

Itamar Luís Gelain

**METAFÍSICA DESCRITIVA E CÉTICISMO  
EM P. F. STRAWSON**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jaimir Conte

Coorientador: Prof. Dr. Jônadas Techio

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do  
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Gelain, Itamar Luís  
Metafísica Descritiva e Ceticismo em P. F. Strawson /  
Itamar Luís Gelain ; orientador, Jaimir Conte ;  
coorientador, Jônadas Techio. - Florianópolis, SC,  
2016.  
174 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências


1. Filosofia. 2. Strawson. Metafísica Descritiva.  
Ceticismo. I. Conte, Jaimir. II. Techio, Jônadas. III.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Itamar Luis Gelain

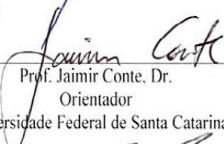
“METAFÍSICA DESCRITIVA E CETICISMO EM P. F. STRAWSON”

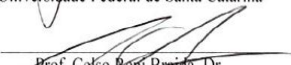
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

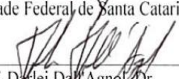
Florianópolis, 17 de março de 2016.

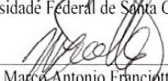
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso


**Banca Examinadora:**

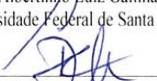
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Jaimir Conte, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Celso Raul Branda, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marco Antonio Frunciotti, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Albertinho Luiz Gallina, Dr.  
Universidade Federal de Santa Maria

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Jônadas Techio, Dr.  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



*Para Heitor e Arthur, com carinho e esperança*



## AGRADECIMENTOS

*“Creiamos no ser humano enquanto este for capaz de manifestar gratidão e compaixão” (I. L.G.).*

Agradeço ao Prof. Dr. Jaimir Conte, orientador desta tese, pela amizade, parceria, confiança, disponibilidade e ensinamentos.

Ao meu coorientador, Jônadas Techio, agradeço pela leitura atenta, refinada e crítica de parte de minha tese.

Aos professores Luiz Henrique de Araújo Dutra, Celso Reni Braidá e Marco Antonio Franciotti pelas valiosas sugestões e comentários por ocasião da banca de qualificação.

Aos professores Jônadas Techio, Albertinho Luiz Gallina, Celso Reni Braidá, Marco Antonio Franciotti, Darlei Dall’Agnol, Luiz Henrique de Araújo Dutra e Márcio Boldá da Silva por aceitarem participar da banca.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, ao seu coordenador, Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz, assim como a todos os professores e funcionários que integram o respectivo Programa.

À professora Susana Badiola pelos esclarecimentos sobre a filosofia de P. F. Strawson, bem como pelo envio de material para a tese.

À professora Roberta Corvi pela sua disponibilidade e carinho, bem como pelo envio de material para a tese.

Aos professores Carlos E. Caorsi e Robert Calabria pela ajuda na compreensão do pensamento de P. F. Strawson.

Aos estudiosos, admiradores e críticos do pensamento de P. F. Strawson no Sul do país: Albertinho Luiz Gallina, Cecília Noemí Rearte Terrosa, Cristina de Moraes Nunes, Jônadas Techio, Jaimir Conte, Márlon Henrique Teixeira, Marco Antonio Franciotti, Celso Reni Braidá.

Aos professores da CATÓLICASCOM os quais dividi um pouco as alegrias e as angústias no percurso do Doutorado.

Aos meus alunos da CATÓLICASCOM a quem não pude dedicar mais tempo devido ao doutoramento.

A todos os meus familiares, especialmente aos meus pais *Waldemar Gelain & Lorena Matuchak Gelain*, pela vida e pelo apoio constante para sempre progredir nos estudos.

Um agradecimento especial à minha esposa *Adriana Cavalheiri Gelain*, pelo carinho, compreensão, paciência e incentivo.





*“Assim se a metafísica consiste na descoberta das razões boas, más ou indiferentes, para o que cremos instintivamente, então isso tem sido metafísica” (STRAWSON, 1959).*

*“Gostaria simplesmente de dizer que, contra todas essas posturas reducionistas (ou céticas), e também contra o assim chamado mais própria e tradicionalmente de ceticismo, tentei propor outro tipo de Naturalismo – uma variedade não-reducionista – que reconhece a inescapabilidade humana e a aceitabilidade metafísica desses tipos diversos de concepções da realidade que são desafiados ou postos em dúvida pelos argumentos reducionistas ou tradicionalmente céticos” (STRAWSON, 1985).*

*“[...] para a razão humana o ceticismo é um local de descanso no qual pode refletir sobre a sua peregrinação dogmática e fazer um esboço da região em que se encontra, afim de no futuro poder eleger com maior segurança o seu caminho; de modo algum se trata de uma residência destinada a uma estadia permanente” (KANT, B 789).*



## RESUMO

Esta tese procura examinar se a metafísica descritiva de P. F. Strawson produz provas anticéticas ou se sua tarefa é mais modesta enquanto se preocupa em descrever o enraizamento dos conceitos, bem como a conexão destes no interior do esquema conceitual. No primeiro capítulo apresentaremos o projeto de metafísica descritiva a partir do confronto com a metafísica revisionista, com a análise conceitual e com o historicismo. No segundo capítulo mostraremos, a partir de *Individuals*, que a metafísica descritiva de Strawson não tinha fins anticéticos, pois o objetivo dos argumentos transcendentais não é refutar o cético, mas promover a elucidação do esquema conceitual. No terceiro capítulo analisaremos as críticas dirigidas ao naturalismo de Strawson bem como o papel deste na metafísica descritiva. Defendemos nessa tese que Strawson não construiu argumentos transcendentais anticéticos como sugere Stroud. O máximