os argumentos transcendentais desempenham no projeto de metafísica descritiva e, por conseguinte, na ontologia strawsoniana.

A partir daí, no terceiro capítulo, daremos ênfase à crítica feita por Barry Stroud (1968) no artigo “Transcendental arguments” a certos aspectos de *Indivíduos*. No entender de Stroud, *grosso modo*, Strawson quer “provar” a existência do mundo exterior, refutando, assim, certa espécie de ceticismo. Para tanto, ele recorreria a uma forma de argumento transcendental que, além de problemática, seria prescindível, pois redundaria em uma espécie de verificacionismo. Reiteram-se as questões: o realismo proposto por Strawson pretende mesmo oferecer e fundamentar tal “prova”? O objetivo principal dos argumentos transcendentais em *Indivíduos* é mesmo refutar o ceticismo acerca da existência do mundo exterior?

Em seu artigo “Are transcendental arguments a version of verificationism?”, Hacker (1972) assinala que a investida de Stroud coloca o verificacionismo como um pressuposto da argumentação de Strawson. Mas, para Hacker, não se trata disso: diferentemente do que afirma Stroud, o argumento transcendental usado em *Indivíduos* não pressuporia o princípio de verificação. Essa réplica de Hacker, feita em defesa de Strawson, rejeita por completo o argumento de Stroud. No terceiro capítulo, examinamos ainda uma crítica alternativa, levada a cabo por Roberto Horácio de Sá Pereira, dos argumentos de Stroud naquele artigo. No entender de Pereira, Strawson não visa refutar o ceticismo, mas, sim, propor um argumento metafísico que fundamente uma ontologia de objetos materiais.

Mas o que diz Strawson a respeito das críticas recebidas? É curioso observar que, em *Ceticismo e naturalismo*, reagindo a outro artigo de Stroud (1979), ele concorda com algumas das objeções levantadas. Com vistas a reformular sua posição, Strawson (2008, p. 35) defende que “versões enfraquecidas” dos argumentos transcendentais ainda seriam úteis para indicar ou explicitar certas “conexões conceituais” e, com elas, alguns aspectos do nosso esquema conceitual. Portanto, no quarto capítulo, discutiremos o reposicionamento filosófico de Strawson em *Ceticismo e naturalismo*.

A anuência parcial com o antigo crítico ocorre no contexto do que muitos consideram uma “virada” naturalista operada por Strawson. No entanto, há quem enxergue não uma “virada”, mas uma “retomada” naturalista. Essa discussão talvez nos ajude a compreender melhor o realismo e a metafísica descritiva, de tal forma que examinaremos os defensores tanto da “virada” (como Robert Stern) quanto da “retomada” (Itamar Luis Gelain).

Em uma réplica a Tadeusz Szubka, Strawson (1998, p. 197) afirma que o realismo, “razoavelmente compreendido, é a metafísica desarticulada do homem comum, bem como do cientista natural; e, em uma forma adequadamente refinada, ele também é a metafísica do metafísico razoável”. Talvez seja essa razoabilidade que os adjetivos com os quais nos deparamos nas páginas desta dissertação ensejem: metafísica *atenuada*, versões *enfraquecidas* de argumentos transcendentais, realismo *descritivo*. Talvez essa “forma adequadamente refinada” seja a metafísica possível para os nossos dias, no contexto filosófico atual. Pois, como afirma o próprio Strawson (2019, p. 15) em *Indivíduos*, a tarefa da metafísica “deve ser constantemente refeita” na medida em que, se “não há provas ou verdades a serem descobertas, há velhas verdades a serem

redescobertas”. A estrutura talvez permaneça submersa, mas a tentativa de mapeamento das profundezas é uma empresa filosófica fundamentalmente digna. Ao procurar descrever a estrutura submersa do nosso esquema conceitual, encontramos o realismo das pessoas comuns e, assim, o realismo metafísico que nos é possível alcançar.

1.

A ontologia realista de *Indivíduos*

1.1 Metafísica(s)

Na célebre (e breve) introdução de *Indivíduos*, Strawson traça uma distinção entre dois tipos de metafísica: descritiva e revisionista. Segundo ele (2019, p. 13), a metafísica descritiva tem como finalidade a descrição da “estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo”, ao passo que metafísica revisionista estaria “preocupada em produzir uma estrutura melhor”. Ele se apressa em dizer que nenhum metafísico foi “totalmente uma coisa ou outra”, mas não se furta de classificar Descartes, Leibniz e Berkeley como revisionistas, e Aristóteles e Kant como descritivistas (Hume, por sua vez, seria um pensador “mais difícil de classificar”). Na medida em que o subtítulo da obra é “um ensaio de metafísica descritiva”, sabemos de antemão em qual dessas fileiras Strawson se posiciona.

O primeiro desafio do autor é distinguir a metafísica descritiva da análise filosófica, lógica ou conceitual, e é curioso que ele não a diferencie no que diz respeito à intenção, mas, sim, quanto ao escopo e à generalidade, bem como relativamente ao método.

Assim, os conceitos sobre os quais se debruça a metafísica descritiva seriam, nas palavras de Hacker (2003, p. 49), “característica e altamente gerais”, ou seja, categoriais, além de “irredutíveis, básicos e, em um sentido especial, não contingentes”. Pode-se observar tal generalidade, ainda segundo Hacker, nos conceitos com os quais Strawson lida e que atraíram a “atenção dos metafísicos” no decorrer da história, a saber: objeto material, propriedade e relação, causação, tempo e espaço.

Analisando característica por característica, Hacker (2003, p. 50) explica que esses conceitos são categoriais porque

subsumem vários conceitos mais específicos, no sentido de que o conceito de objeto material subsume vários conceitos objetivo-materiais, como o conceito de uma cadeira, de um torrão de açúcar ou de uma montanha. Eles são irredutíveis (...) por não serem elimináveis sem circularidade em favor de outros conceitos que os definam por inteiro. Eles são básicos na medida em que são membros de um conjunto de conceitos ou tipos de conceitos gerais, abrangentes e irredutíveis que,

juntos, formam uma estrutura que constitui o quadro do nosso pensamento ordinário. E eles são não contingentes no sentido de que são constituintes necessários de qualquer concepção da experiência que possamos tornar inteligível para nós mesmos — essenciais à nossa concepção da experiência de seres autoconscientes.

No que diz respeito ao método, a metafísica descritiva se distinguiria da análise conceitual (isto é, a análise da linguagem ordinária, tal como praticada por filósofos como Austin e Ryle) porque esta última se fia no “exame atento do uso real das palavras”, ao passo que a primeira, partindo do pressuposto de que “as discriminações que podemos fazer e as conexões que podemos estabelecer (...) não são suficientemente extensas para satisfazer as exigências metafísicas de entendimento”, busca “expor” os “elementos gerais da estrutura” conceitual (Strawson, 2019, p. 14). No entender do filósofo, a análise conceitual não é capaz, por si só, de desvelar tais elementos e, por conseguinte, tal estrutura, pois ela pressupõe essa estrutura. Em outras palavras, ele entende que a estrutura última do nosso esquema conceitual não é algo encontrável na “superfície da linguagem”. Trata-se, em suma, de uma estrutura que “jaz submersa”.

É importante ressaltar que a distinção entre metafísica descritiva e análise conceitual (ou a afirmação daquela como algo marcadamente distinto desta) implica uma decisão crucial: abandonar “o único caminho seguro na filosofia”, o “exame atento do uso real das palavras”. A fim de alcançar e frequentar aquela estrutura submersa, torna-se necessário um mergulho em águas mais profundas.

Por outro lado, o tipo de perquirição proposto por Strawson também não pode ser confundido com a metafísica encarada como uma disciplina histórica. Embora não cite nomes, parece claro — e Hacker (2003, p. 47) confirma isso — que ele tem em mente a concepção do filósofo, historiador e arqueólogo britânico R. G. Collingwood exposta em *An essay on metaphysics*, publicado em 1940.

No capítulo VII desse livro, Collingwood (1998, p. 58) afirma que “a metafísica sempre foi uma ciência histórica”, embora os metafísicos nem sempre tenham consciência desse fato. Mas ele não os culpa por isso, pois entende que a definição dos “objetivos e métodos da história (...) com o mesmo tipo de precisão” das ciências naturais é algo que só teria ocorrido em fins do século XIX.

Antes, no capítulo VI, Collingwood (1998, p. 49) assevera sem qualquer hesitação: “Todas as questões metafísicas são questões históricas, e todas as proposições metafísicas são proposições históricas”. Nesse espírito, ele define a

metafísica como “a ciência dos pressupostos absolutos”, cuja tarefa é descobrir e revelar quais pressupostos absolutos foram efetivamente concebidos pelas diversas pessoas que, em várias épocas, dedicaram-se ao “pensamento científico” (1998, p. 60). Collingwood concede² que as proposições metafísicas não são “genuínas, mas expressões dos pressupostos absolutos do pensamento de uma determinada época histórica” (Hacker, 2003, p. 47). Ele distingue entre pressupostos relativos e absolutos: “Nesse contexto, a palavra ‘pressuposição’ não se refere ao ato de pressupor, mas àquilo que é pressuposto” (Collingwood, 1998, p. 29). Um pressuposto relativo é todo aquele que pressupõe uma questão e, concomitantemente, responde a outra questão, ao passo que um pressuposto absoluto é todo aquele que pressupõe todas as questões relativas a ele, mas não responde a nenhuma delas. Sendo assim, os pressupostos absolutos “não são verificáveis”, e não o são porque a ideia de verificação é algo “que não se aplica a eles” (1998, p. 32).

Logo, na concepção historicista de Collingwood, a metafísica não se ocupa da “comprovação” dos pressupostos absolutos, visto que tal coisa é impossível³, mas, sim, voltando às palavras de Strawson (2019, p. 14) na introdução de *Indivíduos*, é “um meio de (...) registrar novas direções ou estilos de pensamento”. Mas Strawson (2019, p. 15) considera essa concepção historicista um “erro crasso”, pois

há um núcleo central maciço do pensamento humano que não tem história — ou nenhuma história registrada nas histórias do pensamento; há categorias e conceitos que, no seu caráter mais fundamental, não mudam nada. Obviamente, eles não são as especialidades do pensamento mais refinado. São os lugares-comuns do pensamento menos refinado e são, contudo, o núcleo indispensável do equipamento conceitual dos seres humanos mais sofisticados.

² Tal concessão se dá em concordância com o posicionamento dos positivistas lógicos, para quem as asserções metafísicas não são verdadeiras nem falsas, mas sem sentido:

Hoje os positivistas lógicos são mais conhecidos pelo verificacionismo, a concepção de que o significado de uma proposição é seu método de verificação (o “princípio de verificação”), e que somente são “cognitivamente significativas” aquelas proposições que são capazes de ser verificadas ou falsificadas (o “critério de significatividade” verificacionista). Na base desse critério, eles condenam a metafísica como assignificativa, porque ela não é nem *a posteriori*, como a ciência empírica, nem analítica, como a lógica e a matemática (Glock, 2011, p. 43).

³ E, como um adendo, a metafísica descritiva tampouco se ocupa de promover quaisquer mudanças conceituais, pois esta, como vimos, seria a tarefa da metafísica revisionista.

É desse “núcleo indispensável do equipamento conceitual” que se ocupa a metafísica descritiva, desvelando a estrutura de suas relações e conexões, expondo os elementos constituintes que alicerçam tal arcabouço.

Nas palavras de Graham Bird (2003, p. 67), o projeto de metafísica descritiva em *Indivíduos* é “identificar as características fundamentais, como o papel dos objetos exteriores e das pessoas, em nossa experiência ordinária”. No artigo “Two conceptions of philosophy”, Strawson (2014) cita Quine, para quem a filosofia seria algo análogo ou contínuo à ciência, e faz um adendo: contínuo, mas não idêntico, pois não é tarefa do filósofo lidar com a teoria física, mas, sim, abordar a questão sobre como pensamos nos objetos da teoria física e, com efeito, sobre como pensamos em quaisquer objetos.

Uma vez que o pensamento é algo por demais elusivo para ser estudado fora de sua expressão linguística, a questão sobre o pensar nos objetos torna-se uma questão sobre a *referência* verbal aos objetos; e somos lançados na filosofia da linguagem, em uma investigação que é ao mesmo tempo semântica, epistemológica e, é claro — uma vez que o que consideramos objetos da referência são aqueles cuja existência reconhecemos —, ontológica (Strawson, 2014, p. 166).

Nosso acesso aos objetos se dá mediante conceitos. Assim, ao procurar um modo de descrever como constituímos e usamos os conceitos, de que forma nos referimos aos objetos no mundo, Strawson está trazendo à tona aquela estrutura submersa e, por meio dela, explicitando uma ontologia realista.

Dada a ênfase deste estudo em uma investigação do caráter realista da ontologia strawsoniana e da relevância dos argumentos transcendentais em tal contexto, passaremos agora a uma leitura mais cerrada de *Indivíduos*, em especial do capítulo intitulado “Corpos”.

1.2 Uma visão panorâmica de *Indivíduos*

Indivíduos é dividido em duas partes: “Particulares” e “Sujeitos lógicos”. Ainda na introdução, Strawson (2019, p. 16) explica que o objetivo da primeira parte é “estabelecer a posição central que ocupam os corpos materiais e as pessoas entre os particulares em geral”. Ele antecipa o que reafirmará depois, que os particulares básicos, esses “objetos de percepção públicos”, são os elementos fundamentais do nosso

esquema conceitual, “objetos particulares de tipos tais que diferentes pessoas podem de maneira completamente literal ver, ouvir, sentir por contato, sentir o gosto ou cheirar” (2019, p. 63). A identificação e a reidentificação de particulares são elementos cruciais na e para a elucidação de nosso esquema conceitual. Melhor dizendo, a condição de possibilidade para a identificação dos particulares espaçotemporais é o esquema conceitual, cujas unicidade e singularidade possibilitariam a comunicação, dada a imutabilidade das categorias e dos conceitos em “seu caráter mais fundamental”, conforme dito na introdução.

No entender de Hans-Johann Glock (2003, p. 19), a primeira parte de *Indivíduos* elabora uma “ideia kantiana”, segundo a qual

nossa referência a objetos depende da nossa capacidade de identificá-los e reidentificá-los, o que, por sua vez, depende da possibilidade de localizá-los no âmbito de uma estrutura singular, unificada e pública, a estrutura do mundo espaçotemporal.

Na segunda parte de *Indivíduos*, o objetivo expresso “é estabelecer e explicar a conexão entre a ideia de um particular em geral e a de um objeto de referência ou sujeito lógico” (Strawson, 2019, p. 17). Embora apresentadas pelo autor como independentes, é possível dizer que as duas partes do livro se ligam da seguinte forma: se a primeira aborda as condições para se proceder à identificação e à reidentificação de particulares, condições que pressupõem a existência de um sistema referencial unificado, a segunda aprofunda a noção de que os particulares são os sujeitos lógicos paradigmáticos. Assim, na metade final do livro, Strawson propõe uma distinção entre particulares e universais *vis-à-vis* a distinção entre referência e predicação ou sujeito e predicado.

Referência e predicação são coisas imprescindíveis, pois o ato de selecionar “algum item individual e dizer ou pensar algo sobre ele” diz respeito a “funções fundamentais do pensamento e do discurso”, nas palavras de Hacker (2003, p. 50). O cumprimento dessas funções fica a cargo de “categorias de expressões” designadas como expressões singulares referenciais, tais como “nomes, descrições ou indexicais definidos singulares” e predicados (Hacker, 2003, p. 50-51). Reitere-se: a investigação acerca das condições gerais de identificação e reidentificação de particulares é uma forma de delinear o nosso esquema conceitual, de explicitar aquela estrutura submersa. E, em vista das condições e exigências para tais identificação e reidentificação, os

particulares básicos (os objetos materiais e as pessoas) são os objetos da referência e sujeitos da predicação “mais fundamentais” e “primitivos” em qualquer “esquema conceitual capaz de descrever a experiência” (Hacker 2003, p. 51). Em “Sujeitos lógicos”, Strawson aprofunda uma distinção traçada ainda no capítulo 3 (“Pessoas”) da primeira parte de *Indivíduos*. Trata-se de uma discriminação entre duas classes de predicados: “predicados-M” e “predicados-P” (Strawson, 2019, p. 147ss). Os sujeitos da primeira são os objetos materiais, enquanto que as pessoas são os sujeitos tanto de uma classe quanto da outra. Mas, claro, existem vários outros particulares que Strawson designa como não básicos ou dependentes dos básicos. Voltaremos a isso na parte final deste capítulo.

1.2.1 Realismo

Conforme exposto acima, os corpos materiais e as pessoas são os particulares básicos, identificáveis e reidentificáveis sem que haja necessidade de recorrer a quaisquer outros particulares ou conceitos ulteriores, isto é, de outros tipos. Portanto, eles são os elementos primários constituintes do tal sistema de entidades espaçotemporais publicamente observáveis.

Voltando com mais vagar à parte inicial de *Indivíduos*, Strawson inicia o primeiro capítulo com uma asserção de teor abertamente realista (os grifos são nossos):

Pensamos que *o mundo contém coisas particulares*, algumas das quais são *independentes de nós*; pensamos que a história do mundo se constitui de episódios particulares dos quais podemos ou não tomar parte; e pensamos que essas coisas e esses acontecimentos particulares se incluem nos tópicos de nosso discurso comum, como coisas sobre as quais podemos falar entre nós. Essas são observações sobre a maneira como pensamos o mundo, sobre o nosso esquema conceitual. Uma maneira de expressá-las de um modo filosófico mais reconhecível, embora não mais claro, seria dizer que *nossa ontologia inclui particulares objetivos* (2019, p. 21).

Nesse primeiro parágrafo, encontramos resumidas as características norteadoras do projeto metafísico-descritivo de Strawson: a proeminência constitutiva dos particulares básicos, o caráter realista da ontologia ali ensejada e a acepção conversacional, na qual

se insere a referência identificadora. Essa vertente do realismo metafísico afirma a existência de particulares que independem do nosso conhecimento deles.

Dado que esses [objetos materiais e pessoas] são os particulares básicos de qualquer esquema conceitual (...), ele [Strawson] passa a investigar várias formas de particulares *não básicos* ou *dependentes*, cuja referência identificadora depende da identificação e da referência mais fundamental a particulares básicos, independentes. Entre eles, estão itens como experiências individuais, cuja identificação ele afirma depender do sujeito a que pertencem, e eventos individuais, cuja identificação depende do particular que sofre a mudança. Ademais, (...) objetos universais, abstratos e intensionais também podem ser objetos da referência e sujeitos da predicação. Com uma atitude caracteristicamente relaxada para com compromissos ontológicos, Strawson rogou que abandonássemos quaisquer escrúpulos nominalistas naturais, mas mal fundamentados, que por ventura tivéssemos, e reconhecêssemos a existência de tais objetos do pensamento (Hacker, 2003, p. 51).

Assim, para calçar sua ontologia realista, Strawson se propõe a explicitar certas características do esquema conceitual que nos possibilitam pensar acerca dos particulares. No entender do filósofo, “as ocorrências históricas, os objetos materiais, as pessoas e as suas sombras são todos particulares”, e aqui, conforme já sublinhado, torna-se imprescindível a noção de referência identificadora em um contexto conversacional, “quando duas pessoas estão falando” e “uma delas, o falante, se refere a ou menciona um particular ou outro” (Strawson, 2019, p. 22). Como vimos, há várias expressões utilizadas ou utilizáveis nesse âmbito, como nomes próprios, pronomes e certas expressões descritivas. A referência identificadora se dá, portanto, quando um falante usa uma dessas expressões para identificar (ou tentar identificar) um particular para o ouvinte. Quando bem-sucedida, essa identificação ocorre em dois níveis: por parte do falante e pelo ouvinte. Há duas identificações sucessivas, por assim dizer.

O fato de que possamos, seja como falantes, seja como ouvintes, “identificar particulares que entram em nosso discurso” parece “uma condição necessária para a inclusão de um dado tipo em nossa ontologia” (Strawson, 2019, p. 23). Não raro, a fim de identificar um determinado particular, precisamos ou podemos recorrer a outro. Por exemplo, é possível referir-se a alguém como “o autor de *The recognitions*”. Caso tenha familiaridade com a literatura norte-americana do século XX, o ouvinte saberá que o falante se refere ao romancista William Gaddis. Isso ilustra a já mencionada (Hacker,

2003, p. 51) dependência de certos tipos de particulares com relação a outros tipos, fato relevante em “uma investigação acerca da estrutura geral do esquema conceitual em cujos termos pensamos sobre os particulares” (Strawson, 2019, p. 24). Há, reiterar-se, tipos de particulares ontologicamente anteriores, mais fundamentais, mais básicos e independentes dos demais tipos.

1.2.2 Tipos de identificação de particulares

Mas qual é o pressuposto para que ocorra, por parte do ouvinte, uma identificação plena de um particular referido pelo falante? Quando podemos dizer que o ouvinte efetivamente identificou esse ou aquele particular? Para responder a isso, Strawson distingue entre vários tipos de identificação.

Ele designa o primeiro desses tipos como *identificação relativa-a-um-relato*. Nela, o ouvinte identifica o particular referido em um contexto muito específico e restrito, dependente de um relato feito pelo falante. Dizendo de outro modo, a identificação se dá apenas no âmbito daquilo que é descrito pelo interlocutor. Por exemplo: o falante comenta sobre um jogo de futebol a que assistiu na véspera (jogo que o ouvinte não viu), no qual, a certa altura, um zagueiro e um atacante disputavam uma bola, e arremata: “O atacante levou a melhor e marcou o gol”. O ouvinte sabe, relativamente ao relato, a qual dos particulares citados (zagueiro e atacante) o falante faz referência ao narrar o gol, embora possa não saber a que indivíduo ele se refere. Assim, o entendimento não é pleno, e Strawson considera ser necessário algo mais do que uma identificação relativa para responder à questão colocada acima e satisfazer a exigência.

Uma “condição suficiente, mas não necessária”, é que o ouvinte possa distinguir o particular por meio dos sentidos ou discriminá-lo “de outra maneira sensível” (2019, p. 26). Strawson descreve casos assim como exemplos de *identificação demonstrativa*, e “liberaliza” essa designação para as eventualidades em que a identificação não ocorre de imediato, mas posteriormente, isto é, quando não é mais possível usar os sentidos para discriminar o particular referido porque ele se ausentou ou não está mais por perto. Exemplo: “Aquele avião que passou há pouco voava muito baixo”. Ou: “Aquele sujeito de paletó listrado estava com a braguilha aberta”. O uso do pronome “aquele(a)” cai bem nesses casos, assim como outras palavras que enriquecem a descrição e ajudam o ouvinte a identificar o particular em seu próprio quadro referencial.

Strawson sublinha que “nem todos os casos de identificação de particulares são casos de identificação demonstrativa no sentido que acabei de dar a essa expressão”, o que enseja uma “velha preocupação” que ele considera “desprovida de base” prática ou teórica, e sobre a qual se debruça. Não obstante eventuais dificuldades de identificação por conta de imprecisões ou outros problemas, ele afirma que ao menos um elemento está claro “na identificação demonstrativa, a saber, a identidade do âmbito de particulares, do setor do universo, dentro do qual se deve fazer a identificação” (Strawson, 2019, p. 27). Ou seja, por mais confuso que seja um determinado contexto, falante e ouvinte têm à disposição a linguagem para dirimir ou superar as discrepâncias e dificuldades. O recorte feito pode ser aprimorado, o “setor do universo” pode ser diminuído ou melhor observado. Recorrendo aos mesmos exemplos do parágrafo anterior, suponha que o ouvinte não saiba a que avião ou a que pessoa de paletó listrado o falante se refere. No primeiro caso, pode ser que eles estejam em uma área com um tráfego aéreo intenso, e o ouvinte pergunte: “Aquele avião vermelho?”. E o falante: “Não, não, o que passou logo depois, o bimotor azul”. No segundo caso, havia outras pessoas com ternos listrados por perto, e o falante pode incluir outros elementos na descrição, caso o ouvinte ainda não consiga identificar o particular: “Aquele careca de barba branca” etc.

No caso de identificações não demonstrativas de particulares, quando “o particular a ser identificado não está dentro do âmbito daqueles particulares presentes aos sentidos” (Strawson, 2019, p. 28), alguém pode argumentar que o risco de reduplicação (a descrição pode se aplicar a mais de um particular no universo) é algo a ser levado em conta. No entanto, mesmo que a descrição não se aplique exclusivamente ao particular referido, tudo “o que é necessário para a identificação estar assegurada é que o ouvinte venha a saber, com base nas palavras do falante, a que ou a qual particular o falante de fato se refere”, ou seja, basta que cada um deles conheça (ou basta que o ouvinte passe a conhecer naquele momento) “*um* particular ao qual a descrição se ajusta” (2019, p. 29). Com isso, Strawson responde à “velha preocupação” de cunho prático e passa a lidar com a objeção teórica, até porque a resposta a esta é a única que pode nos ajudar na compreensão do nosso esquema conceitual.

Para obter uma resposta satisfatória, segundo ele, basta explicar de que forma a identificação não demonstrativa está ligada (ou pode se ligar) à demonstrativa. A objeção de cunho teórico pressupõe erroneamente que, naquelas ocasiões em que não é possível a localização direta do particular referido, este deve ser identificado por meio

de uma descrição ancorada em generalidades. No entanto, em tais ocasiões, diante da impossibilidade de identificar demonstrativamente o particular, o falante não recorre a uma descrição com termos gerais, mas, sim, relaciona o particular a outro, cuja identificação seja possível desse modo (demonstrativo). Dizendo de outra forma: as identificações não demonstrativas (quando o particular não se encontra ao alcance dos sentidos) podem repousar em identificações demonstrativas graças ao uso da linguagem pelos interlocutores para especificar ou individuar a que particular o falante se refere, na medida em que

o argumento da possibilidade de reduplicação não tem força nenhuma para mostrar que não podemos estar seguros de que uma descrição identificadora de fato se aplica unicamente, pois uma identificação não demonstrativa pode repousar de maneira segura sobre a identificação demonstrativa. Toda descrição identificadora de particulares pode incluir, em última instância, um elemento demonstrativo (Strawson, 2019, p. 31).

Da “questão adicional” levantada por essa solução, acerca da plausibilidade de supor a existência de uma descrição que relaciona cada particular referido (ou ao qual podemos nos referir) de um modo único aos interlocutores ou ao âmbito conversacional em que a referência é feita, Strawson (2019, p. 31) formula outra questão similar (ou a mesma, em termos diferentes), sobre a plausibilidade de “afirmar que há um único sistema de relações no qual cada um tem um lugar”, um sistema que abarca “quaisquer particulares que sejam diretamente localizáveis”. A resposta que Strawson oferece, “de início muito genérica”, é a seguinte:

Para todos os particulares no espaço e no tempo, não somente é plausível afirmar como também é necessário admitir que há exatamente um sistema assim: o sistema das relações espaciais e temporais, em que cada particular se relaciona unicamente a cada um dos outros particulares. (...) Talvez nem todos os particulares estejam igualmente no tempo e no espaço, mas é pelo menos plausível supor que cada particular que não está relaciona-se unicamente de alguma maneira com um que está (Strawson, 2019, p. 31-32).

A existência desse sistema de relações espaçotemporais é, portanto, a condição de possibilidade para que qualquer referência identificadora de particulares possa ser efetivada a contento. E, por ser único (unificado), esse sistema é o mesmo para todos os

indivíduos e independente de todos eles, pois não pode ser confundido ou interpretado com uma criação privada dessa ou daquela pessoa; não é como se cada um de nós tivesse dentro de si um sistema de relações espaçotemporais próprio. Assim, dadas a amplitude e a unicidade do sistema, ele serve “como a armação dentro da qual podemos organizar nosso pensamento individuador sobre particulares”, e cada particular ocupa um lugar específico no sistema ou é de uma espécie cujos membros são identificados mediante referências a particulares que lá se encontram (Strawson, 2019, p. 36). Trata-se de “uma imagem única, uma estrutura unificada na qual nós mesmos temos um lugar”, e em que cada membro se relaciona ou é relacionado de forma direta ou indireta com os demais (2019, p. 40). No entender de Strawson (2019, p. 41), “não parece ser uma questão contingente sobre a realidade empírica que esta forma um sistema espaçotemporal único”, pois lidamos aqui com algo que “condiciona toda a nossa maneira de falar e pensar”.

1.2.3 A importância da reidentificação de particulares

A noção de reidentificação de particulares é fundamental para afirmar a unicidade do sistema e, com ela, o caráter realista da ontologia strawsoniana. É possível identificar e não identificar um mesmo particular em uma determinada circunstância. Ou seja, há dois sentidos possíveis para “identificação”. Vamos imaginar uma situação em que, lançando mão de um exemplar de *The recognitions*, um amigo faça uma referência a ele: “Este é um grande romance”. Ao ouvir isso, identifico o livro que ele segura como o “grande romance”. Em outras palavras, eu identifiquei o particular a que meu amigo se referiu. No entanto, esse amigo é um tanto relapso, dado a tomar coisas emprestadas e demorar muito a devolvê-las. Assim, na situação imaginada, pode acontecer de eu não identificar de imediato aquele exemplar como o *meu*, isto é, como o objeto que adquiri em uma livraria e, em algum momento, emprestei para esse amigo. Logo, no exemplo imaginado, ocorre a identificação do modo como Strawson a definiu, mas não aquilo que ele passa a designar como reidentificação.

É imprescindível que nós consigamos identificar um determinado particular em circunstâncias ou ocasiões diferentes como um só e o mesmo. Para tanto, torna-se necessário o delineamento de critérios que nos permitam efetuar tais reidentificações, pois, em última instância, é nelas que está alicerçado o argumento ontológico de Strawson. O que ele está procurando evitar é que a transitoriedade das nossas

referências seja usada para implodir o sistema de relações espaçotemporais ou, pelo menos, o caráter unificado (ou uno) desse sistema.

Os critérios de reidentificação devem levar em conta os fatos de que “o campo de nossa observação é limitado” e que nós “dormimos e nos movemos”, ou seja, somos incapazes de observar continuamente e por inteiro “o todo da armação espacial”, na qual sequer “ocupamos uma posição fixa” (Strawson, 2019, p. 45). É preciso afirmar a identidade de particulares mesmo nos casos de observação descontinuada, do contrário teríamos um novo sistema a cada “corte” efetuado ou sofrido. Assim, não seria possível afirmar a unicidade do sistema por meio das referências que usamos para identificar os particulares, pois, dada a descontinuidade própria da nossa existência, isso resultaria no estilhaçamento da armação. Em vez da reidentificação de um mesmo particular em um único sistema, teríamos a identificação de um “novo” particular a cada “novo” sistema. Diante disso, para evitar a *débâcle* da unicidade do esquema conceitual, Strawson (2019, p. 49) opta por efetuar uma inversão:

Não há dúvida de que temos a ideia de um único sistema espaçotemporal de coisas materiais; a ideia de que toda coisa material está espacialmente relacionada em todo momento, de várias maneiras em vários momentos, a todas as outras em todos os momentos. Não há dúvida nenhuma de que esse é o nosso esquema conceitual. Ora, digo que uma *condição* de termos esse esquema conceitual é a aceitação inquestionada da identidade de particulares em, pelo menos, alguns casos de observação não contínua.

Em vez de sistemas sucessivos e independentes, temos subsistemas relacionados e interdependentes. Por meio dessa compreensão, Strawson também procura neutralizar a dúvida cética. É importante salientar que esta não faria sentido caso tivéssemos inúmeros sistemas independentes, uma vez que, dada a continuidade observacional que intrinsecamente pressupõe cada um deles, não teríamos por que duvidar da identidade de quaisquer itens ali localizados. Por outro lado, tratando-se de um sistema unificado, o pressuposto de que ele exista “é precisamente a condição de que deve haver critérios (...) satisfeitos para a identidade de pelo menos alguns itens de um subsistema com alguns itens do outro”. E prossegue Strawson (2019, p. 49-50):

Isso nos dá uma caracterização mais profunda da posição do cético. Ele finge aceitar um esquema conceitual, mas ao mesmo tempo rejeita em silêncio uma das condições de seu emprego. Assim, suas dúvidas são

irreais, não apenas porque são dúvidas logicamente insolúveis, mas porque resultam na rejeição de todo o esquema conceitual dentro do qual unicamente essas dúvidas têm sentido.

Logo, no entender de Strawson, é como se o cético alegremente serrasse o galho no qual está aboletado.

Dado o caráter espaçotemporal do sistema, também é importante que, além de reidentificar os indivíduos e outros objetos materiais (referidos como “coisas”), sejamos capazes de reidentificar lugares. Strawson afirma não se tratar de algo muito distinto e tampouco independente da reidentificação de coisas, havendo “uma interação complexa e intrincada” entre elas, pois os “lugares são definidos somente pelas relações de coisas”, e algo só existe e é identificado como tal (existente) caso seja contínuo no tempo e no espaço (Strawson, 2019, p. 51). Temos, portanto, uma dependência mútua, embora um tanto assimétrica, pois a identificação de coisas só depende em parte da identificação de lugares.

A princípio, talvez seja um pouco confuso conceber isso, pois estamos acostumados a pensar nessas duas modalidades de identificação como uma coisa só ou, pelo menos, como uma coisa compaginada à outra, em um espírito de mútua dependência. Quando pensamos em algo, costumamos pensar nesse algo como estando em um determinado lugar. Se penso no meu exemplar de *The recognitions*, eu o vejo ocupando seu nicho na estante. Se penso em alguém, vejo essa pessoa em um determinado lugar (por exemplo, sempre que penso em meu professor de epistemologia durante a graduação, eu o vejo na sala onde aconteciam as aulas).

No entanto, o que Strawson procura demonstrar é que, se pensarmos nos termos estritos de uma relação entre dois particulares, outros particulares que por ventura venham a figurar aí só serão identificados (ou serão identificados mais facilmente) se identificarmos também os lugares. Conhecer a relação espacial entre x e y no tempo t e a relação espacial entre x e z no tempo t' não é suficiente para conhecer a relação espacial entre y e z seja lá quando for. Para tanto, precisamos ter a capacidade de identificar e reidentificar lugares, o que nos permite determinar as relações de todos esses (e outros) elementos) no âmbito do esquema conceitual.

Conforme dissemos antes, a possibilidade de reidentificação de particulares no sistema espaçotemporal alicerça a ontologia proposta por Strawson. E, aqui, um termo se sobressai: “independente”. A questão é que os outros particulares têm uma existência

independente da nossa, ou seja, eles não são produzidos pelo nosso aparato cognitivo ou coisa que o valha, conforme, *grosso modo*, apregoa o idealismo. Há esse enorme sistema unificado de relações espaçotemporais, o qual é alimentado, por assim dizer, por todos os indivíduos mediante as referências individuadoras que fazem(os) cotidianamente, isto é, pelos particulares que identificamos e referenciamos pelo mundo afora. Para que o sistema seja um só e o mesmo em toda e qualquer circunstância referenciadora, é necessário também que sejamos capazes de reidentificar os particulares em ocasiões e ambientes distintos. Ora, a reidentificação sublinha a independência dos particulares com relação a cada um de nós.

Digamos que eu esteja na biblioteca da universidade e identifique um colega sentado a uma mesa próxima, lendo. Pouco depois, saio da biblioteca para assistir a uma aula e, com isso, o tal colega desaparece do meu campo de visão. Horas depois, ao entrar no restaurante da universidade, eu vejo o mesmo colega junto ao caixa, isto é, eu o reidentifico. Ou seja, entre o momento em que o vi na biblioteca e o instante posterior em que me deparei com ele no restaurante, esse colega existiu independentemente da minha percepção. Eis, portanto, graças à possibilidade de reidentificação de particulares, a reafirmação da unicidade do sistema de relações espaçotemporais e, com ele, do realismo strawsoniano.

1.2.4 Particulares básicos

Logo no início do artigo “Four ontologies”, E. M. Zemach (1970, p. 231) assinala que “todas as entidades que uma ontologia sempre deve acomodar são espaçotemporais”, mas “reconhecer que o domínio da ontologia deve ser o mundo espaçotemporal *não* equivale a ter uma ontologia”, pois um “mundo espaçotemporal pode ser ‘cortado’ de várias maneiras em entidades separadas *radicalmente* distintas”. Trazendo essas constatações para *Indivíduos*, torna-se clara a razão pela qual Strawson precisa não só especificar quais são os particulares básicos do nosso esquema conceitual, mas também fundamentar o seu status.

Como vimos, para Strawson, a identificação de particulares repousa na possibilidade de localizar as coisas às quais nos referimos no âmbito do esquema conceitual. A “armação” desse sistema é constituída pelos corpos materiais, pois eles têm diversidade, duração e estabilidade. Dizendo de outra forma, na medida em que a identificação de particulares se dá no contexto desse sistema espaçotemporal único e

unificado de tais e tais dimensões, as entidades básicas que o compõem devem ostentar as mesmas características. Ou, nas palavras de Strawson (2019, p. 55):

nem toda categoria de objetos particulares que reconhecemos é competente para constituir essa armação. Os únicos objetos que podem constituí-la são aqueles que lhe podem conferir suas próprias características fundamentais. Vale dizer, devem ser objetos tridimensionais com alguma duração no tempo. Devem ser também acessíveis aos meios de observação que temos e, uma vez que esses meios são bastante limitados em poder, devem em conjunto ter suficiente diversidade, riqueza, estabilidade e duração para tornar possível e natural precisamente aquela concepção de uma única armação unitária que temos.

Assim, por conta das próprias características do esquema conceitual delineado, Strawson (2019, p. 55) afirma que “as coisas que são ou têm corpos materiais devem ser os particulares básicos”.

A noção de referência identificadora será de grande importância para a asserção citada no parágrafo anterior. Strawson parte dela e menciona aqueles casos em que um falante e um ouvinte identificam um determinado particular por meio de uma referência a outro particular. Ele distingue entre uma dependência *geral* de identificabilidade e uma dependência *direta* de identificabilidade. Desse modo, institui-se uma hierarquia de particulares que justifica a posição de alguns como os básicos. O que ele assinala é que há casos de dependência que não dizem respeito ao contexto, mas, sim, à própria natureza dos particulares. Para exemplificar isso, Strawson cita um caso no qual essa dependência parece evidente, a saber, a dependência do que ele chama de particulares privados das pessoas. Ora, as “sensações, acontecimentos mentais e (...) dados dos sentidos” (Strawson, 2019, p. 58), os quais vêm a ser os particulares privados por excelência, não são “coisas que são ou têm corpos materiais” como as pessoas. Logo, as pessoas são ontologicamente anteriores ou mais básicas do que os particulares privados. Não é possível fazer uma referência identificadora a um particular privado sem fazer uma referência identificadora implícita ou explícita a uma pessoa. A dependência direta de identificabilidade é precisamente dessa espécie, quando um particular não observável depende de outro que, pela sua natureza, é observável e, portanto, identificável.

Outra classe de particulares diretamente dependentes diz respeito às construções teóricas, como, por exemplo, certas partículas da física. Strawson (2019, p. 61-2)

assinala que, embora não sejam observáveis, elas não podem ser consideradas particulares privados como os citados há pouco. Sua dependência se dá com relação aos “corpos maiores e observáveis” que elas constituem.

Quanto aos casos de dependência *geral* de identificabilidade, eles ocorrem entre particulares logicamente mais sofisticados e menos sofisticados, sendo que os primeiros dependem dos últimos. Strawson cita como exemplo o conceito de “greve”, que depende de conceitos como “homens, ferramentas e fábricas” (Strawson, 2019, p. 62). Mas isso, ele esclarece, “não significa que em toda ocasião de referência” seja necessário “interpor uma referência identificadora de um particular de um tipo mais sofisticado” por uma referência de “um tipo menos sofisticado. Podemos nos referir sem rodeios à ‘depressão econômica atual’” (2019, p. 62-3).

A essa altura, até pelos exemplos citados, fica claro que o conceito de “observável” não parece ser suficiente para discriminar os particulares básicos como tais. Assim, Strawson (2019, p. 63) pontua que

esses particulares básicos devem ser objetos de percepção públicos, objetos particulares de tipos tais que diferentes pessoas podem de maneira completamente literal ver, ouvir, sentir por contato, sentir o gosto ou cheirar os mesmos objetos desses tipos. Devem, parece, ser objetos que pertencem a tipos tais que os objetos desses tipos podem ser diretamente localizados tanto pelo falante como pelo ouvinte em algumas ocasiões particulares de discurso. Entretanto, interpretarei os limites da classe dos observáveis publicamente de maneira bastante liberal.

Em outras palavras, para que consideremos um particular como básico, não basta que ele seja observável — também é necessário que ele seja um objeto material e, desse modo, algo localizável. Contudo, essas características ainda não são suficientes para a definição da categoria dos particulares básicos, pois algo observável e localizável ainda pode pertencer a uma categoria cuja identificação dependa de outra.

Assim, Strawson divide os particulares em duas categorias ou tipos: 1) corpos materiais e 2) acontecimentos, processos, estados e condições. Feita a divisão, ele reafirma que os melhores candidatos para o status de particulares básicos são os corpos materiais, pois são eles que nos asseguram a existência de “uma única armação comum e continuamente extensível”, em que, conforme exposto anteriormente, “qualquer constituinte pode ser referido de maneira identificadora sem nenhuma referência a qualquer particular de qualquer outro tipo” (Strawson, 2019, p. 75). Os acontecimentos,

por exemplo, além de depender de outros particulares, são por demais efêmeros e não apresentam a homogeneidade necessária para sustentar a armação unitária. Para ilustrar isso, Strawson usa o exemplo de “nascimentos”, que sofre de dependência de identificabilidade de “animais” (todo nascimento é o nascimento de um animal), sendo que o contrário não ocorre. Em outras palavras, uma “grande classe de estados e condições, acontecimentos e processos são concebidos como estados e condições necessariamente de, ou realizados ou sofridos por, particulares de outros tipos”, a saber, “coisas que são ou têm corpos materiais” (2019, p. 73). A questão não diz respeito apenas à duração temporal dos corpos materiais relativamente aos acontecimentos, processos, estados e condições, duração que assegura a fixidez e a regularidade das relações espaçotemporais, mas também ao fato de que, dada a sua homogeneidade, a sua identificação independe de quaisquer outras categorias de particulares. Portanto, eles são justificadamente chamados de particulares básicos.

Reitere-se, à guisa de conclusão deste capítulo inicial, que uma condição fundamental da referência identificadora nos casos em que ela não recorre a referências ulteriores a outros particulares é o sistema conceitual, e que outra condição da posse da armação é a habilidade de reidentificação, pois esta “implica a existência de critérios gerais ou métodos de reidentificação para diferentes tipos de particulares” (Strawson, 2019, p. 77), de tal forma que, mais uma vez, tanto para a identificação quanto para a reidentificação, os corpos materiais são os particulares básicos.

Diante disso, Strawson (2019, p. 79) enumera duas objeções possíveis: 1) o argumento parte de uma distinção duvidosa entre corpos materiais e processos; e 2) não ficou comprovada a razão pela qual os corpos materiais têm (ou teriam) primazia identificadora, sobretudo com relação aos “nossos procedimentos reais de fala” (2019, p. 80). Ele responde às objeções da seguinte forma: 1) nós “distinguimos entre uma coisa e sua história”, não havendo uma “categoria tetradimensional” das “coisas-processo”; 2) dada a dificuldade de relacionar as considerações gerais e teóricas com os procedimentos reais de *fala*, a segunda objeção (que ele caracteriza como “especulativa”) não pode ser debelada, mas apenas mitigada.

É verdade que, em nossas conversas cotidianas, as armações referenciais que empregamos não são (ou não estão) explicitadas. Por outro lado, dispomos dos nomes próprios como recursos linguísticos, e os portadores dos nomes próprios são as pessoas e os lugares. “É uma verdade conceitual”, afirma Strawson (2019, p. 81) “que os lugares

são definidos pelas relações de corpos materiais”, e as “pessoas têm corpos materiais” — sendo estes os particulares básicos.

2.

Argumentos transcendentais em *Indivíduos*

2.1 O termo “transcendental”

Antes de discorrer sobre a ocorrência de argumentos transcendentais em *Indivíduos*, convém fazer algumas referências, mesmo que muito breves, sobre o uso do termo em questão. Segundo o *Dicionário do Latim Essencial*, “transcendental” deriva de *transcendere* e significa “elevar-se além, passar por cima (...), ultrapassar” (Rezende, Bianchet, 2021, p. 431). Há, contudo, uma distinção importante a ser feita entre “transcendental” e seus correlatos “transcendência” e “transcendente”, bem como entre os diversos usos filosóficos de “transcendental”, dissociando-os das utilizações cotidianas.

“Transcendência” e “transcendente” apontam para mundos ou dimensões suprassensíveis, fora do alcance da nossa experiência imediata ou que se elevam para além dos nossos sentidos. Em *Kant – Crítica da razão pura*, Otfried Höffe (2013, p. 59) nos remete à expressão “trasmundano” (*Hinterweltler*). Esta é usada por Nietzsche (2011, p. 31) logo no começo de *Assim falou Zaratustra* para escarnecer dos crentes, com o que ele chama de “mundos-de-trás” ou “trasmundos” (*Hinterwelten*): “Outrora, também Zaratustra lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. A obra de um deus sofredor me parecia então o mundo”.

Höffe (2013, p. 59) prossegue em seu trabalho de elucidação conceitual, primeiro citando Kant⁴ e depois pontuando os entendimentos de Wolff e Baumgarten:

⁴ Eis o trecho da *Crítica da razão pura* referido de passagem por Höffe:

Há, ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser (Kant, 2010, B113).

Kant se refere à proposição escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum* etc., “qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom” etc., um enunciado que, no entender desse filósofo, proporcionou “resultados deploráveis” na história da filosofia ocidental. E, “por vazio que pareça”, tal pensamento “justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra” mal interpretada do entendimento. Nas palavras de Kant:

Esses supostos predicados transcendentais das *coisas* não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o *conhecimento das coisas* em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja, unidade,

Na “filosofia transcendental dos antigos” (B113) (...), *transcendentia* são aquelas determinações fundamentais últimas do ente (*ens*), as quais ultrapassam as fronteiras da divisão costumeira em espécies e gêneros e já sempre são pressupostas no pensar o ente. (...)

Wolff utiliza a expressão “transcendental” tanto no sentido tradicional, ontológico-fundamental (...), quanto em um sentido novo, epistemológico (...). No manual *Metaphysica*, de Baumgarten, altamente apreciado por Kant, “transcendental” significa somente ainda “necessário” ou “essencial” (...).

2.1.1 Kant e os argumentos transcendentais

Relativamente a seus predecessores, o entendimento e o uso de Kant do termo “transcendental” vão em outra direção. O que ele busca não é o mundo ulterior e etéreo referido pelos metafísicos tradicionais, mas, sim, o “antemundo”, a estrutura anterior à experiência e, enquanto tal, constituinte da própria experiência; tal estrutura é intrínseca ao sujeito (Höffe, 2013, p. 60). Assim, ele designa como “*transcendental* todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, 2010, B25). Trata-se, portanto, de identificar e fixar as condições de possibilidade da experiência. Ou, nas palavras de Hacker (1972, p. 82):

Kant trabalhou duro para elucidar seu termo técnico “transcendental”. Em resumo, conhecimento transcendental diz respeito ao conhecimento das condições necessárias da experiência conceitualizada. (...) O conhecimento transcendental é anterior à experiência no sentido de que é o conhecimento daquelas condições em virtude das quais a própria experiência (i.e., conhecimento dos objetos da percepção sensorial) é possível.

Desde já, é importante assinalar que Kant não recorre à expressão “argumento transcendental” da mesma forma que os filósofos contemporâneos, conforme nos

multiplicidade e totalidade; (...) [*categorias*] que (...) deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, [*mas*] eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias (2010, B114).

alertam Ralph C. S. Walker (2007, p. 238) e Paul Franks (1999, p. 112). Franks, a propósito, é explícito ao salientar os perigos de se incorrer em quaisquer anacronismos:

Mas não se pode levar a cabo a revitalização do passado sem o risco de incorrer em anacronismos. E o perigo de uma história anacrônica da filosofia não diz respeito apenas ao perigo da imprecisão histórica, pois o interesse da filosofia em sua história não é somente histórico. Na tentativa de entender um passado desconhecido por meio da superação do presente, podemos descobrir não só novas respostas para questões familiares, mas também novas possibilidades de questionamento filosófico. O anacronismo inviabiliza tais descobertas (Franks, p. 111-2).

Ademais, o próprio Franks chama a atenção para o fato de que a expressão “argumento transcendental” só aparece em *uma* passagem da *Crítica da razão pura* (e, reitere-se, com um sentido distinto daquele empregado hodiernamente⁵), na seção “Da impossibilidade da prova físico-teológica”: “Se quiséssemos demonstrar a própria contingência da matéria, teríamos de recorrer a um argumento transcendental, o que, precisamente, se quis aqui evitar” (Kant, 2010, A627/B655). O fato de que a expressão só aparece uma vez não significa, obviamente, que Kant pouco utilizou esse tipo de argumento na obra, em outros contextos, com objetivos distintos e sem identificá-lo por esse nome. Há vários argumentos transcendentais na *Crítica da razão pura*, e eles nem sempre são utilizados para refutar o ceticismo. É importante frisar isso pelo seguinte motivo: conforme veremos adiante, a crítica de Stroud a Strawson diz respeito ao suposto uso por este último, em *Indivíduos*, de uma argumentação de teor transcendental com vistas à refutação de duas espécies de ceticismo⁶, argumentação que o primeiro considera problemática e, no limite, dado o uso de um princípio de verificação, em grande parte supérflua ou dispensável.

Mas fiquemos um pouco mais com Kant. Conforme dito acima, há diversos argumentos transcendentais na *Crítica da razão pura*, e a refutação do ceticismo nem sempre é o alvo preferencial do filósofo. Na “Estética transcendental”, por exemplo, ele afirma que o “espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (B24), e o tempo, “dado *a priori*”, é uma “representação necessária

⁵ Franks (1999, 112n) aponta que, segundo David Bell, a expressão é utilizada para designar um argumento que transcende ou ultrapassa os limites de um emprego apropriado da faculdade do entendimento, *não* constituindo, assim, um uso ou exemplo legítimo da filosofia transcendental kantiana.

⁶ Mais precisamente, a argumentação de Strawson procuraria explicitar o suposto caráter autorrefutável do ceticismo.

que constitui o fundamento de todas as intuições” (A31). Logo, tempo e espaço são “duas fontes de conhecimento” das quais é possível “extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos”, como, por exemplo, a matemática pura; tempo e espaço são “formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*” (A39/B56).

Glock vai direto ao ponto ao afirmar que o problema principal que move a *Crítica da razão pura* vai além de uma resposta ou reação às diversas formas de ceticismo epistemológico:

Embora (...) questões epistemológicas desempenhem um papel importante, Kant argumenta sobretudo não contra o lunático cartesiano que acha que pode estar sonhando ou o neurótico humeano que se pergunta se o sol nascerá amanhã. Ele confronta o cético mais razoável que desafia a possibilidade de conhecimento *metafísico*, de entendimentos *a priori* sobre a essência da realidade. Tal desafio necessita de uma “ciência dos limites da razão humana”, uma “metafísica da metafísica” (...). O principal problema dessa disciplina (...) é *metafilosófico*, a saber: a metafísica é possível como ciência? (B22, A758-69/B786-97; *Prolegômenos* §§5, 57, 59) (Glock, 2003, p. 22-23).

Os papéis desempenhados pelos argumentos transcendentais na obra de Kant ainda alimentam discussões acaloradas. Walker (2007, p. 238), por exemplo, afirma ser errônea a noção — muito difundida — de que foram esses argumentos que conduziram o pensador às plagas do idealismo transcendental. Segundo ele, é comum a ideia de que Kant primeiro afirmou que a experiência não seria possível sem que houvesse certas condições prévias (como o ordenamento espaçotemporal e a aplicabilidade das categorias), e só *depois* sustentou que a possibilidade da experiência seria garantida apenas se o mundo tal como o conhecemos, o mundo fenomênico ou das aparências, “fosse transcendentalmente ideal, constituído em parte pelas nossas mentes provendo tais condições para ele”. Walker aponta que essa interpretação pode até ser corroborada por algumas passagens obscuras ou inconsistentes da *Crítica* (como A114 e B167), mas mesmo elas seriam um argumento “pobre” em favor “de qualquer espécie de idealismo”, pois “não existe razão alguma pela qual a possibilidade da experiência devesse ser assegurada” desse modo. A rigor, ela não é assegurada sequer pelo idealismo transcendental, pois, diz Walker (2007, p. 240), “as nossas mentes podem deixar de existir ou talvez nunca tenham existido”. E mais:

Demonstrar que o espaço, o tempo e as categorias são imprescindíveis para a experiência é apenas demonstrar que, a menos que o mundo tenha esse caráter, não deveríamos ser capazes de experienciá-lo. Não é dizer nada sobre como o mundo veio a ter esse caráter.

Longe de fundamentar seu idealismo transcendental em argumentos transcendentais, Kant tornou-se um idealista transcendental antes de pensar em argumentos transcendentais. Assim, ele usou os argumentos transcendentais em um contexto no qual já estava comprometido com o idealismo transcendental. Isso não significa que sua verdadeira justificativa para o idealismo transcendental fosse convincente. Ironicamente, ele próprio demonstrou a sua inadequação, e justo pela descoberta dos argumentos transcendentais. Mas ele nunca percebeu isso (Walker, 2007, p. 240-241).

A função inicial dos argumentos transcendentais na *Crítica* seria a de explicitar quais exigências *a priori* estão no âmbito do mundo fenomênico. Kant afirma que os juízos sintéticos *a priori* são restritos ao contexto da experiência — ou o objeto torna possível a representação (como no caso dos conhecimentos *a posteriori*), ou a representação torna possível o objeto (Kant, 2010, A92/B124-5). Mas, sublinha Walker (2007, p. 248-249), ele não percebeu que os argumentos transcendentais estabelecem verdades sintéticas *a priori* e alcançam “vida própria”, isto é, independente do idealismo transcendental, pois não se encaixam em nenhuma das categorias: tais argumentos seriam verdadeiros “porque sem eles experiência alguma seria possível”. Isso compromete os alicerces do idealismo transcendental, o qual está assentado na ideia supramencionada de que o conhecimento deve ser extraído empiricamente do mundo ou nele lido (ou “colocado”) por nós. Os argumentos transcendentais comprometedores dizem respeito à afirmação tanto de um sujeito da experiência que não pertence ao mundo das aparências quanto das coisas em si mesmas — sem estas, “não haveria nada para fornecer os dados que as nossas mentes podem ordenar, nada *a posteriori* na experiência, nada que não tivesse origem em nossa atividade mental”; e, sem o sujeito da experiência, não haveria experiência alguma, coisa que Walker considera “um argumento transcendental bastante claro”:

Se *p* realmente é uma condição necessária da experiência, então *p* deve ser verdadeiro, mesmo que *p* não seja extraído do mundo ou tornado parte constitutiva dele (2007, p. 248).

2.1.2 De Austin a Strawson

Parece haver um consenso⁷ de que, no âmbito da filosofia contemporânea, quem consagrou o uso da expressão “argumentos transcendentais” foi o próprio Strawson, embora ele não tenha sido o primeiro a se valer dela. Segundo Stroud (1999, p. 155) e Franks (1999, p. 112n), esse pioneirismo coube a John Langshaw Austin.

No simpósio “Are there *a priori* concepts?”, de 1939, Austin procura dismantlar o argumento transcendental que fundamentaria a existência de universais (entre outras coisas):

As pessoas (filósofos) falam de “universais” como se amiúde tropeçassem nessas entidades, de uma maneira familiar que não exige explicação. (...) [N]ão faz muito tempo que a existência dessas supostas entidades era determinada por um argumento transcendental: e, naqueles dias, qualquer pessoa suficientemente ousada para dizer que “existem” universais mantinha o argumento sempre à mão, pronta para usá-lo se desafiada (Austin, 1961, p. 2).

Segundo ele, o argumento é construído da seguinte forma: (1) pressupõe-se que “sentimos” (ou intuímos, ou percebemos) as coisas⁸, que são muitas e variadas, sejam elas “objetos materiais” ou “dados dos sentidos”; (2) pressupõe-se que não raro usamos um mesmo nome para nos referirmos a coisas distintas: “*isso* é cinza”, “*aquilo* é cinza” (sendo “isso” e “aquilo” objetos diferentes); e (3), por fim, pressupõe-se que tal prática é “justificável” e “indispensável”. Austin, então, pergunta como isso é possível. E a resposta costuma ser:

- (a) Uma vez que usamos o mesmo nome singular em cada caso, certamente deve haver alguma coisa idêntica e singular “lá” em cada caso: algo de que o nome é o nome: algo, portanto, que é “comum” a

⁷ “O praticante mais explícito [*do uso de argumentos transcendentais*] é Strawson, em cujos escritos a inclinação kantiana é muito proeminente” (Hacker, 1972, p. 78); “(...) Tornando explícita a sua dívida para com Kant, Strawson usou o rótulo ‘argumento transcendental’ em um tipo de argumento que refuta o ceticismo com base na ideia de que essas distorções [*do ceticismo com relação ao nosso esquema conceitual*] são autorrefutadas” (Glock, 2003, p. 19); “Os argumentos transcendentais têm, na segunda metade do século XX, três formulações clássicas. Strawson é, como se sabe, o primeiro a oferecer uma versão sofisticada do argumento transcendental como uma refutação do ceticismo” (Smith, 2022, p. 35) — as outras duas formulações clássicas seriam as de Putnam e Davidson.

⁸ No original: “It is assumed that we ‘sense’ things” (Austin, 1961, p. 2). Nos trechos citados, traduzi o verbo “sense” como “perceber”.

todos os *sensa*⁹ chamados por esse nome. Que essa entidade, seja lá qual for, seja chamada de “universal”.

- (b) Uma vez que admitimos que as coisas que percebemos são muitas ou diferentes, segue-se que esse “universal”, que é único e idêntico, *não é percebido* (1961, p. 3).

Para Austin, essa resposta é um exemplo de argumento transcendental tanto “no sentido de Kant” quanto em outro, “de provar a existência de uma classe de entidades” que são de uma espécie distinta da classe dos *sensa* (1961, p. 3, n. 1). O argumento por ele criticado insiste que, se não houvesse essa outra classe, não seríamos capazes de, por exemplo, nomear as coisas (1961, p. 3).

No decorrer do simpósio, ele identifica outros tipos de argumentos transcendentais que procuram fundamentar a existência de universais, como: um “enunciado verdadeiro é aquele que corresponde à realidade”; se os enunciados de um cientista são verdadeiros, deve haver algo na realidade que corresponda a eles; caso os *sensa* não correspondam aos tais enunciados do cientista, há que existir outros objetos, “reais, mas não sensíveis, que correspondam”; tais objetos são chamados de “universais” (Austin, 1961, p. 4). Aqui, surge o problema de que, não obstante o uso do termo, as entidades cuja existência os argumentos supostamente provam sequer seriam as mesmas: no primeiro caso, cada “universal” corresponde a um determinado nome (como “cinza”); no segundo, é a designação do objeto de estudo do tal cientista, seja lá qual for. Ou seja, o termo “universal” pode se referir a uma coisa diferente em cada momento ou contexto — como “provar a existência” de algo assim tão fugidio?

Nas duas partes seguintes do simpósio, Austin generaliza e extrapola sua argumentação a fim de desmontar outras noções que considera problemáticas ou mesmo sem sentido: de conceitos como “propriedades”, como *coisas* que um indivíduo “adquire”¹⁰ e “possui”, e que, portanto, têm uma “origem”; de que, tendo esse ou aquele conceito uma “origem”, deve haver uma maneira de investigar a forma pela qual viemos a “possuí-lo”, acrescentando-o ao “mobiliário” da nossa mente, aos nossos “bens”. O problema, ele salienta, é que “palavras como ‘origem’ e ‘fonte’ e frases do tipo ‘como

⁹ Latim, plural de *sensum*. Diferentemente dos objetos materiais, os *sensa* seriam dados da consciência imediata, formas, manchas coloridas, sons etc. Os *sensa* seriam aquilo que John Locke caracterizou como “ideias dos sentidos” e David Hume, como “impressões”, para ficar em dois exemplos. Mas, na argumentação de Austin, ele utiliza o termo para se referir aos dados dos sentidos em geral, incluindo os corpos e objetos materiais.

¹⁰ Austin (1961, p. 10, n. 2) pergunta se podemos “perder” conceitos, uma vez que os mesmos são “adquiridos”.

adquirimos’ são muito vagas, e podem significar muitas coisas”, podendo nos levar a “confusões” (Austin, 1961, p. 10; p. 16).

Vinte anos depois do simpósio de Austin, a expressão “argumentos transcendentais” é utilizada por Strawson (2019, p. 57) em *Indivíduos*. Neste, segundo Roberto Horácio de Sá Pereira (2014, p. 2), estamos diante “de uma estratégia argumentativa *sui generis*”, uma “forma peculiar de argumentação”:

Embora não haja nenhuma evidência textual, creio ser altamente improvável que Strawson não tenha tido Austin em mente ao reintroduzir tal binômio [argumento transcendental]. Pretendia-se mostrar que a *negação* da existência de corpos só poderia ser formulada nos termos próprios a um determinado “esquema conceitual”, cujas condições de aplicação, no entanto, suporiam a verdade daquilo que estaria sendo negado.

Plínio Junqueira Smith (2022, p. 35) assinala que, embora “sejam chamados de argumentos transcendentais, trata-se mais propriamente de uma estratégia de resposta do que de uma forma particular de argumento, como o *modus ponens* ou a redução ao absurdo”. Examinando a descrição feita por Pereira acima, podemos observar como tal estratégia funciona: partindo de premissas subjetivas, chegamos a uma conclusão objetiva. Em outras palavras:

um argumento transcendental procura mostrar que se temos experiência, ou pensamentos, ou certas crenças, ou uma linguagem (todas elas *premissas subjetivas* indubitáveis), é preciso que determinadas coisas ocorram ou que o mundo seja de determinada maneira (uma *conclusão objetiva* e que precisa ser estabelecida, pois é controversa). Partimos, em um argumento transcendental, de premissas subjetivas em que um verbo psicológico é fundamental (tais como: “eu creio que há um livro sobre a mesa”, “eu vejo que o livro é vermelho” ou “eu penso que o vinho é doce”) e concluímos alguma coisa sobre o mundo e sobre como as coisas são (respectivamente: “o livro está sobre a mesa”, “o livro é vermelho” e “o vinho é doce”; ou, talvez, conclusões mais genéricas acerca do mundo, como “há objetos físicos”, “os corpos são coloridos” etc.) (Smith, 2022, p. 36).

Voltando a Pereira (2014, p. 3), o binômio “argumento transcendental” teria pelo menos dois sentidos fundamentais na filosofia contemporânea, sendo o primeiro aquele proposto por Stroud no artigo “Transcendental arguments” (1968): um “argumento

indireto *sui generis* de refutação de um ceticismo global”. O modelo do argumento stroudiano

é a interpretação ao mesmo tempo controversa e popular da Dedução Transcendental como prova de que conhecemos objetos, ou seja, que somos capazes de representar o que nos aparece como algo que pode existir despercebido. Essa interpretação é controversa uma vez que (...) a dedução da legitimidade das categorias tem por fundamento de prova (*Beweisgrund*) a própria suposição de que *conhecemos* ou temos experiência de objetos, ou seja, prova-se a legitimidade das categorias partindo-se justamente da premissa de que conhecemos objetos (Pereira, 2014, p. 4).

O segundo sentido seria justamente aquele utilizado por Austin em “Are there *a priori* concepts?” e por Strawson em *Indivíduos*. A investida de Stroud será esmiuçada no próximo capítulo, quando também nos deteremos nas réplicas de Hacker e Pereira. Este, aliás, propõe uma leitura de *Indivíduos* bastante diversa daquela feita por Stroud: Pereira (2014, p. 4) aponta que “o que estava em jogo para Strawson em 1959 não era o ceticismo, mas o reducionismo ontológico”. Para o reducionista, tudo o que há são estados e eventos mentais. Em sendo assim, os objetos materiais não passariam de meras construções lógicas engendradas a partir daqueles estados e eventos mentais. Logo,

o que Strawson tinha em mente em 1959 não era uma prova de que conhecemos objetos materiais permanentes, mas uma prova de que, em razão do nosso sistema de referência (*conceptual framework*) fundamental, estaríamos comprometidos com uma ontologia fundamental de objetos materiais permanentes (Pereira, 2014, p. 4).

Antes, contudo, de avançarmos para as críticas de Stroud e o debate que elas provocaram, convém nos fixarmos no trecho de *Indivíduos* no qual Strawson lança mão de argumentos transcendentais e em que consistiriam os passos de sua argumentação.

2.2 Os argumentos transcendentais em *Indivíduos*

A expressão “argumentos transcendentais” aparece apenas uma vez em *Indivíduos*, na subseção 3 (“Particulares básicos”) do capítulo 1 (“Corpos”) da primeira

parte do livro (“Particulares”). Na última seção do capítulo anterior desta dissertação, no espírito daquela visão panorâmica do livro de Strawson, discorremos sobre os particulares básicos e sua importância. Agora, voltaremos a essa passagem de *Indivíduos* para examinar a ocorrência nela de argumentos transcendentais.

Segundo Strawson (2019, p. 54), a identificação de particulares “repousa em última instância sobre a possibilidade de localizar as coisas particulares das quais falamos em um único sistema espaçotemporal unificado”. Levando isso em conta, ele propõe uma questão: “existe alguma classe ou categoria de particulares que deve ser básica do ponto de vista da identificação de particulares?”. Em seguida, a partir da questão proposta, ele formula duas perguntas:

Em primeiro lugar, existe uma classe ou categoria de particulares tal que, como as coisas são, seria impossível fazer as referências identificadoras que fazemos a particulares de outras classes, a menos que façamos referências identificadoras a particulares dessa classe, enquanto seria possível fazer todas as referências identificadoras que fazemos a particulares dessa classe sem fazer referência identificadora a particulares de outras classes? Em segundo lugar, podemos argumentar em favor de uma resposta a essa questão a partir do caráter geral do esquema conceitual que descrevi? (Strawson, 2019, p. 54.)

Strawson recorre a um argumento transcendental para responder à segunda pergunta. A premissa é que “a identificação repousa em última instância na localização em uma armação unitária espaçotemporal de quatro dimensões”; a conclusão é “que uma determinada classe de particulares é básica no sentido que expliquei, pois essa armação não é uma coisa extrínseca aos objetos da realidade dos quais falamos” (Strawson, 2019, p. 54-55). Começando pelo fim, talvez seja possível resumir o argumento de Strawson da seguinte maneira: 1) a armação unitária espaçotemporal não é extrínseca aos objetos da realidade a que nos referimos; 2) a armação é constituída por alguns desses objetos; 3) mas nem toda categoria de objetos é capaz de constituir a armação; 4) os objetos capazes de constituir a armação são aqueles que podem conferir a ela “suas próprias características fundamentais”, a saber: “objetos tridimensionais com alguma duração no tempo”, “acessíveis aos meios de observação” de que dispomos, e, como esses meios são muito limitados, os objetos devem “em conjunto ter suficiente diversidade, riqueza, estabilidade e duração”, de tal forma a possibilitar a concepção de uma armação unitária espaçotemporal; 5) de todas as categorias de objetos

reconhecíveis por nós, as únicas que satisfazem as exigências são aquelas coisas que são (ou que possuem) corpos materiais, de tal modo que os corpos materiais “constituem a armação” e “devem ser os particulares básicos” (2019, p. 55).

Alguns parágrafos depois, Strawson (2019, p. 56) reafirma “de modo mais simples” a conclusão do argumento: “Dada uma determinada característica geral do esquema conceitual de identificação de particulares que temos, segue-se que os corpos materiais devem ser os particulares básicos”. No entanto, Strawson (2019, p. 56-7) pontua que:

A forma desse argumento poderia possivelmente nos desencaminhar. Não se trata, por um lado, de termos um esquema conceitual que nos apresente um determinado problema de identificação de particulares, enquanto, por outro, existiriam objetos materiais com suficiente riqueza e força para tornar possível a solução desses problemas. É somente porque a solução é possível que o problema existe. Assim se dá com todos os argumentos transcendentais.

Strawson (2019, p. 57) afirma que “seria indesejável” basear uma “posição filosófica em um argumento tão geral e tão vago” e, por conta disso, investigando a hierarquia dos tipos de dependência de identificabilidade, procura formular uma estratégia argumentativa mais direta e detalhada. Ele quer saber “se há razão para supor que a identificação de particulares que pertencem a algumas categorias depende da identificação de particulares que pertencem a outras”, e se existe mesmo “alguma categoria que é básica a esse respeito”. Os particulares básicos devem ser públicos, observáveis e simples. Eles devem ser públicos porque os “particulares privados”, isto é, coisas como “sensações, acontecimentos mentais” e “dados dos sentidos”, são dependentes da “classe de pessoas”, pois os “princípios de individuação dessas experiências dependem essencialmente das identidades das pessoas a cujas histórias elas pertencem” (2019, p. 58). Uma dor de cabeça é sempre a dor de cabeça do indivíduo que a sofre, por exemplo. Eles devem ser observáveis, pois a classe das “construções teóricas” (como as partículas da física), embora não seja constituída por objetos privados, é identificada com referência a corpos “maiores e observáveis” (2019, p. 62), pois sempre partimos de um contexto público, conversacional (quando é o caso, as partículas da física são observáveis apenas em condições muito específicas e com o auxílio de equipamentos). Eles devem ser simples, pois particulares mais complexos ou

sofisticados dependem de particulares menos sofisticados. Exemplo: o conceito de “greve” depende de “conceitos como os de homens, ferramentas e fábricas” (2019, p. 62). Em resumo, uma classe de particulares é básica quando sua identificação independe de outras classes de particulares, podendo ocorrer de forma direta. Os únicos particulares que possuem as características citadas e são identificados de forma independente e direta são os corpos materiais.

Mas o argumento “geral e vago” e sua versão mais detalhada não são os únicos argumentos transcendentais que marcam presença no capítulo “Corpos” de *Indivíduos*. Muito embora não o identifique como tal, Strawson lança mão de uma forma de argumento transcendental na subseção “Reidentificação” para fazer frente à posição do cético humeano que nega a identidade numérica em alguns casos de observação descontínua. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, a reidentificação de particulares é imprescindível para a afirmação do caráter unitário da nossa armação espaçotemporal. Na passagem que ora revisitamos, o objetivo do argumento é expor a dúvida cética relativa à duração dos corpos materiais como algo autocontraditório: a “queixa” do cético “se reduz à tautologia de que não se observa continuamente o que não se observa continuamente” (Strawson, 2019, p. 49). Em seguida, Strawson desfere outro ataque: o cético “finge aceitar um esquema conceitual, mas ao mesmo tempo rejeita em silêncio uma das condições de seu emprego”, ou seja, o cético rejeita “o esquema conceitual dentro do qual unicamente suas ideias têm sentido” (2019, p. 50). A estratégia de Strawson nessa passagem é assim descrita por Isabel Cabrera em sua introdução ao volume *Argumentos transcendentales*:

Os argumentos transcendentais, enquanto argumentos contra o cético, têm de demonstrar a necessidade de certos pressupostos partindo apenas daquilo que o cético aceita. Assim, por exemplo, o cético aceita que nossa experiência parece incluir particulares objetivos em um âmbito espaçotemporal, mas nega que os objetos sigam existindo quando não são percebidos. A estratégia transcendental pretende mostrar que o cético não pode afirmar a primeira coisa e negar a segunda. A razão é que a primeira supõe que o cético — como qualquer pessoa — é capaz de identificar e reidentificar particulares, e que, por conseguinte, possui critérios de identificação e reidentificação de particulares, cuja aplicação requer a existência de objetos (permanentes) que satisfaçam esses critérios. A existência de objetos permanentes demonstra ser uma condição necessária das distinções básicas que assume a postura cética (Cabrera, 1999, p. 19).

Essa argumentação anticética será abordada com mais vagar no próximo capítulo, uma vez que é nela que Stroud se concentra para questionar a estratégia adotada por Strawson em *Indivíduos*.

Em vista do exposto até aqui, talvez seja possível discernir quatro argumentos transcendentais em *Indivíduos*, embora, como vimos, apenas um deles seja identificado como tal. O primeiro (Strawson, 2019, p. 43-9) tenta expor a dúvida cética quanto à identidade numérica de objetos observados não continuamente como uma tautologia. O segundo (2019, p. 49-50), ainda no âmbito desse embate com o ceticismo, procura demonstrar que a dúvida levantada só faz sentido dentro do esquema conceitual que, contraditoriamente, o cético insiste em negar. O terceiro e o quarto argumentos procuram afirmar o status dos corpos materiais como os particulares básicos. O terceiro (2019, p. 56-7), aquele referido explicitamente por Strawson como transcendental, mas também como “geral” e “vago”, conclui que os corpos materiais são os particulares básicos na medida em que, por serem localizáveis espacotemporalmente, eles conferem essa característica ao nosso esquema conceitual, constituindo-o. O quarto argumento (2019, p. 57ss) investe em uma hierarquização da identificabilidade das diversas classes de particulares para demonstrar que os corpos materiais são os particulares básicos, pois são os únicos identificáveis de forma direta e independente, sem haver necessidade de recorrer a outras classes para distingui-los dos demais.

Mas o que nos permite identificar esses argumentos como “transcendentais”? Ao final da seção anterior, citamos uma das características que Smith assinala nessa estratégia argumentativa tal como utilizada por Strawson em *Indivíduos*: partindo de premissas subjetivas, chegamos a uma conclusão objetiva. Smith (2022, p. 36-8) também distingue outras três características: os argumentos transcendentais tentam justificar o status filosófico privilegiado ou especial de certas crenças (como, por exemplo, a crença na existência de objetos materiais no mundo), tornando-as imunes ou “invulneráveis” aos questionamentos elaborados pelo cético; os argumentos transcendentais procuram expor a incoerência fundamental do ceticismo, pois, como afirma Strawson (2019, p. 151), a formulação de vários problemas céticos “envolve a pretensa aceitação de um esquema conceitual e, ao mesmo tempo, o repúdio silencioso de uma de suas condições de existência”; por fim, os argumentos transcendentais afirmam a verdade daquelas crenças especiais ou privilegiadas, isto é, não se limitam a

expor o suposto caráter incoerente do ceticismo, mas também procuram assegurar como verdadeiro o fato de que possuímos conhecimento do mundo.

Os argumentos transcendentais formulados por Strawson em *Indivíduos* apresentam as características acima descritas. Eles deflagraram um enorme debate filosófico. Abordaremos alguns aspectos dessa discussão nos capítulos seguintes.

3.

A crítica de Stroud e duas réplicas

3.1 Stroud critica Strawson

O artigo em que Barry Stroud destila seu parecer desfavorável a Strawson é intitulado “Transcendental arguments” e foi publicado em 1968, nove anos após o lançamento de *Indivíduos*. Em seu ataque, Stroud não se restringe a Strawson (cuja abordagem identifica corretamente como kantiana), mas também mira em Sidney Shoemaker, cujo *Self-knowledge and self-identity* veio a lume em 1963. Dado o escopo deste estudo, nós nos ocuparemos apenas do que diz respeito a *Indivíduos*.

O ponto de partida de Stroud reside no estabelecimento de uma conexão entre parte da linha argumentativa de Strawson (isto é, sem oferecer uma leitura global de seu projeto de metafísica descritiva ou sequer identificá-lo como tal) e a elaboração de uma resposta ao ceticismo. Mas, antes de se ocupar disso, Stroud resgata a acepção e o uso de Kant dos argumentos transcendentais contrariamente às posições céticas.

Na *Crítica da razão pura* (A84 e seguintes), Stroud rememora, há uma distinção entre duas questões relativas aos conceitos: uma “questão de fato”, sobre como adquirimos um determinado conceito, e uma “questão de direito”, pela qual são ou seriam justificados a nossa posse e o nosso emprego do mesmo: “Embora os conceitos possam ser derivados de várias maneiras da experiência, a eles ainda pode faltar ‘validade objetiva’” (Stroud, 1968, p. 241). Ele cita o escândalo de Kant (2010, BXL) com o fato de que a existência de coisas exteriores a nós seja aceita apenas “a título de crença”. Assim, na interpretação de Stroud, a Dedução Transcendental e a Refutação do Idealismo tentariam oferecer uma “resposta completa ao cético quanto à existência de coisas externas a nós”.

Segundo o cético, qualquer justificativa para a nossa crença na existência de objetos exteriores terá de ser oferecida no âmbito da experiência; logo, não há justificativa possível. A função do argumento transcendental seria “demonstrar a impossibilidade ou ilegitimidade do desafio cético provando que certos conceitos são necessários para o pensamento ou a experiência” (Stroud, 1968, p. 242). Desse modo, um

argumento transcendental sólido (...) demonstraria que é errado pensar (como o convencionalista) que a única justificativa possível para as nossas formas de pensar é a “pragmática” ou prática, e é igualmente errado pensar (como o cético) que elas só podem ser justificadas por meio da coleta de provas empíricas diretas de sua confiabilidade. Embora pareçam exigências difíceis de se alcançar, elas representam as condições mínimas estabelecidas por Kant para o sucesso de um argumento transcendental (Stroud, 1968, p. 244).

Na leitura de Stroud, o objetivo dos argumentos transcendentais de Strawson seria provar a seguinte asserção, que designaremos como (6): *os objetos existem continuamente no mundo, mesmo quando não estão sendo observados*. Para chegar a (6), Strawson parte de um enunciado sobre como nós pensamos que o mundo seja: (1) *pensamos no mundo como um lugar que encerra particulares objetivos em um único sistema espaçotemporal*. Ou seja, Strawson partiria de uma afirmação de caráter subjetivo sobre como pensamos o mundo (1) para chegar a uma asserção metafísica sobre como as coisas, de fato, são (6). A intenção seria desvelar as condições necessárias para que pensemos dessa forma, condições que, uma vez expostas, apontariam para a ilegitimidade das dúvidas céticas, pois estas corresponderiam a uma rejeição de algumas das condições necessárias para a existência do próprio esquema conceitual, em cuja esfera (e somente nela) tais dúvidas fariam sentido (1968, p. 245). O problema, segundo Stroud, é que, ao tentar demonstrar que (6) deriva de (1), os passos efetivamente dados por Strawson seriam insuficientes.

Assim, ao reconstruir a argumentação proposta em *Indivíduos*, Stroud cita duas premissas que dariam prosseguimento à primeira: (2) *se pensamos no mundo como um lugar que encerra particulares objetivos em um único sistema espaçotemporal, somos, então, capazes não só de identificar como, também, de reidentificar particulares*; e, (3) *se somos capazes de reidentificá-los, é porque dispomos de critérios que podem ser satisfeitos e possibilitam tais reidentificações*.

Stroud afirma que a argumentação de Strawson só vai até aí, mas a existência continuada de objetos não percebidos (6) não se segue necessariamente das premissas de (1) a (3). Logo, ele argumenta, é necessária a inclusão de um passo adicional que talvez tenha sido suprimido por Strawson em seu raciocínio (ou que talvez seja o que o autor de *Indivíduos* entende por “critério de reidentificação de particulares”): (4) *caso saibamos que os melhores critérios de que dispomos para a reidentificação de particulares foram satisfeitos, então sabemos que os objetos continuam a existir quando*

não são percebidos. Somando o passo (4) aos três anteriores, Stroud (1968, p. 246-247) chega ao que denomina *princípio de verificação*, sem o qual “o argumento de Strawson é infundado”. Mas isso ainda não é o bastante.

Para chegar a (6), outro passo intermediário precisa ser dado: (5) *às vezes, sabemos que os melhores critérios à disposição para a reidentificação de particulares foram satisfeitos*.

Com isso, não é mais como se Strawson saltasse dedutivamente de (1) para (6), mas, sim, que (6) seria a consequência das cinco premissas anteriores. Sublinhe-se que as premissas de (1) a (4) constituem um argumento condicional: *se pensarmos no mundo como sendo de tal forma, então* etc. Daí a necessidade do acréscimo de uma premissa (5) de carácter factual, para que a passagem a (6) não se dê mediante um salto dedutivo, mas, sim, por *modus ponens*.

Mas, para Stroud (1968, p. 247), o problema é que Strawson parece se equivocar quanto à verdadeira natureza da dúvida cética:

Strawson estava errado ao entender que o cético nega (6). Se a verdade daquilo que o cético nega é uma condição necessária para que essa negação faça sentido, e se, como vimos, não é o caso que a verdade de (6) é uma condição necessária para que o cético faça sentido, então o cético não pode estar negando (6). Em seus termos, negar isso seria tão injustificado quanto asseverá-lo — ele [*o cético*] argumenta apenas que a nossa crença de que os objetos continuam a existir quando não percebidos não pode jamais ser justificada.

Em outras palavras, o cético sustenta a impossibilidade de que justifiquemos a afirmação segundo a qual os particulares existem no mundo exterior independentemente da nossa percepção. Mas o princípio de verificação constituiria uma prova de tal existência independente, pois ele diz respeito à reidentificação dos particulares. O fato de podermos reidentificar um determinado objeto como um só e o mesmo que identificamos outrora atesta a existência contínua desse objeto; ele está no mundo mesmo ao não ser observado por nós.

A questão é que, no entender de Stroud (1968, p. 247), o raciocínio de Strawson perde a força sem esse princípio de verificação, pois continuaria ancorado em uma premissa condicional; e, por outro lado, se utilizamos o princípio de verificação, torna-se desnecessário recorrer ao argumento transcendental, pois o cético já terá sido refutado de modo direto e conclusivo. O princípio de verificação seria, portanto, uma

refutação direta do ceticismo, ao passo que o argumento transcendental strawsoniano seria indireto e problemático, dado o seu caráter incompleto e condicional.

Stroud prossegue afirmando que a abordagem de Strawson do ceticismo acerca da existência de outras mentes é similar à forma com que lida com a existência dos objetos mesmo se inobservados por nós. A fim de que sejamos capazes de compreender e discorrer sobre as nossas experiências, devemos compreender a atribuição de experiências às outras pessoas. Uma condição necessária para tanto é que consigamos identificar essas outras pessoas como os sujeitos de tais atribuições, o que, por sua vez, só é possível na medida em que tanto os estados da consciência quanto as características físicas lhes sejam atribuíveis. “Mas falar de indivíduos identificáveis dessa espécie especial ou única só faz sentido se tivermos ‘critérios de uma espécie logicamente adequada’ para atribuir esses predicados a eles” (Stroud, 1968, p. 248), o que inviabiliza a dúvida cética. Nas palavras do próprio Strawson (2019, p. 151):

A ideia não é que devemos aceitar essa conclusão para evitar o ceticismo, mas que devemos aceitá-la para explicar a existência do esquema conceitual em cujos termos o problema cético está formulado. Mas, uma vez aceita a conclusão, o problema cético não surge. Assim se dá 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.

Mas, segundo Stroud, o “repúdio” do cético diz respeito à possibilidade de um indivíduo afirmar a existência de outros estados de consciência além dos dele próprio. Para que a argumentação de Strawson seja bem-sucedida, torna-se imprescindível o cumprimento de critérios logicamente adequados para a atribuição a terceiros daqueles estados psicológicos. Ora, o cumprimento desses critérios pressupõe que saibamos quais são e que eles foram atendidos, o que, por sua vez, implica logicamente o nosso conhecimento de outras pessoas e do fato de que possuem os estados de consciência que lhes atribuímos. Em outras palavras, os critérios servem para que saibamos e afirmemos a existência de estados de consciência distintos dos nossos, isto é, pertencentes a outras pessoas. Para Stroud (1968, p. 248), essa é outra ocorrência do que ele chama de “princípio de verificação”, sem o qual a argumentação de Strawson contrariamente a essas duas formas de ceticismo cairia por terra.

Por fim, Stroud (1968, 254) se pergunta se há mesmo algo de especial com relação aos argumentos transcendentais, “mesmo quando eles lidam com as condições necessárias da linguagem em geral”. Pois, seguindo o raciocínio de Stroud, e conforme vimos em sua crítica a Strawson, quando usados para demonstrar a suposta autorrefutabilidade das dúvidas céticas, os argumentos transcendentais deságuam em alguma versão do princípio de verificação.

As condições para que qualquer coisa faça sentido teriam de ser fortes o bastante para incluir não só as nossas crenças sobre o que é o caso, mas também a possibilidade de sabermos se essas crenças são ou não verdadeiras; assim, o significado de uma declaração teria de ser determinado pelo que *sabemos*. Mas provar isso seria provar alguma versão do princípio de verificação, e então o cético terá sido direta e conclusivamente refutado (Stroud, 1968, p. 255).

Logo, no entender de Stroud, a questão passa a ser descobrir se alguma versão do princípio de verificação é, de fato, verdadeira. O uso dos argumentos transcendentais, sem recorrer a um princípio desse tipo, acaba por resultar justamente naquele “escândalo” que Kant procurou superar: na melhor das hipóteses, abraçaremos a *crença* de que existem objetos materiais e outras mentes, incapazes de responder à “questão de direito” e distantes de qualquer espécie de validação objetiva dos conceitos.

Antes de passarmos à próxima seção (na qual as críticas de Stroud serão discutidas), é importante salientar algumas coisas. A primeira delas é o fato de que, em “Transcendental arguments”, não há qualquer menção a *The bounds of sense*, livro no qual Strawson se debruça sobre a *Crítica da razão pura* e a filosofia kantiana. Não se trata, como veremos, de uma omissão desimportante, embora justificável: *The bounds of sense* foi lançado em 1966 e Stroud escreveu seu artigo em 1968; logo, é possível que ele não tenha tido tempo para examinar o livro de Strawson com cuidado. Outra coisa que gostaríamos de salientar é a leitura eminentemente epistemológica feita por Stroud. Roberto Horácio de Sá Pereira (2014, p. 8) chega a afirmar que, “na reconstrução do argumento de Strawson por Stroud”, o que está em jogo não é a asserção (6), isto é, a tese de que os objetos existem continuamente no mundo, inclusive quando não estão sendo observados, mas, sim, o nosso *conhecimento* de (6). Haveria, portanto, uma asserção adicional (7): *eu sei que os objetos continuam a existir sem serem percebidos*. “Se todas as minhas reidentificações resultassem falsas”, escreve Pereira (2014, p. 8),

“então seria igualmente falso” que eu saberia aquilo que é expresso em (7), isto é, seria falso que eu saberia que objetos continuam a existir mesmo quando não são percebidos. Voltaremos à leitura de Pereira mais adiante.

Para alguém que não tiver se aprofundado na leitura de *Indivíduos*, o artigo de Stroud talvez dê a impressão de que o objetivo primeiro de Strawson ao escrever esse livro era, recorrendo aos argumentos transcendentais em uma obra cujo “tom” seria “certamente kantiano”, “estabelecer o caráter absurdo ou ilegítimo de vários tipos de ceticismo” (Stroud, 1968, p. 245). É como se Strawson não tivesse concebido “um ensaio de metafísica descritiva”, mas, sim, um tratado epistemológico anticético. Assim, é preciso assinalar que Stroud não se concentra no projeto strawsoniano como um todo. Bem ou mal, ele aborda um aspecto específico de *Indivíduos*.

3.2 Hacker responde a Stroud

Em “Are transcendental arguments a version of verificationism?”, publicado em 1972, a estratégia de Hacker para desmontar a argumentação de Stroud em “Transcendental arguments” é explicar como ele não teria compreendido a natureza da dúvida cética nem o sentido do uso de argumentos transcendentais na refutação do ceticismo. Hacker não tenta atestar ou mesmo “provar” a correção desses argumentos, mas, sim, expor o seu mecanismo a fim de distingui-los do verificacionismo, de tal forma que seja possível responder com um “não” à pergunta colocada já no título do artigo. Se a crítica de Stroud é de que o realismo strawsoniano depende da aceitação prévia de uma forma de verificacionismo (ou seja, de uma forma de idealismo), então, ao apontar que não existe tal dependência, Hacker mostraria a solidez da posição de Strawson.

Em *Indivíduos*, na medida em que o ponto de partida do que é proposto ali depende de um contexto conversacional, a existência não só do mundo exterior, mas de um mundo exterior que contém particulares independentes, identificáveis e reidentificáveis, é algo pressuposto. Vivemos no mundo com outros indivíduos, estamos inseridos ou não em eventos que constituem a história desse mundo e, em inúmeras ocasiões, falamos uns com os outros e, quando a conversa é bem-sucedida, identificamos e reidentificamos os particulares a que nos referimos. Mesmo em escritos posteriores a *Indivíduos*, um dos motores do pensamento strawsoniano é a explicitação do funcionamento do nosso esquema conceitual. Por exemplo, no capítulo “Experiência

sensível e objetos materiais” de *Análise e metafísica*, no qual pergunta em que “consiste a noção de *experiência* do mundo objetivo por parte do sujeito que usa conceitos?” e “como essa experiência proporciona juízos verdadeiros acerca do mundo?”, Strawson (2002, p. 83) afirma com todas as letras que não está “colocando, muito menos resolvendo, um problema cético”, não recorre “a nenhuma prova” e tampouco pergunta “que garantia temos de que as coisas sejam realmente assim” (2002, p. 89). O trabalho é eminentemente *descritivo*. Talvez essa distinção seja importante para realçar o teor da réplica de Hacker, embora ele ataque mais uma suposta incompreensão de Stroud do problema cético do que, propriamente, do projeto de metafísica descritiva.

Em “Are transcendental arguments a version of verificationism?”, Hacker começa identificando as origens do ceticismo moderno em Descartes e a motivação primeira do cético: questionar quaisquer conexões entre premissas subjetivas e conclusões objetivas. O cético, de fato, consegue colocar em dúvida “todas as afirmações cognitivas concernentes aos particulares objetivos” (Hacker, 1972, p. 79), mas não alcança o conteúdo da nossa própria mente. Em outras palavras, podemos, é claro, duvidar das coisas que vemos, ouvimos e sentimos, podemos nos perguntar se elas realmente são o caso (esse barulho que ouço é real? Aquelas luzes lá no alto são mesmo de um avião?), mas não duvidamos de que *pensamos* ver, ouvir e sentir essas e outras coisas.

Justificamos as nossas afirmações cognitivas acerca do mundo objetivo por meio da referência aos dados empíricos sensíveis. Por sua vez, cada dado empírico sensível pode ser desafiado. Podemos recuar, em nossa cadeia justificativa, de posições mais expostas para posições menos expostas. Podemos recuar de afirmações sobre particulares objetivos para afirmações acerca das nossas experiências perceptivas deles. Recuamos de afirmações sobre experiências perceptivas para nossas crenças acerca de nossas experiências perceptivas (que não implicam que elas sejam experiências dos objetos). Mas não existe recuo para além dessa posição (Hacker, 1972, p. 79).

Com isso, fica claro que “o nosso conhecimento de como as coisas nos parecem ser não repousa em provas”, mas em algo “imediatamente ou intuitivo”. É possível dizer com segurança que tanto Descartes quanto seu adversário cético aceitam isso, e a estratégia do cético é simples: ele “aceita as nossas premissas, mas nega as nossas conclusões. Ele concorda que conhecemos o conteúdo subjetivo da nossa experiência”, mas nega que

tenhamos o direito de afirmar que conhecemos os objetos cuja experiência afirmamos possuir. O nosso acesso ao mundo empírico se dá na medida em que temos experiência dele, e, não sem razão, o cético “quer saber como o conhecimento da experiência subjetiva pode resultar em conhecimento dos particulares objetivos” (Hacker, 1972, p. 79-80).

Aqui, Hacker já sublinha um problema na caracterização feita por Stroud do ceticismo, apontando uma omissão grave: sim, “o cético sustenta que as proposições sobre particulares objetivos fazem sentido” (embora insista que não seja possível afirmar com certeza a sua veracidade), mas ele

também afirma que podemos saber e sabemos a verdade sobre as afirmações concernentes aos nossos próprios “pensamentos”. É crucial que *esta* afirmação não deveria ter sido omitida, pois é nesse ponto que todo o peso do argumento transcendental contra o cético é exercido (Hacker, 1972, p. 80).

Hacker sublinha: na *Crítica da razão pura*, precisamente na Refutação do Idealismo, o próprio Kant afirma que, em oposição ao idealismo de Descartes (que ele caracteriza como “problemático”), devemos “mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores”, coisa que só é possível fazer “demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*” (Kant, 2010, B275). Recorrendo a Höffe (2013, p. 186) para esclarecer esse ponto, o idealismo cartesiano “declara a experiência interior indubitável (*cogito ergo sum*)”, o que implica considerar a experiência exterior dubitável. Para Descartes, portanto, haveria um “privilégio-dados-empíricos-sensíveis” (ou seja, uma prioridade epistêmica) da experiência interior em detrimento da experiência exterior, ao passo que a estratégia de Kant é ressaltar o contrário, conforme podemos observar na citação acima. O ponto de partida do filósofo prussiano é a “consciência empiricamente determinada da própria existência”. Ele concorda com Descartes no que concerne à indubitabilidade da consciência da própria existência. Mas, diferentemente do francês, Kant fundamenta isso externamente:

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes

de mais, por esse permanente. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim (Kant, 2010, B275-6).

Hacker (1972, p. 80) chama a nossa atenção para o fato de que Kant identifica duas formas de refutação do ceticismo, por meio de argumentos críticos (ou transcendentais) e dogmáticos. Na *Crítica*, ele se indispõe contra os argumentos dogmáticos porque estes seriam legitimados de maneira extrafilosófica. Na medida em que não são autofundados (ou autojustificados), os argumentos dogmáticos acabam se revelando inúteis no embate de cunho estritamente filosófico com o cético. Um argumento dogmático não passaria de “uma asserção enfática das nossas práticas”, à qual “o cético opõe sua negativa igualmente enfática da justificabilidade das nossas práticas” (Hacker, 1972, p. 81). Kant (2010, A388) distingue as objeções em três tipos: dogmático, crítico e cético. Para ele, a objeção dogmática dirige-se contra uma *proposição*; a crítica, “contra a *prova* de uma proposição”; e a cética opõe proposição e contraproposição (tese e antítese) como sendo “de igual valor”, “dogmática dos dois lados opostos”, de tal forma a “reduzir a nada todo o juízo” acerca do objeto. A objeção dogmática arroga-se conhecer a natureza da coisa em questão, e é nisso que reside o problema: para colocar o dogmático em maus lençóis, basta ao cético negar suas conclusões. Como diz Hacker (1972, p. 81), “o cético ganha se não perder”, pois o dogmático não tem como provar a afirmação de que seu conhecimento da coisa em questão é maior do que o conhecimento do cético. Para este, basta anular a construção teórica dogmática por meio de uma contraproposição, sem a necessidade de colocar o que quer que seja no lugar. Fosse um jogo de futebol, diríamos que o cético tem a vantagem do empate. Kant (2010, BXXXV) afirma que o dogmatismo é um procedimento que recorre à razão pura de forma irrefletida, isto é, sem fazer uma “*crítica prévia de sua própria capacidade*”. Por sua vez, ao atacar a *prova* e não a proposição, a objeção crítica prescinde de arrogar-se um conhecimento pleno do objeto,

mostrando “apenas que a afirmação é sem fundamento, mas não que seja falsa” (Kant, 2010, A388). Assim, é o crítico quem agora tem a vantagem do empate. A posição crítica não recorre a quaisquer argumentos extrafilosóficos, mas busca uma justificação filosófica conceitual (mas ancorada na experiência possível, como veremos adiante), orientada mediante princípios e embasada naquela crítica prévia acerca de suas próprias capacidades.

O problema, sublinha Hacker (1972, p. 82), é como justificar esses “modos de raciocínio empregados no estabelecimento de verdades empíricas”, pois o “desenrolar da experiência é, na melhor das hipóteses, uma ilustração desses princípios, e não uma justificação” dos mesmos; assim, não podemos recorrer ao conhecimento experiencial para solucionar o problema, uma vez que são os próprios os princípios em questão que estabelecem o conhecimento experiencial. “Caso saibamos que esses padrões de provas e justificações das afirmações cognitivas são adequados”, prossegue Hacker, “então o conhecimento deles é *a priori*”. E, para demonstrar que sabemos isso, Kant (2010, A94) rejeita a mera análise conceitual e sublinha a necessidade de uma “referência original à experiência possível, em que surgem todos os objetos do conhecimento”, coisa que só é possível por meio da filosofia crítica ou, mais especificamente, mediante o uso de argumentos transcendentais.

Assim, em resumo, conhecimento transcendental é o “conhecimento das condições necessárias da experiência conceitualizada”, sendo “anterior à experiência no sentido de que é o conhecimento das condições pelas quais a própria experiência (...) é possível” (Hacker, 1972, p. 82). Logo no começo da *Crítica*, Kant (2010, B25) define transcendental como todo conhecimento que se ocupa não dos objetos, mas “do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”.

O crítico tem como alvo justamente o teor *a priori* desse entendimento, isto é, a asserção de que sabemos “*a priori* que o conhecimento da experiência subjetiva sob certas condições especificáveis legitima as afirmações de conhecimento dos particulares objetivos” (Hacker, 1972, p. 82). Kant nega tanto a noção de que tal conhecimento seria alcançado *a posteriori* quanto a sanha dogmática de derivar o conhecimento transcendental única e exclusivamente de forma conceitual, pois:

Toda a razão pura, no seu uso simplesmente especulativo, não contém um único juízo por conceitos, diretamente sintético. Efetivamente, como mostramos, não é capaz de formar, por meio de ideias, nenhum juízo

sintético que tenha validade objetiva; por meio de conceitos do entendimento, porém, estabelece princípios certos, não diretamente por conceitos, mas apenas indiretamente, pela relação desses conceitos a algo de totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*; pois, quando é suposta esta experiência (algo enquanto objeto da experiência possível, estes princípios podem ser, sem dúvida, apoditicamente certos, mas não podem, em si mesmos (diretamente), ser conhecidos *a priori* (Kant, 2010, A737/B765).

Hacker (1972, p. 82-3) entende que, para demonstrar o quão distintos os argumentos transcendentais são do verificacionismo, não há necessidade de demonstrar a “validade geral” da Dedução Transcendental kantiana, sendo suficiente “apontar seu teor principal”, tendo em mente que é a “unidade necessária da apercepção” a grande “conquista” de Kant, e não a Revolução Copernicana:

Tanto a Dedução Transcendental quanto a Refutação do Idealismo se concentram no mesmo ponto, a saber, que a experiência interna só é possível se a experiência dos objetos também for possível. É um fato contingente que existamos e tenhamos qualquer experiência perceptiva. Mas, uma vez que isso acontece, e tendo em conta que só podemos ter conhecimento empírico ao aplicar conceitos às intuições dadas, então, Kant afirma, o argumento desejado para estabelecer a conclusão geral pode desabrochar.

Segundo a interpretação de Hacker¹¹ (1972, p. 83), o cerne da resposta de Kant ao cético pode ser encontrado na Dedução e na Refutação. Na primeira, há uma elaboração “mais detalhada e abstrata”, fixando-se nas “condições necessárias da autoconsciência transcendental”, ao passo que a Refutação se concentra em “uma das condições necessárias da autoconsciência *empírica*”, a saber, “a possibilidade de

¹¹ A interpretação de Kant feita por Hacker nesse trecho é controversa. Smith (2017, posição 3116), por exemplo, afirma que Kant distingue três formas de ceticismo na primeira edição da *Crítica da razão pura*: bayleano, humeano e cartesiano. Na segunda edição, Kant passa a qualificar o ceticismo cartesiano como “uma forma de dogmatismo (um idealismo, portanto)”, de tal forma a ocupar um “lugar secundário” na filosofia crítica. O ceticismo bayleano, na medida em que se ocupa da questão das antinomias e consiste em “*um método de duvidar que leva a razão a duvidar de si mesma*” (2017, posição 3136, grifos do autor), ocuparia um lugar bem mais importante do que o cartesiano na *Crítica*. O mesmo se dá com o ceticismo humeano, que “*visa negar a validade objetiva das categorias do entendimento*” (2017, posição 3148, grifos do autor) por conta de “sua origem empírica na imaginação e de seu caráter contingente na experiência” (2017, posição 3421). Assim, Smith afirma que a Dedução Transcendental se ocupa da validação objetiva das categorias, cuja possibilidade é negada pelo ceticismo humeano (2017, posição 3600), ao passo que a Refutação lida com a realidade objetiva de conceitos empíricos, questionada pelo ceticismo cartesiano. Smith (2017, n15) pontua que Michael Forster (2008, p. 3-5) e Paul Guyer (2006, p. 8-13) também distinguem três formas de ceticismo na *Crítica da razão pura*.

autoatribuição de experiências temporalmente sucessivas *como* temporalmente sucessivas”, possibilidade que só é satisfeita mediante “uma série de experiências que, em sua maioria, podem ser tidas como experiências de objetos (relativamente) permanentes cuja existência independe de serem percebidos” — algo também crucial para a ontologia strawsoniana, não custa sublinhar. Há, portanto, “uma dependência mútua entre o conhecimento da mente e o conhecimento dos objetos”, conforme assinala Hacker.

No que diz respeito à “relação entre afirmações sobre a experiência subjetiva e afirmações sobre particulares objetivos”, ela não pode ser de implicação, indutiva e contingente ou empírica. Kant contraria o cético ao afirmar que podemos, sim, “distinguir entre realidade (fenomênica) e ilusão”, e fazemos isso por meio da “referência àquelas regularidades da coexistência e da sucessão incorporadas de forma mais geral nos conceitos de substância, causação e reciprocidade”, ou seja, “há padrões pelos quais distinguimos o ilusório do real”, e eles estão assentados em uma “exigência mais profunda da razão” do que “a convenção ou o sucesso pragmático” (Hacker, 1972, p. 83). Mas em que esses padrões estariam assentados? Qual seria essa “exigência mais profunda da razão”?

Para responder a isso, Hacker (1972, p. 83) não prescinde dos argumentos transcendentais como uma estratégia válida, mas procura se livrar das “armadilhas idealistas e das complexidades da psicologia transcendental”, aliando a resposta kantiana à doutrina wittgensteiniana do critério.

Na filosofia de Wittgenstein, segundo Mulhall (1996, p. 5), critérios são “especificações linguísticas em cujos termos os falantes competentes julgam se algo se enquadra em um determinado conceito, ligando, por conseguinte, os seres humanos entre si e alinhando-os com o mundo”. Glock (1998, p. 116) define critérios como os “modos de determinar se algo satisfaz o conceito X ou evidências que corroboram que algo é X ”. Eles possuem “três características distintivas e problemáticas”: a) os critérios “determinam o significado das palavras que governam”, e o que “vincula significados e critérios é a verificação”; b) eles “são modos de determinar como sabemos uma coisa”, de tal forma que especificar “critérios para aferir a verdade de p é caracterizar modos de verificar p , de responder à questão ‘Como você sabe?’”; e c) “os critérios para algumas palavras são revogáveis”, sendo que, em certos casos, “um critério é uma condição logicamente suficiente” (como, por exemplo, “ter três lados para ser um triângulo”), ao passo que, em outros, “a relação criterial não constitui uma implicação lógica, tendo

antes uma característica em comum com a evidência intuitiva” (Glock, 1998, p. 118-120).

Voltando a Hacker, ele insiste que seu objetivo não é demonstrar a validade de quaisquer versões do argumento transcendental, mas redirecionar o cerne da discussão, afastando-o do verificacionismo:

O que deve ser demonstrado é, ou aquela apercepção original não é uma condição necessária da experiência, mas, de algum modo, uma construção lógica, ou a possibilidade de autoatribuição da experiência não exige, como uma de suas condições necessárias, a possibilidade de conhecimento dos objetos. (...) A questão crucial a ser respondida, como Kant e Wittgenstein perceberam, é: quais são as condições necessárias para a autoatribuição sem critérios ou original (não derivada) da experiência? (Hacker, 1972, p. 83; grifos do autor.)

Caso o argumento esteja correto, podemos seguir Kant e afirmar que temos uma experiência imediata dos objetos. Ainda que só consigamos acessar o mundo objetivo *por meio* das experiências que temos dele, estas oferecem, sim, subsídios para que conheçamos algo mais do que elas (experiências), isto é, os objetos que existem no mundo independentemente de nós.

Em geral, prossegue Hacker (1972, p. 84), os “nossos juízos sobre objetos assim experienciados” são “não inferenciais”, e as “nossas justificativas de tais juízos são inferenciais, mas criteriais e não indutivas”. Assim, os “nossos juízos subjetivos sobre as nossas experiências perceptivas” (os quais conhecemos de forma imediata, direta) acabam por ser tornar o critério supremo para “os nossos juízos acerca dos objetivos particulares”.

Com tudo isso, torna-se possível finalmente distinguir entre o argumento transcendental e o argumento verificacionista, destacando que a estratégia deste último não é bem-sucedida:

De fato, o verificacionista argumenta que a falsidade da afirmação cética, segundo a qual, em princípio, é impossível saber se os nossos enunciados sobre particulares objetivos são verdadeiros ou falsos, é uma condição necessária da significação desses enunciados e, portanto, uma condição necessária para que a afirmação faça sentido. Mas o cético pode aceitar isso com tranquilidade. (...) A especificação verificacionista das condições de significação de uma classe restrita de enunciados abre o

flanco para que o cético rejeite a classe inteira, mantendo intactos os enunciados privilegiados sobre a experiência subjetiva (Hacker, 1972, p. 84).

Assim, não há necessidade de aceitarmos que a falsidade das afirmações céticas seja “uma condição necessária da significação desses enunciados”. Antes disso, seria o caso de sugerir que, “se a afirmação do cético é verdadeira, então suas outras afirmações” se tornam sem sentido: o “cético pode negar a possibilidade de conhecimento dos objetos, mas não pode afirmar que conhece a natureza de sua experiência interior e *simultaneamente* negar que seu conhecimento da própria experiência interior” seja uma prova boa e suficiente a tal de ponto de permitir a ele que “saiba como as coisas são de fato” (Hacker, 1972, p. 84). Ou seja, o cético consegue aceitar as premissas subjetivas do verificacionista, mas negar a conclusão do mesmo, segundo a qual existem particulares objetivos. Mas, por outro lado, não seria possível aplicar a mesma estratégia aos argumentos transcendentais, pois estes implicam a rejeição não só da conclusão objetiva (que, como vimos, o cético nega alegremente), mas também daquilo que ele afirma sobre a sua própria experiência subjetiva (coisa que o cético não está disposto a fazer).

No restante do artigo, Hacker investe contra uma leitura convencionalista do argumento transcendental, mas isso não nos interessa aqui. Convém, por outro lado, ressaltar algo acerca do que expusemos. Em *Indivíduos*, Strawson jamais menciona explicitamente o princípio de verificação. Ele não é um filósofo alinhado ao Círculo de Viena. No entanto, Stroud atribui o verificacionismo como um pressuposto da argumentação de Strawson. Para Hacker, essa atribuição é, além de desnecessária, falsa: o argumento transcendental de Strawson não pressupõe o princípio de verificação, como quer lhe imputar Stroud.

3.3 A leitura de Pereira

Para Roberto Horácio de Sá Pereira, o argumento desenvolvido por Strawson em *Indivíduos* não seria epistemológico, tendo por objetivo a refutação de um ceticismo global (conforme o entendimento de Stroud), mas, sim, “um argumento metafísico em favor de uma ontologia fundamental de objetos materiais”:

As provas transcendentais, tanto as de Strawson quanto as de Kant, visariam mostrar que os nossos conceitos em termos dos quais pensamos em objetos materiais (conceitos como substância e causalidade) seriam ontologicamente irreduzíveis a construções lógicas a partir de dados sensoriais (no caso de Strawson) ou de estados e eventos mentais (no caso de Kant) (Pereira, 2014, p. 16).

Para fundamentar sua posição, ele alude ao conceito de compromisso ontológico formulado por W. V. Quine (1980, p. 225) em “Sobre o que há”: “uma teoria está comprometida com aquelas e apenas com aquelas entidades a que as variáveis ligadas da teoria devem ser capazes de se referir a fim de que as afirmações feitas na teoria sejam verdadeiras”. Assim, a argumentação de Strawson em *Indivíduos* explicita o nosso compromisso ontológico com a existência de objetos materiais. Nas palavras de Pereira (2014, p. 17), ele está empenhado em fazer “uma descrição metafísica das principais características do nosso esquema conceitual”.

Contrapondo-se ao entendimento de Stroud no artigo “Transcendental arguments”, Pereira (2014, p. 17-19) reconstitui assim o argumento de Strawson: 1’) pensamos que o mundo contém particulares objetivos, ou seja, entendemos ser capazes de nos referirmos a particulares como indivíduos de um certo tipo e de identificá-los inequivocamente como os objetos de nossa referência; logo, 2’) na medida em que somos capazes de pensar que o mundo contém particulares objetivos, então somos capazes de identificar (referir-nos a) tais particulares. Em vista dessas duas primeiras premissas, torna-se evidente a importância das referências identificadoras para o nosso esquema conceitual: empregando dêiticos (como os pronomes demonstrativos), mediante a percepção espaçotemporal, somos capazes de ligar descrições definidas e nomes próprios aos objetos materiais a que eles se referem. Assim, 3’) toda identificação contextual está assentada na possibilidade de uma identificação espaçotemporal direta por meio da utilização de dêiticos. Em vista disso, 4’) as descrições espaçotemporais não seriam possíveis sem a existência de um sistema espaçotemporal unificado, no qual cada particular se relaciona com os demais. A unicidade do sistema pressupõe que sejamos capazes de reidentificar alguns particulares em circunstâncias distintas, de tal forma que esses particulares existem ou continuam a existir mesmo quando não são percebidos por nós. É essa possibilidade de reidentificação que assegura a unicidade do sistema. Sem ela, o sistema não resultaria único, mas, sim, fragmentado, estilhaçado em inúmeros sistemas parciais e

descontínuos. Portanto, 5') se existe um sistema unificado de relações espaçotemporais, então existem particulares que continuam a existir mesmo quando não são percebidos. A partir daí, obtém-se a premissa factual 5'': é um fato que há um sistema unificado de relações espaçotemporais. E, via *modus ponens*, chega-se à conclusão: 6') alguns particulares são objetos que continuam a existir mesmo quando não são percebidos.

Portanto, em razão de nossa própria visão de mundo inicial (1'), estaríamos ontologicamente comprometidos com a existência de corpos, ou seja, nossas orações sobre particulares no seio da nossa visão de mundo só resultariam verdadeiras caso pressupuséssemos que seus termos singulares se referem a objetos materiais que existem mesmo quando despercebidos (Pereira, 2014, p. 19).

Em vista dessa descrição, parece-nos evidente o itinerário percorrido por Strawson desde as premissas subjetivas (“Pensamos que o mundo contém coisas particulares, algumas das quais são independentes de nós”) até a conclusão objetiva (“os objetos materiais continuam a existir mesmo quando não percebidos por nós”). E, no entender de Pereira (2014, p. 20), contrariamente ao que afirma Stroud, todas as premissas e a conclusão de Strawson são metafísicas.

Lembremos que, ainda seguindo Pereira, na reconstituição feita por Stroud da argumentação de Strawson, o que está em jogo não é a conclusão de que os objetos existem continuamente mesmo quando não são percebidos por nós — a conclusão identificada como (6) por Pereira —, mas, sim, o nosso *conhecimento* de que os objetos existem continuamente quando não são percebidos por nós (7). Esse, contudo, não é o objetivo da argumentação de Strawson

e tampouco da Dedução Transcendental e da Refutação do Idealismo de Kant. Com efeito, (...) a Dedução Transcendental parte da premissa que possuímos conhecimento ou experiência de objetos (*Beweisgrund*) para então estabelecer a legitimidade das categorias. Da mesma forma, a conclusão (6) do argumento de Strawson é uma afirmação metafísica sobre a ontologia fundamental de nosso “esquema conceitual”, e não uma afirmação epistemológica sobre o que podemos ou não podemos conhecer. Seu verdadeiro ponto de partida não é a observação geral acerca de como concebemos o mundo, mas antes a suposição segundo a qual nosso quadro fundamental de referência consiste na existência de um único sistema global de relações espaçotemporais (Pereira, 2014, p. 8).

Pereira aponta que o responsável pelo mal-entendido seria o próprio Strawson, que caracteriza seu oponente como um cético que questiona aspectos da identidade de particulares (Strawson, 2019, p. 48). “Isso induz o leitor a interpretar erroneamente a tese metafísica (6) como uma elipse da tese epistemológica (7)” (Pereira, 2014, p. 8-9), de tal forma a sugerir que o alvo do argumento strawsoniano seria o ceticismo global.

Um equívoco leva a outro, e Stroud também interpreta erroneamente o papel desempenhado pelos critérios satisfatórios de reidentificação naquilo que é proposto em *Indivíduos*. Enquanto, para Strawson, a exigência desses critérios é uma “condição necessária para a explicação metafísica da existência” de um sistema referencial espaçotemporal unificado, Pereira (2014, p. 9) aponta que, para Stroud, os critérios calçam a premissa (4) de sua interpretação do argumento (*caso saibamos que os melhores critérios de que dispomos para a reidentificação de particulares foram satisfeitos, então sabemos que os objetos continuam a existir quando não são percebidos*), premissa que, por sua vez, constitui uma “condição epistêmica” para (7). Essa “reformulação epistêmica dos ‘critérios satisfatórios de reidentificação’ induz um novo mal-entendido”, pois, como Strawson “afirma que tais critérios seriam uma condição para a o significado da própria dúvida cética”, isso leva Stroud, como vimos, a identificar as premissas de (1) a (4) como uma espécie de “princípio de verificação”.

Stroud enxerga uma lacuna entre o que o cético exige como uma prova (uma prova transcendental de que temos acesso à realidade tal como ela é em si mesma) e o que Strawson, segundo essa leitura “verificacionista”, intentaria oferecer (uma prova empírica da existência de objetos no mundo exterior). Pereira (2014, p. 10) afirma que, para Strawson, é irrelevante essa “distinção transcendental entre o objeto tal como nos aparece e o objeto tal como ele é em si”. Enquanto que, para Kant, o que está em jogo é o acesso à realidade (não acessamos as coisas em si mesmas, mas os fenômenos tal como aparecem aos nossos sentidos e são representados pelo nosso aparato cognitivo), Strawson está preocupado em afirmar que “estamos ontologicamente comprometidos com a existência de objetos materiais pela pressuposição da existência” de um único sistema referencial espaçotemporal (Pereira, 2014, p. 10), contrapondo-se à noção do reducionista, para quem os corpos materiais seriam meras construções lógicas concebidas a partir de estados e eventos mentais. Em outras palavras, e reiterando o que já foi afirmado anteriormente, o projeto de metafísica descritiva de Strawson está comprometido como uma ontologia fundamental de objetos materiais.

4.

Uma resposta naturalista

No que diz respeito às críticas de Barry Stroud a *Indivíduos*, é curioso como, não obstante reações como a de Hacker, o próprio Strawson demorou um bom tempo para romper o silêncio¹² e, quando o fez em *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*, acatou parte das objeções levantadas. Ali, Strawson não reagiu ao famigerado artigo “Transcendental arguments”, mas, sim, a outro texto de Stroud, “The significance of scepticism”, originalmente apresentado em um simpósio na Universidade de Bielefeld em 1977 e publicado dois anos depois. Neste capítulo, abordaremos essa outra investida de Stroud (que procuraremos diferenciar da primeira) e o posterior reposicionamento filosófico de Strawson.

De fato, há quem fale em uma “virada” naturalista na fase final de seu pensamento, ao passo que outros entendem que o naturalismo é algo presente desde o início da obra de Strawson e ele teria apenas retomado e aprofundado alguns aspectos da discussão. Em vista disso, parece-nos importante qualificar essa suposta “virada” e o que ela significa para o projeto de metafísica descritiva concebido pelo autor. No contexto de tal exame, discorreremos sobre a noção de “naturalismo social” desenvolvida por Strawson em *Ceticismo e naturalismo* a partir de uma costura de certas posições de Hume e Wittgenstein.

O tema desta dissertação é a ontologia de Strawson. Vimos que, em *Indivíduos*, sua postura era realista. E após a suposta “virada”? Continuou realista? Assim, com vistas a arrematar o trabalho e levando em conta o itinerário descrito, procuraremos qualificar melhor essa ontologia no âmbito da metafísica descritiva.

4.1 Stroud e “The significance of scepticism”

No artigo “The significance of scepticism”, Stroud afirma que a abordagem epistemológica tradicional é melhor do que o método naturalista que, ignorando o

¹² O silêncio de Strawson também chama a atenção por causa do intenso debate iniciado a partir do artigo publicado em 1968 por Stroud. Uma excelente amostra desse debate pode ser verificada no volume *Argumentos transcendentales*, organizado por Isabel Cabrera (1999), no qual, juntamente com os artigos de Stroud e Hacker (1972), também marcam presença contribuições de Ralph C. S. Walker, Jonathan Bennett e Anthony Brueckner, além do próprio Strawson (que, como veremos, só entrou na discussão em meados dos anos 1980).

ceticismo, procura apenas descrever os procedimentos e processos epistêmicos dos cientistas e demais sujeitos do conhecimento. No entender de Stroud, só alcançaremos um pleno entendimento da epistemologia humana depois que, mediante uma “investigação diagnóstica”, lidarmos de forma satisfatória com as dúvidas levantadas pelo ceticismo.

Assim, Stroud inicia o artigo referindo-se a dois tipos de abordagens filosóficas acerca dos fundamentos da ciência: naturalismo e argumentos transcendentais. De um lado, ele afirma, há “aqueles que abandonam a busca por uma justificativa geral do conhecimento empírico em favor de um estudo puramente naturalista dos procedimentos de fato empregados” pelos pesquisadores (cientistas e outros “sujeitos do conhecimento”); de outro, há aqueles que encaram com seriedade “o desafio do ceticismo filosófico” e, ao perceber que não é possível enfrentá-lo com uma teoria do conhecimento “cartesiana ou ‘fundacionalista’, recorrem aos chamados ‘argumentos transcendentais’ para demonstrar que certos conceitos ou princípios usufruem de um status privilegiado em nosso pensamento”, na medida em que esses conceitos ou princípios são condições de possibilidade do nosso conhecimento ou da nossa experiência (Stroud, 1979, p. 277). Conforme adiantamos no parágrafo anterior, ele entende que a segunda abordagem, isto é, aquela em que recorremos a argumentos transcendentais, é superior à abordagem naturalista. Para Stroud, não é possível chegar a uma compreensão da natureza e da possibilidade do conhecimento humano sem lidar de forma satisfatória com o ceticismo, de tal maneira que estão enganados aqueles que caracterizam “o tradicional interesse pelo conhecimento humano e seus ‘fundamentos’” como algo “superado” (1979, p. 277-78). É em vista disso, inclusive, que ele considera a abordagem do problema epistemológico via argumentos transcendentais menos problemática, uma vez que, diferentemente dos naturalistas, os filósofos que optam por esse caminho não ignoram ou negam a existência e a persistência do problema cético.

Ao enfrentar a questão sobre como é possível não só o conhecimento científico, mas o conhecimento humano em geral, devemos levar em conta dois fatos: 1) a maior parte das coisas (talvez todas) que conhecemos, nós conhecemos por meio dos sentidos; 2) as coisas podem ser diferentes das maneiras como nós as percebemos. Como ainda não obtivemos uma resposta satisfatória à questão principal (como é possível o conhecimento humano?), é natural que muitos considerem que aquilo que chamamos de “conhecimento” não é, de fato, conhecimento, mas crenças muito arraigadas, esforços de adivinhação, projeções ou fantasias (Stroud, 1979, p. 278). Daí basta um pulo para

aquele posicionamento segundo o qual a investigação epistemológica tradicional foi “superada” ou não passa de um beco sem saída.

Stroud prossegue examinando duas posturas distintas diante do problema, sustentadas por dois pensadores: G. E. Moore e Rudolf Carnap. No artigo “Proof of an external world”, publicado em 1939, Moore

levantou suas mãos e disse: “Aqui está uma mão” e “Aqui está outra”, e concluiu que, portanto, existem pelo menos duas coisas externas. E uma vez que, como afirmou, ele certamente *conhecia* suas “premissas” e concluiu de maneira válida a partir delas que as coisas externas existem, ele pensou ter provado que existe um mundo exterior (Stroud, 1979, p. 279).

No entanto, a “prova” de Moore não demonstra filosoficamente a falsidade do ceticismo filosófico e tampouco pode ser encarada como uma “resposta afirmativa à questão filosófica” acerca da existência de coisas externas a nós (Stroud, 1979, p. 279). Em outras palavras, Moore apenas se fiou em sua experiência particular (“interna”), crendo (afirmando, na verdade) que ela era tal como se apresentava aos sentidos, mas não fundamentou as razões pelas quais as coisas seriam assim e não de outra forma, e tampouco debelou qualquer dúvida cética. Stroud (1979, p. 280) salienta que isso *não* constitui um argumento contra Moore. Trata-se, aqui, de compreender a “prova” nos termos e limites com que ela foi formulada.

Cinco anos depois, Stroud desenvolveu várias das ideias apresentadas no artigo de 1979 em um livro intitulado *A significação do ceticismo filosófico*, onde afirma que a “prova” de Moore é de grande importância, mas por motivos distintos das intenções originais do autor:

A seu ver, ele [Moore] está refutando exatamente o que os filósofos céticos disseram ou sugeriram. Mas, se não há nada de errado com ele dizer o que diz, ele poderia estar involuntariamente nos apresentando a possibilidade de que o que ele e o resto de nós dizemos e fazemos na vida cotidiana poderia ser perfeitamente verdadeiro e legítimo sem, por isso, responder de um jeito ou de outro ao problema filosófico do mundo exterior (Stroud, 2020, p. 159).

Voltando ao artigo de 1979, depois da examinada a “prova” de Moore, é a vez de Carnap ser focado. À diferença do que fizera no texto de 1968, Stroud não mais

aponta um suposto verificacionismo no Strawson de *Indivíduos*, mas se concentra em um filósofo que, de fato, foi verificacionista.

Carnap afirma que os questionamentos céticos são desprovidos de significado, pois não são experiencialmente verificáveis. No âmbito interno das convenções linguísticas de que dispomos e por meio das quais nos relacionamos cotidianamente uns com os outros e com o mundo, dizer “aqui está uma mão” é algo perfeitamente aceitável e significativo. Mas o cético estaria trabalhando fora dessa estrutura, de tal modo que a dúvida levantada, por não ser verificável, simplesmente não faz sentido. Não sabemos e não temos como saber se a estrutura convencional de que nos valemos (e que obviamente funciona) corresponde mesmo à “realidade”. E o cético está preocupado com essa correspondência última ou, melhor dizendo, com as razões pelas quais alguns de nós sustentam a existência de tal correspondência. Sendo assim, a saída proposta por Carnap é deixar o cético falando sozinho. Ocorre que, na opinião de Stroud, essa sugestão é problemática, pois Carnap estaria apenas trocando um dogmatismo por outro, de caráter verificacionista.

Mas não há necessidade de aceitar o verificacionismo de Carnap e sua descrição positiva das questões filosóficas como “práticas” e não teóricas a fim de reconhecer seu ponto mais importante, o qual me parece fundamentalmente correto. Trata-se de seu reconhecimento de que a questão filosófica do mundo exterior e do nosso conhecimento dele não é resolvida quando chegamos a descobertas ou conclusões empíricas na ciência ou em nossa vida cotidiana. Isso é importante porque envolve traçar uma distinção ou outra entre asserções ordinárias ou científicas, de tal forma que existem coisas externas e questões ou asserções filosóficas sobre coisas externas, mesmo que sejam expressas pelas mesmíssimas palavras. Ao que parece, Moore viu apenas a metade “interna” ou “empírica” dessa distinção, esquivando-se por completo da questão filosófica. Claro que, se Carnap estiver correto, não teremos perdido nada significativo, mas, pela mesma razão, ele tampouco respondeu à questão filosófica. E talvez seja *nisso* que errou (Stroud, 1979, p. 283-84).

Moore não refutou o problema levantado pelo ceticismo, ao passo que Carnap negou a sua inteligibilidade. Ressalte-se: o desafio cético assinala uma possível diferença entre o mundo tal como é e o mundo tal como nós o percebemos. Como já apontava Descartes, os nossos sentidos podem nos enganar, e é possível que estejamos sonhando ou alucinando a “realidade” que temos diante dos nossos olhos. Assim, contrariamente ao que postula Carnap, o desafio cético é perfeitamente inteligível. A questão seria, então, demonstrar que sabemos que as coisas são tal como percebidas por

nós e não de outro modo qualquer, atestando que a nossa percepção do mundo não é onírica, alucinatória ou engendrada por um gênio maligno. É preciso encontrar uma maneira de demonstrar que, de fato, “conhecemos precisamente aquilo que o cético nega que conhecemos”, afirma Stroud (1979, p. 285). Nesse ponto do artigo, ele reitera a importância do problema para qualquer pensador que queira, de fato, oferecer uma descrição do conhecimento humano. Antes, como vimos na citação acima, ele apontou haver “uma perceptível diferença de status entre as afirmações ou questões que o filósofo investiga”, relativas à constituição do mundo exterior e ao nosso conhecimento dele, e as afirmações ou questões investigadas pelos cientistas (“internas” ou “empíricas”). Assim, nas páginas seguintes, Stroud (1979, p. 285) procura “encaixar a chamada ‘epistemologia naturalizada’” nessa distinção entre duas formas de encarar o que parece ser uma mesma afirmação “sobre o mundo ou sobre o nosso conhecimento dele”.

O conceito de “epistemologia naturalizada” foi concebido por Quine. *Grosso modo*, seria uma epistemologia que abandona aquele papel tradicionalmente normativo e abraça um caráter descritivo:

A epistemologia (...) encontra seu lugar simplesmente como um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural (...), um sujeito humano físico (...) [que] recebe uma certa entrada experimentalmente controlada (...) e no devido tempo (...) fornece como saída uma descrição do mundo externo tridimensional e sua história. A relação entre a magra entrada e a saída torrencial é a relação que nos sentimos estimulados a estudar (...) a fim de ver como a evidência se relaciona à teoria e de quais maneiras as nossas teorias da natureza transcendem qualquer evidência disponível (Quine, 1980, p. 164).

Quine estava à procura de “uma compreensão da ciência enquanto instituição ou processo no mundo”, mas de tal forma que “essa compreensão” não fosse “melhor do que a ciência que é seu objeto” (1980, p. 165). A filosofia se distinguiria das ciências especializadas apenas pela amplitude de suas categorias, como ele afirma em *Word and object* (1960, p. 275, *apud* Stroud, 1979, p. 286). Assim, as questões filosóficas seriam “tão factuais e empíricas, e por certo tão teóricas, quanto aquelas das ciências mais especializadas”, explica Stroud (1979, p. 286).

E ele [Quine] fala da nossa “hipótese de objetos físicos ordinários” e da nossa “suposição ou reconhecimento” dessas coisas. Embora a origem da nossa aceitação esteja “oculta na pré-história”, Quine pensa que chegamos à “hipótese” da existência de coisas físicas por um “processo de construção teórica”¹³ que gera “a melhor e mais adequada descrição geral do mundo”¹⁴. O estudo empírico dos processos pelos quais chegamos à nossa “teoria do mundo” é a tarefa de uma “epistemologia naturalizada” (Stroud, 1979, p. 286).

No entender de Quine, nossa “hipótese” ou “suposição” acerca da existência de um mundo real constituído por objetos é “boa”, de tal modo que “sabemos (pelo menos tão bem quanto sabemos qualquer outra coisa) que existem coisas físicas. E o nosso conhecimento disso”, a exemplo do nosso conhecimento do que quer que seja, “está baseado, em última instância, na experiência sensorial” (Stroud, 1979, p. 286). A “epistemologia naturalizada” é diferente da epistemologia “tradicional”, que investiga se os objetos são, de fato, tal como nós os experienciamos.

Quine tampouco especula sobre aquelas hipóteses céticas aventadas por Descartes, de que poderíamos estar sonhando, alucinando ou sendo enganados por um gênio maligno. Em outras palavras, diz Stroud (1979, p. 287), embora legítimas, essas “visões naturalistas” deixam “o desafio cético completamente intocado” e não nos oferecem qualquer “satisfação filosófica sobre o nosso conhecimento do mundo”.

Em vista disso, Stroud pergunta se, “*considerada em relação com o problema filosófico do nosso conhecimento do mundo externo*”, a “epistemologia naturalizada” de Quine não seria apenas “uma versão ‘científica’ da chamada epistemologia do ‘senso comum’ de Moore” (1979, p. 287; grifos do autor). Ele enxerga “fortes indícios” de que não há uma diferença fundamental entre o que Quine e Moore, cada qual a seu modo, propõem. Quine julga que, “ao pensar sobre nós mesmos e os nossos processos cognitivos”, é “inevitável” concluir que operamos no âmbito dos únicos recursos que temos para compreender o mundo e adquirir conhecimento sobre ele, recursos que diriam respeito a nada mais, nada menos do que a “ciência atual, concebida de forma ampla” (Stroud, 1979, p. 288). Segundo esse entendimento, até mesmo as dúvidas levantadas pelo ceticismo seriam “dúvidas científicas”, isto é, seriam desafios à ciência natural surgidos no contexto da própria ciência natural e solucionados por meio de uma demonstração científica sobre como nós conhecemos o mundo, “dado que os nossos

¹³ Todas as aspas desse trecho são de Quine, 1960, p. 22.

¹⁴ Quine, 1960, p. 4.

estímulos sensoriais são tão insuficientes quanto a nossa ciência mostra que eles são” (1979, p. 288) — “insuficientes”, no caso, para oferecer uma resposta satisfatória ao problema epistemológico colocado. Dizendo de outro modo, Quine está preocupado em responder à “questão científica empírica sobre como chegamos a ter o nosso elaborado conjunto de crenças sobre o mundo” (1979, p. 288). No entanto, mesmo que respondamos à “questão científica empírica”, ainda não teremos solucionado o problema epistemológico fundamental e anterior.

A “epistemologia naturalizada”, com suas noções “hipotéticas” e “suposições” (como a “boa” hipótese da existência dos objetos físicos) a serem “cientificamente” comprovadas, não só abre o flanco para a investida cética — esta seria mais uma “hipótese”, que Quine não considera incoerente, condenando-a apenas por ser “uma forma de extremismo” (Stroud, 2020, p. 321) — como torna o ceticismo inevitável. A conclusão de Stroud já foi antecipada: a “epistemologia naturalizada” de Quine não lida, de fato, com o desafio cético e não nos oferece nenhuma “satisfação filosófica sobre o nosso conhecimento do mundo” (Stroud, 1979, p. 291). Ou seja, a questão fundamental — como é possível o conhecimento do mundo? — permanece irrespondida.

E, segundo Stroud (1979, p. 291), existe a noção contemporânea, compartilhada por muitos pensadores, de que, uma vez que tenhamos uma compreensão científica adequada acerca do modo como conhecemos as coisas, não deveríamos mais nos preocupar com o “antiquado” problema trazido pelo ceticismo. Levando essa noção ao extremo, pode-se até mesmo concluir que a única compreensão possível ou inteligível acerca do conhecimento humano é aquela trazida pela investigação empírica, histórica e “científica”, de tal modo que a questão filosófica fundamental seria “ilusória” e não nos levaria a lugar nenhum (1979, p. 292). No entanto, a referida questão não soa ilusória ou sem sentido e, ademais, parece “análoga às questões ordinárias que são totalmente inteligíveis e respondíveis”, de tal forma que é preciso demonstrar

como a tradicional questão filosófica sobre se podemos saber que o mundo externo é, de fato e em geral, tal como nós o experienciamos não é, no fim das contas, estritamente análoga àquelas questões perfeitamente mundanas: ou, caso [a tradicional questão filosófica] *seja* análoga, [demonstrar] que ela é inteiramente inteligível para nós e levanta uma possibilidade coerente pelo simples fato de não ter as consequências céticas completamente gerais e, portanto, desastrosas que parece ter quando perguntada no âmbito da filosofia. Esses são os tipos de coisas que teriam de ser demonstrados se fôssemos ficar completamente

satisfeitos quanto ao conhecimento humano, mesmo dadas a verdade e a completude de uma descrição totalmente naturalista (Stroud, 1979, p. 293).

É por essa razão que Stroud considera os argumentos transcendentais a estratégia mais promissora para responder à questão sobre como é possível o nosso conhecimento do mundo, não obstante a dificuldade de se provar conclusões fortes como as de que o ceticismo pressupõe sua própria falsidade ou de que as condições necessárias para a sua inteligibilidade não são atendidas (1979, p. 294). Ele insiste que levemos em conta a força do ceticismo, independentemente de adotarmos a estratégia naturalista ou os argumentos transcendentais. Trata-se de uma imprescindível “investigação diagnóstica”, que tem por consequência algo que Stroud (1979, p. 294) procura salientar: mesmo que se afaste a ameaça do ceticismo demonstrando, por exemplo, ser irreal a possibilidade de que o mundo experienciado e o mundo real sejam diferentes, isso *não* significa que *saberíamos* que o mundo real é tal como experienciado por nós, pois o argumento (seja lá qual for) não responde à questão original e fundamental sobre *como* sabemos que as coisas são (ou seriam) de tais e tais maneiras.

Em outras palavras, uma “investigação transcendental” capaz de desarmar os pressupostos do ceticismo, expondo-os como “filosoficamente impotentes”, ainda não nos ofereceria uma “resposta satisfatória à questão filosófica, mas apenas uma sensação de perda da própria questão original, encarada filosoficamente” (Stroud, 1979, p. 294). Algo similar ocorreria com a “epistemologia naturalizada” caso ela nos oferecesse uma descrição abrangente do conhecimento humano.

Antes de passarmos à próxima seção, convém ressaltar uma mudança significativa entre as posições adotadas por Stroud em 1968 e 1979. Antes, como vimos, ele criticou Strawson por acreditar que os argumentos transcendentais utilizados em *Individuos* pressupunham uma forma de verificacionismo. Depois, em “The significance of scepticism”, Stroud ainda se indispõe com o verificacionismo, mas seu alvo deixa de ser Strawson e passa a ser Carnap. Muito importante é o fato de que os argumentos transcendentais são agora identificados como a abordagem mais promissora para investigar o conhecimento humano, pois, diferentemente do enfoque naturalista, ela não ignora os problemas levantados pelo ceticismo. Essa mudança é acentuada e enriquecida nos escritos posteriores de Stroud, como ele próprio afirma no prefácio de *A significação do ceticismo filosófico*, no qual concede que só veio a compreender a noção

kantiana de “transcendental” graças ao diálogo com Thompson Clarke e que “algumas insatisfações com o verificacionismo” formuladas no capítulo 5 talvez já estivessem por trás do artigo de 1968. Se, por um lado, as críticas de Stroud levaram a uma revisão de certas posições por parte de Strawson, como veremos a seguir, talvez possamos afirmar que as críticas de Hacker tiveram um efeito similar em Stroud, que, compreendendo melhor certos aspectos de Kant e do próprio Strawson, livrou os argumentos transcendentais da suspeita de verificacionismo e os abraçou como uma estratégia válida para desarmar o ceticismo.

4.2 Strawson: *Ceticismo e naturalismo*

O livro *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades* reúne as cinco Conferências Woodbridge que Strawson ministrou na Columbia University, em Nova York, no ano de 1983, mas escritas um pouco antes, em 1980. A parte que nos interessa aqui corresponde ao primeiro capítulo do livro, “Ceticismo, naturalismo e argumentos transcendentais”. É ali que o filósofo, concordando (em parte) com as críticas de Stroud, propõe uma forma “modesta” de argumento transcendental para calçar a sua ontologia realista. E, o mais importante, também é ali que Strawson procura estabelecer uma ponte entre certo tipo de naturalismo (que chamará de “naturalismo social” e pouco ou nada tem a ver com a “epistemologia naturalizada” proposta por Quine), calcado sobretudo em David Hume e Ludwig Wittgenstein, e o projeto de metafísica descritiva. Em vista dessa proposta e da insistência em tal projeto é que, mais adiante, colocaremos em dúvida a noção, defendida por alguns (como Robert Stern), de uma “virada” naturalista no pensamento strawsoniano.

Strawson (2008, p. 11) identifica um “uso elástico” do termo “naturalismo”, mas conforme duas variedades principais: o naturalismo estrito ou reducionista (“extremo”) e o naturalismo “católico” ou liberal (“moderado”). Em alguns casos, o naturalista “extremo” pode ser um cético. Tendo isso em vista, Strawson (2008, p. 12) aponta quais serão as variedades de ceticismo abordadas no decorrer do capítulo, a saber, aquelas “familiares e clássicas”, sublinhando que “o ceticismo é mais uma forma de dúvida que de recusa”, pois o cético não “nega a validade de certos tipos de crenças”, mas, sim, “questiona, ainda que apenas inicialmente e por razões metodológicas, a adequação dos fundamentos de que nos valem para sustentá-las”.

Voltando às variedades “familiares e clássicas” do ceticismo, ele as demarca: dúvidas quanto à existência do mundo exterior (objetos físicos e corpos incluídos), à possibilidade de conhecimento de outras mentes, à possibilidade de justificação da indução e à “realidade do passado” (Strawson, 2008, p. 13). Por razões óbvias, tendo em vista o projeto de metafísica descritiva e seu caráter ontológico realista, Strawson se fixa sobretudo no ceticismo com relação ao mundo exterior.

4.2.1 A incompreensão do problema cético

No decorrer da história da filosofia, foram oferecidas diversas respostas às dúvidas céticas. Em um primeiro momento, e seguindo o itinerário de Stroud em “The significance of scepticism”, Strawson repassa algumas dessas respostas, como as de Descartes, Moore e Carnap, antes de se concentrar nos posicionamentos de Hume e Wittgenstein e, a partir deles, formular o que entende por “naturalismo social”.

Sobre a “Prova do mundo exterior” de Moore, Strawson (2008, p. 15-6) salienta: se, ao apresentar a tal “prova”, Moore estava apenas confiando que sua experiência era exatamente tal como se apresentava aos sentidos, a questão cética não foi atingida; “e, se não a atingiu”, pois “afirma ter conhecimento sem oferecer nenhum outro argumento, tudo o que fez foi” expressar “uma negação dogmática das teses céticas”. Ocorre que o dogmatismo “nada estabelece em filosofia”. Eis como Strawson (2008, p. 16) parece entender a leitura de Moore feita por Stroud em “The significance of scepticism”: caso seja lida como uma tentativa de refutação do ceticismo, a “prova” é dogmática; caso seja lida como “um truísmo óbvio”, como “uma consequência trivial” de uma proposição (“Eis aqui duas mãos”) cotidianamente encarada como algo empiricamente verificável, a “prova” não refuta o ceticismo, mas é um “procedimento (...) perfeitamente correto”.

No entender de Strawson (2008, p. 16-7), Carnap concordaria com Stroud em que a “prova” de Moore não responde à pergunta filosófica acerca da existência do mundo exterior e dos objetos físicos, mas eles discordariam quanto à melhor estratégia para neutralizar o desafio cético.

Stroud, no final de seu artigo, sugere que deveríamos tentar encontrar alguma maneira de *desarmar* o ceticismo. Com isso ele não quer dizer que encontremos uma maneira de estabelecer ou provar que sabemos

com certeza aquilo que o cético nega que sabemos com certeza, pois não parece pensar que isso seja possível; antes, quer que possamos de algum modo *neutralizar* a pergunta cética, tornando-a filosoficamente *impotente*. Essas expressões não são muito claras, mas duvido que Stroud tivesse a pretensão de que o fossem (Strawson, 2008, p. 16; grifos do autor).

Carnap, por sua vez, não enxerga um problema teórico em afirmações como a de Moore ou nos questionamentos levantados pelo ceticismo; por serem inverificáveis na experiência, eles não possuem significado algum. Assim, no entender de Carnap (segundo a leitura de Strawson), o que temos é

um problema prático: adotar ou não uma determinada convenção, ou persistir nela, para escolher, ou manter, a linguagem das coisas físicas ou a estrutura conceitual para a organização da experiência. Dado que a escolha é feita, a convenção é adotada, ou mantida, temos, então, internamente à estrutura adotada, uma grande quantidade de proposições de coisas empiricamente verificáveis e, portanto, internamente à estrutura, a verdade trivial de que existem coisas físicas. Mas a questão filosófica *externa* que o cético tenta levantar, (...) se a estrutura em geral *corresponde à realidade*, não tem uma resposta verificável e, portanto, não faz sentido (Strawson, 2008, p. 17; grifos do autor).

Mas, na visão de Stroud e muitos outros filósofos, os problemas levantados pelo ceticismo parecem perfeitamente inteligíveis e significativos. Descartes, por exemplo, não só os considerava assim como procurou responder a eles com argumentos racionais, embora, como ressalta Strawson (2008, p. 18), “seu apelo à veracidade de Deus para subscrever ou garantir a confiabilidade de nossa inclinação natural a crer na existência do mundo físico” tampouco seja filosoficamente satisfatório.

Uma “explicação causal não arbitrária” e “completa” tanto do mundo físico quanto da nossa relação sensorial com ele seria oferecida contemporaneamente pela física, e essa vertente estaria relacionada à “epistemologia naturalizada” de Quine. Como vimos, o juízo de Stroud acerca dessa espécie de investigação é de que, embora legítima, ela não oferece qualquer resposta ao ceticismo. Nas palavras de Strawson (2008, p. 19), a “epistemologia naturalizada” constituiria uma mera versão “científica” da “afirmação de senso comum” feita por Moore.

A seguir, depois de assinalar que, em “The significance of scepticism”, Stroud “reconhece o atrativo” dos argumentos transcendentais, Strawson (2008, p. 19-20) apresenta as duas formulações que, em geral, eles assumem: 1) o filósofo parte de uma premissa que o cético não questiona, como “a ocorrência do pensamento e da experiência autoconscientes”, para depois afirmar que uma condição de possibilidade da premissa é o conhecimento de objetos exteriores ou “dos estados mentais de outros seres” (em outros termos, a nossa capacidade de autoimputação de estados mentais pressupõe que também sejamos capazes de heteroimputação dos mesmos); 2) o filósofo afirma que o cético não poderia se valer dos conceitos em cujos termos expressa o questionamento ou a dúvida, a menos que tivesse a capacidade de identificar como verdadeiras “pelo menos algumas das proposições pertencentes à classe de todos os elementos que caem dentro do escopo da dúvida”.

É nesse ponto que Strawson (2008, p. 20) aborda o artigo publicado por Stroud em 1968, “Transcendental arguments”, do qual nos ocupamos no capítulo 3. Segundo ele, Stroud afirma ali que o filósofo que recorre aos argumentos transcendentais se veria diante de um dilema: ou o segundo tipo desses argumentos está assentado em uma espécie de princípio de verificação, ou tais argumentos conseguem, quando muito, estabelecer que temos de crer na existência de outros corpos e mentes, o que não é a mesma coisa que estabelecer a veracidade dessas crenças. Strawson diz que a segunda opção é a mais atrativa, pois ao menos “concede que o argumento transcendental pode demonstrar algo sobre o uso e a interconexão de nossos conceitos” — coisa que será muito importante no momento de firmar a ponte entre o naturalismo e a metafísica descritiva.

Dada a função estratégica relacional que os argumentos transcendentais podem assumir no âmbito do nosso esquema conceitual, Strawson (2008, p. 21) questiona a pressuposição stroudiana de que o objetivo principal desses argumentos seria refutar ou, pelo menos, contrapor-se ao ceticismo. Ora, em *Indivíduos* há um argumento transcendental (assim identificado) que serve para afirmar que os corpos materiais são os particulares básicos. Ali, Strawson (2019, p. 56ss) está precisamente descrevendo a articulação dos conceitos na estrutura do nosso pensamento e afirmando a centralidade do conceito de corpo (e de pessoa), bem como apontando as conexões desse(s) conceito(s) com outros, menos básicos. Claro que, como vimos na seção 2.2 desta dissertação, dos quatro argumentos transcendentais que Strawson formula em *Indivíduos*, dois procuram, sim, refutar questionamentos céticos, seja expondo como

autocontraditória e tautológica a dúvida relativa à identidade numérica de objetos observados de forma descontínua (Strawson, 2019, p. 43-9), seja afirmando que a dúvida levantada só faz sentido no âmbito do esquema conceitual que o cético contraditoriamente nega (Strawson, 2019, p. 49-50). Mas, em *Ceticismo e naturalismo*, ele abandona essa tentativa de ampliar o uso dos argumentos transcendentais para, além de descrever o nosso esquema conceitual, também servir de base para tentativas de refutação do ceticismo. Como veremos a seguir, Strawson apresenta o que seria uma maneira alternativa de abordar o ceticismo, nem direta (por meio de argumentos e racionalizações, como em Descartes ou Moore), nem indireta (simplesmente descartando-o como desprovido de significado, a exemplo de Carnap, ou autodestrutivo, como o próprio Strawson em *Indivíduos*).

4.2.2 “Naturalismo social”

Strawson propõe uma forma alternativa de lidar com o ceticismo, de inspiração humeana e wittgensteiniana, e a nomeia “naturalismo social”, ressaltando, como já dissemos, que ela nada tem a ver com a “epistemologia naturalizada” de Quine. Essa forma, conforme antecipamos, não se fia na argumentação racional baseada no senso comum (como em Moore), na teologia (como em Descartes) ou na ciência (como em Quine), e tampouco nas afirmações de ininteligibilidade (Carnap) ou autodestrutividade (Strawson em *Indivíduos*).

Começando por Hume, Strawson nos remete a duas passagens do *Tratado da natureza humana*. A primeira delas é do Livro II, parte 3, seção 3: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (Hume, 2009, p. 451). A segunda, no final do Livro I, “limita as pretensões da razão de determinar a formação de crenças a respeito de questões de fato e de existência”, assinalando como “inúteis” todo e qualquer argumento contrário ou favorável à posição cética¹⁵ (Strawson, 2008, p. 22). Não se trata, contudo, de um

¹⁵ “Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes ou opostas a ela. Por essa razão, confio inteiramente neles [*sentidos*]; e estou seguro de que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui a uma hora estará convencido de que existe tanto um mundo externo quanto um interno” (Hume, 2009, p. 251).

posicionamento análogo ao de Carnap. O que Hume faz, de fato, é uma afirmação do naturalismo, pois, segundo ele, independentemente das discussões e dos tratados, teses e artigos que debatem o tema, a Natureza implantou em nós uma “faculdade” que torna inevitável a *crença* na existência do mundo exterior, dos corpos e da indução, sendo a crença “mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza (Hume, 2009, p. 217). Mas Strawson (2008, p. 23) detecta em Hume uma “tensão irresolvida”, uma “flagrante inconsistência entre princípio e prática”:

Pois, tendo afirmado que a existência dos corpos é algo que devemos admitir como certo em *todos* os nossos raciocínios, ele inadvertidamente *não* o faz nos raciocínios que elabora em relação à questão causal. Na verdade, esses raciocínios, como se sabe, levam-no a uma conclusão cética.

É por isso que, afirma Strawson (2008, p. 24), haveria um Hume cético e um Hume naturalista, sendo o naturalismo uma espécie de “refúgio” do ceticismo. Mais do que isso: a referida tensão acaba por revelar dois níveis de pensamento, o “filosoficamente crítico”, ineficaz contra o ceticismo, e o “empírico cotidiano”, no qual ocorre aquele inevitável comprometimento com “a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução” (2008, p. 24). Nesse ponto, Strawson faz uma analogia entre Hume e Kant, pois este também distingue entre os níveis empírico e crítico, com a diferença de que, no lugar da “disposição natural” para a crença, Kant insere um argumento transcendental para descrever o conhecimento empírico do “mundo exterior de objetos causalmente relacionados” e “governados por leis” como “uma condição necessária da autoconsciência, do conhecimento de nosso próprio estado interior” (2008, p. 24-25). Assim, enquanto Hume deságua no ceticismo, Kant abraça sua espécie peculiar de idealismo.

No entender do Hume naturalista, pontua Strawson (2008, p. 25), não é possível enfrentar os questionamentos céticos com argumentos racionais, de tal modo que a única coisa a fazer é simplesmente abandoná-los como “supérfluos”. Com isso, no que diz respeito às nossas crenças, a razão assume um papel “subordinado”: ela não é mais a “comandante”, mas, sim, a “tenente da Natureza”:

Temos um inevitável comprometimento natural com uma estrutura geral de crenças e com um estilo geral (o indutivo) de formação de crenças.

Mas *dentro* dessa estrutura e desse estilo podemos ceder à exigência da Razão de que nossas crenças formem um sistema sólido e coerente. (...) Embora seja a Natureza que nos obriga a formar crenças indutivas em geral, é a Razão que nos leva a refinar e elaborar nossas regras e procedimentos indutivos e, à luz destes, criticar e às vezes rejeitar aquilo que, em concreto, nos vemos naturalmente inclinados a acreditar (Strawson, 2008, p. 25).

Em seguida, Strawson procura explicar os motivos pelos quais associa Hume a Wittgenstein. Muito embora não haja em Wittgenstein um pendor explicitamente naturalista¹⁶, ele também distingue entre questões passíveis de investigação e questões que não vêm ao caso (ou é inútil) especular a respeito. Em outras palavras, ele distingue entre dois tipos de proposições: aquelas sujeitas ou não à confirmação (empírica) e aquelas que constituem o nosso sistema de crenças e, enquanto tal, não podem ser questionadas, problematizadas ou postas em dúvida. Dois pontos: Wittgenstein não estabelece um critério de distinção entre as duas espécies de proposições; e quaisquer justificativas se dão no interior do que ele chama de “jogos de linguagem”.

Strawson cita diversas passagens de *Sobre a certeza* nas quais Wittgenstein afirma e reafirma essa distinção. Por exemplo: “certas proposições parecem estar no fundamento de todas as perguntas e de todo o pensamento” (Wittgenstein, 2023, §415); “certas proposições estão subtraídas à dúvida, como se fossem as dobradiças em torno das quais aquelas [*as perguntas que fazemos e as nossas dúvidas*] se movem” (2023, §341); a “*verdade* de certas proposições empíricas pertencem ao nosso sistema de referência” (2023, §83), de tal modo que essas proposições constituem a “imagem do mundo”, o “substrato de todas as minhas perguntas e afirmações”, e as proposições que descrevem essa imagem do mundo “não estão todas sujeitas, na mesma medida, a checagem” (2023, §162); ele também fala (e Strawson não se furta de citar) em “*estrutura* de todas as nossas considerações” (2023, §211), sendo o sistema de referência não o “ponto de partida”, mas, sim, “o elemento vital dos argumentos” (2023, §105); ademais, e à diferença de Carnap, que alude a uma escolha consciente da nossa parte (isto é, no entender de Carnap, nós conscientemente adotamos essa ou aquela

¹⁶ Ainda que Strawson (2008, p. 26-27) perceba “um eco do apelo de Hume à Natureza” em uma passagem de *Sobre a certeza*: “Isso significa, porém, que quero concebê-la [*a certeza ou crença*] como algo que se situa para além do justificado ou injustificado; portanto, como algo, por assim dizer, animalesco” (Wittgenstein, 2023, §359).

estrutura), Wittgenstein afirma com todas as letras: “Não é, porém, como se escolhêssemos esse jogo!” (2023, §317).

Mas haveria um eco historicista nas formulações de Wittgenstein. Tal eco estaria evidente, segundo Strawson (2008, p. 29), na metáfora do rio em *Sobre a certeza*: as proposições passíveis de investigação e comprovação seriam como a água em movimento, o leito do rio, ao passo que as proposições “subtraídas à dúvida” seriam as margens do mesmo rio, constituídas parcialmente de “rocha dura que não sofre nenhuma alteração, ou sofre apenas uma alteração imperceptível, e parcialmente em areia, que é carregada e depositada ora aqui, ora ali” (Wittgenstein, 2023, §99). Ou seja, as proposições que formam a nossa “imagem do mundo”, o “elemento vital”, a “estrutura”, *não* são imutáveis. Elas sofrem alterações com o passar do tempo, ainda que de forma (do nosso ponto de vista) imperceptível.

Strawson (2008, p. 30) considera a posição de Hume como mais simples: os elementos constitutivos da estrutura de toda e qualquer investigação são a “aceitação da existência dos corpos” e a “confiabilidade geral da formação indutiva de crenças”. Tais elementos são convicções naturais, incontornáveis e inextinguíveis, inscritas em nossas mentes pela Natureza. A posição de Wittgenstein seria mais complexa. As proposições estruturais (ou “criptoproposições”) parecem incluir outros elementos além daqueles assinalados por Hume e, como a metáfora do rio dá a entender, elas podem sofrer alterações com o passar do tempo. Além disso, à diferença do filósofo escocês, Wittgenstein não identifica a Natureza como a provedora dessas criptoproposições, mas, sim, o que ele chama nas *Investigações filosóficas* de “jogos de linguagem”, isto é, “o todo da linguagem e das atividades com as quais ela está emaranhada” (Wittgenstein, 2022, §7). Nas palavras de Strawson (2008, p. 31), essas criptoproposições seriam fruto do nosso aprendizado e das práticas sociais, no sentido de que consistiriam em coisas que “refletem o caráter geral da própria prática [social]”, constituindo “um sistema dentro do qual os juízos que realmente fazemos estão unidos de uma maneira mais ou menos coerente”. Mas, não obstante essas diferenças, haveria, sim, “uma profunda semelhança” entre Wittgenstein e Hume:

Ambos compartilham a opinião de que nossas “crenças” na existência dos corpos e, em termos gerais, na confiabilidade geral da indução não são crenças fundamentadas, mas, ao mesmo tempo, não estão expostas a dúvidas sérias. Elas se encontram, poderíamos dizer, fora de nossa competência racional e crítica, no sentido de que são elas que definem,

ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita a nossa competência (Strawson, 2008, p. 31).

É por isso que ambos concordam ser inútil e supérfluo lidar com o ceticismo recorrendo a argumentos e racionalizações.

4.2.3 Argumentos transcendentais e “naturalismo social”

Em *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*, Strawson (2008, p. 33-34) aponta como correta a posição de Stroud ao expor a inviabilidade estratégica dos argumentos transcendentais para refutar definitivamente o ceticismo, concordando que tais argumentos repousariam em uma espécie inaceitável de verificacionismo e, na melhor das hipóteses, assinalariam alguma interdependência entre capacidades conceituais e crenças.

Essa interdependência ficaria evidente na medida em que a crença nos objetos externos e outras mentes é uma condição necessária da autoconsciência e do pensamento¹⁷, sem os quais o cético não teria como formular seus questionamentos. É claro que isso não basta para debelar as dúvidas de uma vez por todas, mas isso não é problema para o naturalista — ele se retirou do ringue, por assim dizer, entendendo como despropositada qualquer discussão com os céticos.

Mas Strawson ressalta que a explicitação dessas conexões é algo valioso por si só. Assim, uma vez que o “projeto irreal de validação absoluta” foi abandonado, “o filósofo naturalista abraçará o projeto real de investigar as conexões entre os elementos estruturais principais de nosso esquema conceitual” (2008, p. 34). Se a validação absoluta é um “projeto irreal”, isso não significa que os argumentos transcendentais sejam inúteis.

Fiel ao espírito naturalista, Strawson não está preocupado em validar os argumentos transcendentais, mas se ocupa de algumas das críticas levantadas contra eles. A mera afirmação de algo como uma condição necessária do que quer que seja não torna essa condição, de fato, necessária. Para considerar algo uma condição necessária é

¹⁷ “Normalmente, um argumento transcendental construído da maneira acima apresentada afirma que um tipo de uso de dada capacidade conceitual é condição necessária de outra capacidade conceitual (por exemplo, que considerar que algumas experiências consistem na consciência de objetos no espaço físico é uma condição necessária da autoimputação de estados subjetivos ordenados no tempo, ou que estarmos equipados para identificar certos estados mentais nos outros é uma condição necessária para sermos capazes de imputar quaisquer estados mentais a nós mesmos” (Strawson, 2008, p. 34-5).

preciso “eliminar todas alternativas possíveis (ou candidatas)” (2008, p. 35). Logo, segundo aqueles que o criticam, o indivíduo que lança mão de argumentos transcendentais tomaria condições suficientes como condições necessárias.

Strawson não está disposto a abrir mão dos argumentos transcendentais e chega a afirmar (mas não a demonstrar) que alguns deles são, sim, “estritamente válidos”, como, por exemplo, a ideia já citada de que a autoimputação de estados mentais implica a capacidade de heteroimputação dos mesmos (2008, p. 35)¹⁸. Mas, sejam eles válidos ou não, os argumentos transcendentais

ao menos indicam ou exibem conexões conceituais, ainda que unicamente de um tipo vago; e, como já sugeri, estabelecer as conexões entre as principais características estruturais ou elementos de nosso esquema conceitual — exibi-lo não como um sistema rigidamente dedutivo, mas como um todo coerente cujas partes se apoiam mutuamente e dependem umas das outras, interligadas de maneira inteligível —, fazer isso pode muito bem parecer a nosso naturalista a tarefa apropriada ou, pelo menos, a mais importante da filosofia analítica. Como, sem dúvida, a mim parece que seja. (Daí a expressão “metafísica descritiva” [em oposição a confirmacionista ou revisionista]) (Strawson, 2008, p. 35-6).

A proposta de Strawson, então, parece clara: utilizar os argumentos transcendentais como uma ferramenta ou estratégia válida em seu projeto de metafísica descritiva para auxiliar na explicitação do nosso esquema conceitual e de suas características; e assumir a posição naturalista no que diz respeito ao ceticismo, simplesmente recusando quaisquer desafios formulados pelos céticos. Como vimos, essa vertente do naturalismo concebida por Strawson associa Hume e Wittgenstein, daí ser chamada por ele de “naturalismo social”: ela intenta conciliar a preponderância da Natureza típica do pensamento do primeiro com os jogos de linguagem e seu contexto social inerentes ao pensamento do segundo, ao mesmo tempo em que, mesmo aceitando algumas das críticas de Stroud (em 1968), não abre mão de “versões enfraquecidas” dos argumentos transcendentais, desde que estes sejam utilizados não como munição anticética, mas, sim, para clarificar a interdependência entre a nossa capacidade de conceituação e certas crenças que possuímos.

¹⁸ Isso, aliás, já é desenvolvido em *Indivíduos*: “é uma condição necessária para a atribuição de estados de consciência e experiências a si mesmo, na maneira como se faz, que se deva também atribuí-los, ou estar preparado para atribuí-los, a outros que não são si mesmo” (Strawson, 2019, p. 140).

4.2.4 Hume e Wittgenstein: reiterando alguns pontos.

Em vista do que foi exposto até aqui, não nos parece gratuita essa associação ensejada por Strawson entre as ideias de Hume e Wittgenstein. O primeiro ofereceria uma resposta prática ao ceticismo, resposta que seria complementada no âmbito teórico pelo posicionamento do segundo.

Hume entende que o cético sai vitorioso de qualquer debate teórico, pois, como vimos, não é possível justificar racionalmente as nossas crenças na indução e na existência dos corpos e do mundo exterior. Daí o naturalismo ser entendido como um “refúgio”, pois, embora ensurdecidamente incontornáveis, os questionamentos céticos não reverberam fora da rarefação filosófica e das abstrações teóricas: independentemente de qualquer justificativa racional ou validação absoluta (ou da impossibilidade destas), levamos as nossas vidas recorrendo aos processos indutivos e encarando a existência dos corpos e do mundo exterior como algo dado, presente, palpável, “real”. O médico que opera um paciente no centro cirúrgico, o açougueiro que fatia um pedaço de carne bovina, o pedreiro que ergue uma parede e o pintor que registra uma paisagem não costumam parar e aventar a possibilidade de que a realidade é uma ilusão e não passamos de cérebros em uma cuba ou criaturas sob a influência de um gênio maligno. Em resumo, Hume percebe o ceticismo como algo irrelevante para a vida cotidiana.

Ao recorrer a Wittgenstein, Strawson quer chegar ao mesmo entendimento — da inocuidade do ceticismo — também em termos teóricos. Assim, o ceticismo seria absurdo porque as crenças que ele questiona são elementos estruturais da própria racionalidade que torna possíveis quaisquer questionamentos.

4.3 Virada ou retomada naturalista?

Muitos autores criticaram certa tensão no pensamento de Strawson, que oscilava de modo pouco satisfatório entre uma espécie de dogmatismo naturalista (a aceitação das suprarreferidas crenças como incontornáveis, inevitáveis, embora impossíveis de se justificar filosoficamente) e a recorrência (ainda que “enfraquecida”) dos velhos argumentos transcendentais. Alguns, como Robert Stern em “On Strawson’s naturalistic turn”, chegam a apregoar um flagrante afastamento da argumentação de influência

kantiana verificável em *Indivíduos* e *The bounds of sense* em favor dessa nova disposição naturalista. Como o nome do artigo indica, haveria, então, uma “virada” no pensamento strawsoniano, ao menos no que diz respeito à estratégia de (não) enfrentamento ao ceticismo.

Stern (2003, p. 220) não ignora que, em trabalhos redigidos antes da publicação de *Indivíduos*, como no livro de estreia *Introduction to logical theory* (1952) e no artigo “On justifying induction” (1958), Strawson já dialogava com Hume, mas conclui que “ainda podemos falar aqui de uma *virada* naturalista da parte de Strawson”, pois as intervenções iniciais dele, “na melhor das hipóteses”, independem de sua posterior “reformulação naturalista” daqueles argumentos iniciais ou, “na pior das hipóteses”, esses dois momentos filosóficos “estão em desacordo”. Logo, na visão de Stern, há uma “óbvia tensão” entre a fase inicial e a fase posterior do pensamento de Strawson, de tal maneira que, dado o seu posicionamento claro com relação aos problemas da indução e da existência do mundo exterior, *Ceticismo e naturalismo* constituiria, sim, uma reviravolta na trajetória intelectual de seu autor.

Na opinião de Stern (2003, p. 228), essa “virada” seria uma estratégia bastante infeliz, pois o naturalismo abraçado por Strawson apresentaria mais dificuldades do que soluções por ser dogmático e estar assentado em uma espécie de pessimismo epistemológico que reputa como inúteis quaisquer debates com o cético. O que Stern considera inútil é esse recurso ao naturalismo. Em seu artigo, ele propõe como possível e suficiente outra estratégia, a saber: lançar mão de um tipo “moderado” de argumento transcendental para responder satisfatoriamente ao ceticismo.

Segundo aponta Itamar Luis Gelain (2016, p. 139), a “moderação” desse modelo de transcendentalismo residiria no teor mais “fraco” da conclusão argumentativa. Uma hipótese seria oferecida por Ralph C. S. Walker (1999) e é assim descrita por Gelain (2016, p. 139-140),

podemos aplicar os argumentos transcendentais em segunda e terceira pessoas. Em terceira pessoa os argumentos transcendentais têm menos força pelo fato de que o cético poderia não estar convencido de que o nosso esquema conceitual é único ou poderia ainda não aceitar determinadas premissas do nosso argumento. Todavia, no contexto de segunda pessoa, dado que o interlocutor aceite as regras de inferência e esteja disposto a argumentar sobre as nossas crenças buscando justificação, os argumentos transcendentais parecem ter mais força. Apesar de os argumentos transcendentais não provarem como as coisas

são no mundo, eles podem mostrar que temos justificativas para a manutenção de determinadas crenças. Essas justificativas apontam para o fato de que não podemos negar certas crenças sem negar simultaneamente a estrutura da própria linguagem na qual se formula essa negação.

Nas palavras de Stern (2003, p. 232), com relação ao problema da existência do mundo exterior, por exemplo, o argumento transcendental “moderado” não afirma que temos experiência do mundo exterior, mas, sim, “que temos experiência *como de* um mundo exterior”, de tal forma que a nossa crença “se conforma a uma norma perceptual (*não* inferencial)”, sendo assim justificada. Essa “moderação” parece estar em conformidade com o segundo aspecto do dilema apresentado por Stroud em “Transcendental arguments”, aspecto que, como vimos, Strawson (2008, p. 20) considerou “o mais atrativo”:

o máximo que eles [os argumentos transcendentais] podem estabelecer é que, para a formulação inteligível das dúvidas ser possível ou, em geral, para que o pensamento e a experiência autoconscientes sejam possíveis, devemos admitir ou *acreditar* que temos conhecimento, por exemplo, de objetos físicos externos ou de outras mentes; mas estabelecer isso não é o mesmo que estabelecer que essas crenças são, ou devam ser, verdadeiras.

Voltando ao tema em questão, sobre se houve uma “virada” naturalista a certa altura da trajetória de Strawson, até mesmo Stern concorda (como vimos) que a influência humeana pode ser constatada mesmo em suas publicações no começo da década de 1950, mas não a caracteriza como propriamente naturalista.

Com relação a isso, e trafegando na direção contrária, Gelain (2016, p. 141) chama a atenção para duas coisas: 1) relativamente ao problema da indução, “Strawson sempre foi um naturalista”, e isso desde *Introduction to logical theory*; 2) e, no que diz respeito ao problema da existência do mundo exterior e de outras mentes, Strawson não traça uma abordagem naturalista em *Indivíduos* porque seu objetivo ali não é “combater o ceticismo, mas mostrar o enraizamento e a indispensabilidade de determinados conceitos e crenças”. Ou seja, conforme o espírito da metafísica descritiva, ele está mais preocupado em delinear o nosso esquema conceitual. É por isso que Gelain sugere que não se trata de uma “virada” naturalista aquilo que ocorre em *Ceticismo e naturalismo*, mas, sim, uma *retomada*, por meio da qual Strawson estende essa abordagem “ao

problema do mundo externo e das outras mentes”, ao passo que, em sua obra inicial, ele se ocupa “apenas” do problema da indução.

A réplica de Strawson ao artigo “Strawson and skepticism”, de Hilary Putnam, parece corroborar a noção de uma retomada, não de uma “virada”. Mas, antes de citar essa possível corroboração feita pelo próprio filósofo, é interessante notar que Putnam (1998, p. 273) ecoa algo também assinalado por Stern: a “tendência de Strawson de recorrer a Hume *não* é um desenvolvimento recente”. Putnam se lembra de um debate entre Strawson e Wesley Salmon em 1957-58, e de que, em *Introduction to logical theory*, o primeiro “negou que à indução possa ser oferecida uma justificativa geral”, noção que Hume assinaria embaixo. Não é por acaso que, em sua réplica às críticas de Salmon, Strawson (1958, p. 21) escreveu com ironia¹⁹: “se se diz que existe um problema da indução e que Hume o apresentou, então deve ser acrescentado que ele o resolveu”.

Uma das coisas que Putnam (1998, p. 284) afirma em seu artigo é a surpresa com “o fato de que Strawson não enxerga nenhuma espécie de conflito entre suas tendências humeanas e kantianas”. Em sua réplica, como aponta Gelain (2016, p. 142), Strawson limitou-se a sugerir que esses “problemas foram tratados a partir de bases diferentes”. Gelain também salienta que não há “uma maneira unificada de abordar o ceticismo” no pensamento strawsoniano — pelo menos até *Ceticismo e naturalismo*, no qual, conforme procuramos demonstrar, Strawson parte de uma abordagem, sim, naturalista, mas que ainda propõe o uso de “versões enfraquecidas” dos argumentos transcendentais na tarefa de expor certas conexões que auxiliem no trabalho de descrição do nosso esquema conceitual. E, como o próprio nome indica, essa seria a tarefa da metafísica descritiva.

Em vista disso, e com a intenção de clarificar e delimitar essa metafísica enquanto metafísica, recorreremos a outro artigo de Hacker. Levando-se em conta o tema norteador do trabalho — a ontologia realista de Strawson —, esse esforço final de demarcação do projeto de metafísica descritiva nos parece de grande importância.

¹⁹ Como Strawson (1998, p. 289) afirma em sua réplica a Putnam: “É Salmon quem pensa que existe tal problema e que ele é ou deve ser solucionável. Entendo que Hume estava correto em descartar por inteiro a ideia de que tal problema existe”.

4.4 Hacker e a ideia de uma “metafísica atenuada”

Nas palavras de Hacker (2003, p. 82) em “On Strawson’s rehabilitation of metaphysics”, a proposta do autor de *Indivíduos* é que devemos encarar como metafísicos “apenas aqueles conceitos que são (...) muito gerais, básicos, irreduzíveis e não contingentes”, de tal forma que não pode haver

nenhuma objeção positivista lícita à tarefa de apresentar análises conectivas de tais conceitos e de conceitos categoriais como espaço, tempo, objeto material, propriedade, relação, causa, pessoa e assim por diante. Tampouco pode haver qualquer objeção ao delineamento das formas complexas de dependência e interdependência entre esses conceitos e tipos de conceitos, os quais, em conjunto, formam a estrutura do nosso pensamento sobre o mundo e sobre nós mesmos nele.

Por conta disso, segundo o juízo de Hacker (2003, p. 53), a metafísica descritiva, enquanto estiver comprometida apenas com a análise dessa espécie de conceitos, não passaria de “análise conceitual, embora num alto nível de generalidade”. O que a tornaria, então e propriamente, uma metafísica? Seria a noção de que conceitos como os elencados acima são *necessários*?

Na metafísica tradicional, conceitos dessa espécie eram utilizados em proposições pretensamente significativas que descreveriam aspectos também necessários da realidade, dizendo-nos “como as coisas *devem* (incondicionalmente) ser”, ao passo que a física lida com elementos contingentes e descreve como as coisas são, que leis naturais regem seus comportamentos no espaço-tempo etc. Assim, as verdades metafísicas seriam verdades necessárias, descobertas “apenas pelo uso da razão pura, independentemente da experiência”, de tal forma que não são verdades lógicas, analíticas ou empíricas, constituindo (nos termos de Kant) proposições sintéticas *a priori* (Hacker, 2003, p. 53). Na metafísica descritiva, esses conceitos seriam “necessários no sentido de que eles são um elemento estrutural essencial em qualquer concepção de experiência” que nos seja inteligível, e seriam também relativos à possibilidade de que, em uma dada linguagem, possamos distinguir “entre a experiência e seus objetos”, isto é, eles diriam respeito a quaisquer linguagens e pensamentos nos quais uma distinção possa ser traçada entre o que é experiência e o que é experienciado. Uma experiência seria algo atribuível a um ser pensante; uma

experiência conceitualizada seria algo atribuível a uma pessoa. Uma pessoa, por sua vez, seria caracterizada como “um ser pensante que ocupa um espaço e traça uma rota autobiográfica através de um mundo espaçotemporal unificado e que consiste em objetos materiais relativamente duradouros”. Como se vê, o conceito de experiência está “localizado no centro de uma vasta rede de conceitos de espaço e tempo, de substância e causação, de cognição e volição” (Hacker, 2003, p. 53-54). O estudo desses conceitos é de “grande interesse filosófico”, mas

não é óbvio que a elucidação dessa rede de conexões, dependências e interdependências seja algo mais do que a análise conectiva de uma gama seleta de conceitos gerais parcialmente constitutivos do que chamamos de “uma descrição de um mundo objetivo”. De fato, é possível chamar isso de metafísica — mas apenas em um sentido atenuado (Hacker, 2003, p. 54).

Para sublinhar esse sentido relativamente “atenuado” da metafísica descritiva, Hacker salienta que até mesmo as proposições strawsonianas seriam distintas daquelas que encontramos nas obras de metafísica tradicional. Se o metafísico tradicional julgava estar lidando diretamente com a estrutura primeira da realidade, o metafísico descritivo está mais alinhado com certa acepção da filosofia como uma investigação de segunda ordem acerca do nosso esquema conceitual. Não é a essência do mundo que ele tenta abarcar, mas os nossos modos de conhecimento do mundo fenomênico. Embora Hacker (2003, p. 55) veja nisso um “rompimento com a tradição metafísica”, talvez possamos afirmar que é um rompimento que vem na esteira de outros, a começar por aquele ensejado pelo próprio Kant. Talvez a história da metafísica moderna seja a história de uma sucessão de rompimentos, demolições, reabilitações parciais e (por que não?) atenuações.

Em *Indivíduos*, Strawson (2019, p. 34) afirma ser “uma verdade necessária que todo novo particular que aprendemos está de alguma maneira associado à armação”, e também que “não parece ser uma questão contingente sobre a realidade empírica que esta forma um sistema espaçotemporal único”, pois lidamos “com alguma coisa que condiciona toda a nossa maneira de falar e pensar, e é por essa razão que sentimos que isso não é contingente” (2019, p. 41). Mas, a princípio, Hacker (2003, p. 56) não acha que tais e tais características sejam suficientes para sustentar esse sistema como “não contingente”, tornando-se necessários alguns anteparos. Assim, ele recorre ao conceito

wittgensteiniano de normas de representação para caracterizar certo tipo de proposição muito frequente em textos metafísicos. Elas seriam “proposições gramaticais”, expressões de regras de representação *disfarçadas* de “asserções sobre a realidade” (2003, p. 58). O que ressaltamos aqui é o entendimento de Hacker segundo o qual a “metafísica atenuada” de Strawson esbarraria em uma limitação desse tipo, não gerando “nenhum *insight* acerca da realidade, mas apenas sobre as nossas formas de descrição da realidade”.

Mas, por outro lado, a generalidade do projeto é manifesta. Na medida em que “conceitos como espaço e tempo, substância e propriedade, causa e efeito” são “categoriais”, a sua “conectividade governada por regras ramifica-se por todo o nosso esquema conceitual”, e as maneiras como eles se conectam determinam “nossos pensar e inferir em todas as nossas descrições, reflexões e ações” (Hacker, 2003, p. 59). Logo, feita a distinção com a ajuda de Wittgenstein, podemos compreender melhor como alguns desses conceitos categoriais pareçam não contingentes, pois, sem eles, nós “não nos envolveríamos nos tipos de pensamento e de ação intencional que caracterizam a nossa forma de vida”, e abandonar essas categorias de conceitos equivaleria a decidir que não seremos mais humanos (2003, p. 60).

De um modo geral, a leitura de Hacker procura qualificar as limitações de um autoproclamado discurso metafísico a essa altura da história do pensamento. Assim, como vimos no parágrafo anterior, na designação “metafísica descritiva”, a ênfase talvez devesse ser aplicada no termo “descritiva”. Esse caráter limitador é sublinhado quando ele se fixa no termo *ontologia*.

Em *Análise e metafísica*, lembra-nos Hacker (2003, p. 60), “em um momento de exuberância”, Strawson define a ontologia como a “teoria geral do ser”. Fiel ao seu espírito de contenção, Hacker recusa essa acepção de ontologia em favor de outra que identifica a disciplina como “uma questão de análise conectiva”, que se ocupa de “afirmações de existência” e da “elucidação de dependências conceituais envolvidas em tais afirmações”. Ou seja, não estamos mais nos domínios aristotélicos do estudo do ser enquanto ser, mas, sim, na seara de “uma investigação do que significa dizer que os itens pertencentes a uma determinada categoria geral existem, subsistem, ocorrem ou perduram” (2003, p. 60). Diante disso, não surpreende que ele também rejeite a noção de que metafísica descritiva strawsoniana recorreu a argumentos transcendentais para provar a existência do mundo exterior (coisa que também rejeitamos) e de outras mentes. A rigor, essa leitura está em consonância com o que Hacker desenvolveu no

artigo em resposta à investida de Stroud, o qual já abordamos. Não custa ressaltar que Strawson não pretende “provar” a existência do mundo exterior e de outras mentes, mas explicitar a incoerência inerente ao posicionamento cético:

Strawson argumentou que uma condição para a inteligibilidade da autoatribuição sem critério de experiência é a adequação dos fundamentos comportamentais para a atribuição de experiência a outrem. Essa conexão conceitual não *prova* que existem outros seres que usufruem de experiência — o que ela prova é a incoerência do ceticismo sobre outras mentes, o qual admite a autoatribuição de experiência e, ao mesmo tempo, nega a adequação do critério para a atribuição a outrem (Hacker, 2003, p. 60).

Seja em sua resposta ao ceticismo, seja na recusa em abraçar “deduções transcendentais da necessidade de que todo evento tenha uma causa ou da existência de um mundo exterior”, Strawson, de fato, parece “salvar a letra da metafísica, mas abandonar seu espírito” (Hacker, 2003, p. 61-2).

As conexões e a estrutura que *Indivíduos* procura explicitar não se encontram “submersas” coisíssima nenhuma, diz Hacker (2003, p. 62), pois as pistas que o metafísico descritivo procura estariam bem à vista, e seriam “o padrão geral ou os padrões de uso dos multitudinários conceitos de substância e conceitos causais que abundam na linguagem natural”.

Assim, para Hacker (2003, p. 62), a metafísica descritiva não seria tão distinta de qualquer outra forma de análise conectiva e, enquanto tal, versaria sobre “as formas e estruturas do nosso pensamento acerca da realidade”, mas não teria capacidade de produzir quaisquer conhecimentos pertinentes à realidade propriamente dita ou à estrutura necessária desta.

4.5 A estrutura submersa e uma teoria possível do ser

Não obstante sua posição negativa no que diz respeito ao status do termo “metafísica”, a leitura de Hacker é importante por assinalar alguns pontos que procuramos ressaltar no decorrer da dissertação, como, por exemplo, o fato de que, em *Indivíduos*, Strawson não tenta provar a existência do mundo exterior e tampouco tem por finalidade *central* refutar quaisquer questionamentos céticos (embora faça isso pontualmente).

Em sua tese, Gelain (2016, p. 145) corrobora esse entendimento de que “Strawson não teria por objetivo último e definitivo a refutação do ceticismo, mas a elucidação do esquema conceitual e o estabelecimento dos seus devidos limites de justificação e racionalidade”, de tal forma que o naturalismo seria “uma ferramenta utilizada pela metafísica descritiva para demarcar os limites daquilo que podemos conhecer e justificar”. Em outras palavras, as preocupações de Strawson seriam antes (ou no limite) metafísicas, e não propriamente epistemológicas.

Ao distinguir entre proposições que necessitam de justificação e proposições inalcançáveis pela dúvida (ou “ímmunes” ao ceticismo), isto é, que ostentam um status metafísico diferenciado por constituírem o arcabouço do nosso esquema conceitual²⁰, Strawson mira não o sufocamento do cético, mas, sim, a oxigenação da própria estrutura que tenta descrever. A neutralização do ceticismo não seria o fim, mas um meio dentre outros que contribuem para esse trabalho metafísico-descritivo. Como lemos em *Análise e metafísica*, Strawson (2002, p. 89) não coloca um problema e tampouco oferece uma solução: ele apenas traça “as linhas que ligam as várias partes da estrutura”.

No mesmo livro, ao “desenvolver ou preencher a noção corrente de percepção sensível que proporciona juízos verdadeiros acerca dum mundo objetivo espaçotemporal”, Strawson (2002, p. 88-9) deixa bem claro que não está resolvendo um problema cético, que não recorreu “a nenhuma prova”, que não perguntou “que garantia temos de que as coisas sejam realmente assim”, pois essas coisas equivaleriam a um “convite para sair da estrutura do esquema conceitual que possuímos — e então justificá-la a partir duma posição privilegiada extrínseca”. No entanto, tal posição privilegiada extrínseca não existe. Logo, o trabalho metafísico-descritivo deve ignorar quaisquer recursos a esse extravasamento e se fixar em uma “base segura” localizada *no interior* “da estrutura conceitual, e depois justificar, reinterpretar ou reconstruir o resto dessa mesma estrutura”.

Levando-se em conta tudo isso e o papel declaradamente descritivo dessa metafísica, e ainda que Strawson tivesse salvado a letra, mas abandonado o espírito da metafísica tradicional, segundo a já citada formulação de Hacker (2003, p. 61), a generalidade e o âmbito dessa perquirição “atenuada” parecem colocá-la em uma posição anterior ou subjacente à análise conceitual.

²⁰ Essa formulação nos remete a Wittgenstein (2023, §115): “Quem quisesse duvidar de tudo sequer chegaria até a dúvida. O próprio jogo de duvidar já pressupõe a certeza”.

Hacker, conforme expusemos há pouco, rejeitou que as conexões e a estrutura do nosso esquema conceitual estivessem de algum modo “submersas”. Não custa lembrar que, já no segundo parágrafo da introdução de *Indivíduos*, Strawson (2019, p. 14) procura distinguir entre seu projeto e o “que é chamado de análise filosófica, lógica ou conceitual”, pois todo e qualquer “exame atento do uso real das palavras”, embora seja “o melhor e, de fato, único caminho seguro na filosofia”, não é capaz de estabelecer discriminações e conexões “suficientemente gerais” e “suficientemente extensas para satisfazer as exigências metafísicas completas do entendimento”, uma vez que as respostas que obtemos nesse tipo de análise “tendem a supor, e não a expor, aqueles elementos gerais da estrutura que o metafísico quer revelados” — a estrutura procurada pelo metafísico “não se mostra na superfície da linguagem, mas jaz submersa”.

Strawson, é verdade, não diz o que devemos fazer ou a que podemos recorrer depois de abandonarmos o “melhor” e “único caminho seguro na filosofia”, o que talvez justifique alguns dos pontos levantados por Hacker. Mas, “atenuada” ou não, essa metafísica descritiva permanece assentada em uma “ontologia fundamental de objetos materiais permanentes” (Pereira, 2014, p. 4) que, mesmo investindo em um transcendentalismo “enfraquecido” e no “naturalismo social” (ancorado em elementos humeanos e wittgensteinianos), está *ali*.

Como diz Hacker (2003, p. 66), a metafísica descritiva não gera conhecimento acerca da estrutura necessária da realidade ou da “estrutura geral do mundo”. Mas o próprio Strawson, conforme reiterado acima, descreve tal estrutura como submersa, *suposta, mas jamais exposta* por nossas perquirições e especulações filosóficas mais superficiais. Em resumo, a estrutura submersa é aludida pela metafísica descritiva na medida em que esta abraça a ontologia realista e se compromete com a existência do mundo e dos indivíduos, e talvez possa ser trazida à tona mediante procedimentos e estratégias (como os argumentos transcendentais) que iluminam alguns de seus aspectos constituintes. Dizendo de outro modo, ao utilizar os argumentos transcendentais como uma das estratégias possíveis para revelar as interconexões e relações dos particulares que sustentam a estrutura, Strawson (exuberantemente ou não) aponta para uma teoria possível do ser.

Conclusão

Nesta dissertação, procuramos empreender um estudo da ontologia realista de Strawson a partir da leitura de algumas de suas obras mais importantes, com ênfase em *Indivíduos* e *Ceticismo e naturalismo*, e das discussões e interlocuções que elas geraram no decorrer do tempo. Quando falamos em “qualificar” essa ontologia, temos em mente uma apreciação de seus objetivos e limites. Em vista disso, foi necessário caracterizar o projeto maior no qual ela se insere: a metafísica descritiva.

Assim, no primeiro capítulo, reconstituímos a distinção entre metafísica descritiva e metafísica revisionista concebida por Strawson na introdução de *Indivíduos* e, a partir daí, os esforços do autor em diferenciar a metafísica descritiva da análise filosófica, lógica ou conceitual. Como vimos, a metafísica descritiva seria distinta da análise conceitual por conta de sua amplitude e também pelo método que emprega: como o exame dos usos das palavras não seria suficiente para “satisfazer as exigências metafísicas completas do entendimento” (Strawson, 2019, p. 14), é preciso empreender outra espécie de investigação. Se a análise pressupõe a estrutura conceitual (que permaneceria “submersa”), a metafísica descritiva intenta fazer com que essa estrutura emergja. Temos, assim, uma investigação de caráter linguístico (pois partimos da referência verbal aos objetos), epistemológico (acerca da maneira como pensamos nos objetos do mundo) e ontológico (na medida em que reconhecemos de antemão a existência desses objetos da referência).

A fim de “exibir algumas características gerais e estruturais do esquema conceitual em cujos termos pensamos sobre coisas particulares” (2019, p. 21), Strawson aborda as condições para a identificação e a reidentificação desses particulares. Tais condições pressupõem a unicidade do nosso sistema referencial, e é a possibilidade de reidentificação que alicerça tal unicidade. Os corpos materiais são públicos e observáveis, apresentando diversidade, duração e estabilidade, sem o que não teriam como ser reidentificados e não poderiam ser os particulares básicos — elementos constituintes da armação.

Ao apontar os corpos materiais e as pessoas como os particulares básicos, Strawson recorre a um argumento transcendental para sustentar tal asserção. Em vista disso, no segundo capítulo, procedemos um rápido estudo do termo “transcendental” e discorremos sobre alguns exemplos da utilização dessa estratégia argumentativa nas

obras de Kant e Austin antes de nos determos em sua ocorrência em *Indivíduos*. Ao fundamentar o status dos corpos materiais e pessoas como os particulares básicos, os argumentos transcendentais formulados em *Indivíduos* também ajudam a expor a estrutura subjacente ou “submersa” que o método da análise conceitual não conseguiria revelar por si só, visto que pressupõe tal estrutura.

No terceiro capítulo, ocupamo-nos das objeções levantadas por Barry Stroud à utilização por Strawson dos argumentos transcendentais em *Indivíduos* e a duas respostas a tais objeções, levadas a cabo por P. M. S. Hacker e Roberto Horácio de Sá Pereira. Segundo a leitura de Stroud, o uso desse tipo de argumentação por Strawson teria como objetivo refutar uma forma de ceticismo, isto é, provar a tese de que os objetos existem de forma contínua no mundo, mesmo quando inobservados por nós. Ele chegaria a essa tese metafísica, que afirma algo sobre o mundo como realmente é (ou seria), partindo de uma premissa epistemológica, expressa logo no começo de *Indivíduos*: “Pensamos que o mundo contém coisas particulares, algumas das quais são independentes de nós”, isto é, pensamos no mundo como um lugar que encerra particulares objetivos em um único sistema espaçotemporal. Haveria, assim, uma conclusão objetiva à qual se chega partindo de uma premissa subjetiva. Stroud entende que Strawson não dá todos os passos necessários para se chegar a tal conclusão e, ao incluir os passos intermediários supostamente faltantes, aponta a ocorrência de um verificacionismo que tornaria o argumento inócuo — se aceitássemos o princípio de verificação, o ceticismo seria diretamente refutado, ao passo que Strawson percorreria uma trilha indireta e baseada em uma premissa condicional.

A correlação entre argumentos transcendentais e verificacionismo é questionada por Hacker em sua réplica a Stroud. O cético não tem problema nenhum em aceitar as premissas do verificacionista relativas à nossa experiência subjetiva dos particulares. O que ele nega é a conclusão objetiva, isto é, o cético aponta ser impossível afirmar objetivamente a existência desses mesmos particulares. Pensamos no mundo como contendo tais e tais coisas, mas não é possível afirmar, partindo-se dessa experiência subjetiva, a existência objetiva daquilo que experienciamos. No entanto, e nisso reside (segundo Hacker) a confusão de Stroud, a mesma estratégia não é aplicável aos argumentos transcendentais. Com relação a estes, o cético não rejeitaria apenas a conclusão objetiva, mas também as premissas subjetivas — o que tornaria a dúvida insustentável. O cético rejeita a armação conceitual em cujo âmbito, e apenas em cujo âmbito, os seus questionamentos fazem sentido.

Pereira, por sua vez, ataca a incompreensão de Stroud relativamente ao objetivo do argumento transcendental formulado por Strawson em *Indivíduos*. Segundo ele, longe de ter como finalidade a refutação do ceticismo, longe, portanto, de constituir uma investida de caráter epistemológico, o argumento transcendental strawsoniano teria, sim, um teor ontológico. Strawson estaria ontologicamente comprometido com a existência dos particulares objetivos, pois, engajado em seu projeto metafísico-descritivo, sua intenção é descrever as características fundamentais do nosso sistema referencial unificado a partir das interrelações de seus elementos constituintes.

A noção de uma ontologia fundamental de objetos materiais assim descrita é bastante esclarecedora para os nossos propósitos e para a compreensão do caminho filosófico trilhado por Strawson. Em sua reação tardia às críticas de Stroud, parece-nos que Strawson procurou salvaguardar o comprometimento ontológico de sua metafísica descritiva por meio da reformulação naturalista de alguns preceitos e estratégias. Com efeito, em *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*, ele investe em um “naturalismo social” que afirma como incontornáveis certas crenças que mantemos (como a existência do mundo exterior e dos objetos materiais), e concorda com Stroud no que diz respeito à inefetividade dos argumentos transcendentais para debelar o ceticismo.

O “naturalista social” teria plena consciência da impossibilidade de refutar as dúvidas cétricas por meio de um projeto de validação absoluta, o qual seria inalcançável em função de nossas limitações racionais. Não haveria como “provar” a existência objetiva da realidade exterior ou justificar as nossas crenças relativas a isso. No entanto, os argumentos transcendentais ainda seriam capazes de assinalar certas interdependências entre as crenças que naturalmente possuímos e as nossas construções conceituais. Em outras palavras, no lugar de um argumento transcendental que buscasse estabelecer conexões necessárias no âmbito do nosso esquema conceitual, teríamos formulações mais modestas que buscassem explicitar aquelas interdependências e, assim, iluminar aspectos da estrutura maior.

Claro que a adoção dessa estratégia constitui um recuo importante. O “naturalista social”, entendendo como inúteis e contraproducentes quaisquer discussões com o cético, retira-se do campo de batalha. A afirmação ou a rejeição da existência do mundo exterior não pode ser categoricamente asseverada ou “provada”. Não é que haja incoerência em afirmar uma coisa ou outra, mas, como dissemos, inutilidade.

Mas, por outro lado, os argumentos transcendentais ainda são capazes de revelar aspectos da estrutura conceitual submersa. No entender do “naturalista social”, as coisas, por assim dizer, são como são, pois é um fato que possuímos tais e tais crenças e que formulemos tais e tais conexões conceituais. O uso dos argumentos transcendentais para desvelar essas conexões é uma estratégia perfeitamente válida e condizente com o projeto de metafísica descritiva.

É importante salientar que, mesmo ao propor o “naturalismo social”, Strawson ainda considera que a atribuição e a autoatribuição de estados subjetivos configuram uma conexão necessária. Para ele, isso é possível por não haver um “salto” de premissas subjetivas para uma conclusão objetiva: permanecemos no âmbito subjetivo, tecendo conexões entre elementos que prescindem de quaisquer validações externas. Mas, quanto à nossa relação com objetos materiais externos, ele deixa de afirmar a existência da mesma necessidade.

Levando-se em conta o que tentamos expor e a trajetória filosófica de Strawson, é possível enxergar um esforço crescente de moderação. Na ontologia realista de *Indivíduos*, como vimos, há uma tentativa de ecos kantianos para demonstrar (via argumentos transcendentais) a necessidade das conexões e interdependências que asseguram a unicidade do esquema conceitual. Em *Ceticismo e naturalismo*, temos um comprometimento ontológico abertamente naturalista. Enxergamos ali não uma “virada”, mas uma espécie de redirecionamento no interior do projeto de metafísica descritiva: o objetivo principal permanece o mesmo, isto é, mapear a nossa estrutura conceitual, e os argumentos transcendentais são encarados como estratégias válidas que nos permitem navegar pelos meandros da estrutura e revelar as interrelações de seus elementos constitutivos.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, John Langshaw. “Are there *a priori* concepts?” Em: URMSON, J. O.; WARNOCK, G. J. (editores). Oxford: Clarendon Press, 1961.
- BIRD, Graham. “Kant’s and Strawson’s descriptive metaphysics.” Em: GLOCK, Hans-Johann (editor). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CABRERA, Isabel. “Argumentos transcendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades.” Em: CABRERA, Isabel (organização e introdução). *Argumentos transcendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- COLLINGWOOD, R. G. *An essay on metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- FORSTER, Michael N. *Kant and skepticism*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008.
- FRANKS, Paul. “Transcendental arguments, reason, and scepticism: contemporary debates and the origins of post-kantianism.” Em: STERN, Robert (editor). *Transcendental arguments – problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- GELAIN, Itamar Luís. *Metafísica descritiva e ceticismo em P. F. Strawson*. 2016. 174 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2016.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução: Helena Martins. Revisão técnica: Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *O que é filosofia analítica?*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2011.
- _____. “Strawson and analytic kantianism.” Em: GLOCK, Hans-Johann (editor). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GUYER, Paul. *Kant*. Londres e Nova York: Routledge, 2006.

- HACKER, Peter M. S. “Are transcendental arguments a version of verificationism?”
Em *American Philosophical Quarterly*, volume 9, número 1, p. 78-85.
Champaign: University of Illinois Press, 1972.
- _____. “On Strawson’s rehabilitation of metaphysics.” Em: GLOCK,
Hans-Johann (editor). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press,
2003.
- HÖFFE, Otfried. *Kant – crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*.
Tradução: Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. 2ª edição.
São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e
Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- MULHALL, Stephen. “Introdução.” Em: MULHALL, Stephen (editor). *The Cavell
reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo:
Companhia das Letras (edição de bolso), 2012.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São
Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. “Argumentos transcendentais.” Em:
BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo (editores). *Compêndio em linha de
problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de
Lisboa, 2014.
- PUTNAM, Hilary. “Strawson and skepticism.” Em: HAHN, Lewis E. (editor). *The
philosophy of P. F. Strawson*. Chicago e Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.
- QUINE, Willard van Orman. “Epistemologia Naturalizada” e “Sobre o que há” (*De um
ponto de vista lógico*). Em *Os pensadores – Ryle, Austin, Quine e Strawson*.
Seleção: Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. Tradução: Balthazar
Barbosa Filho, Marcelo Guimarães da Silva Lima, Oswaldo Porchat de Assis
Pereira da Silva, Andréa Maria Altino de Campos Loparić, Luiz Henrique dos
Santos e João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SMITH, Plínio Junqueira Smith. *O ceticismo sob suspeita*. São Paulo: Associação Filosófica Scientia Studia, 2022.

_____. *O método cético de oposição na filosofia moderna*. São Paulo: Alameda Editorial, 2017. E-book.

STERN, Robert. “On Strawson’s naturalistic turn.” Em: GLOCK, Hans-Johann (editor). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STRAWSON, Peter Frederick. *Análise e metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução: Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. *Ceticismo e naturalismo: algumas variedades*. Tradução: Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

_____. *Indivíduos – um ensaio de metafísica descritiva*. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. “Two conceptions of philosophy.” Em: *Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. “Reply to Tadeusz Szubka.” Em: HAHN, Lewis Erwin (editor). *The philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

STROUD, Barry. “The significance of scepticism.” Em: BIERI, Peter; HORSTMANN, Rolf-Peter; KRÜGER, Lorenz (editores). *Transcendental arguments and science – essays in Epistemology*. Dordrecht/Boston/Londres: D. Reidel, 1979.

_____. *A significação do ceticismo filosófico*. Tradução: Eros Moreira de Carvalho, Flavio Williges e Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2020.

_____. “The goal of transcendental arguments.” Em: STERN, Robert (editor). *Transcendental arguments and scepticism: answering the question of justification*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

- _____. “Transcendental arguments.” *The Journal of Philosophy*. Vol. LXV, nº 9, p. 241-256. Nova York: Columbia University Press, 1968.
- SZUBKA, Tadeusz. “Strawson and antirealism.” Em: HAHN, Lewis Erwin (editor). *The philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.
- WALKER, Ralph C. S. “Argumentos transcendentales y escepticismo.” Em: CABRERA, Isabel (organização e introdução). *Argumentos transcendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- _____. “Kant and transcendental arguments.” Em: GUYER, Paul (editor). *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2022.
- _____. *Sobre a certeza*. Tradução: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2023.
- ZEMACH, E. M. “Four ontologies.” Em *The Journal of Philosophy*, vol. 67, nº 8, p. 231-247. Nova York: Columbia University Press, 1970.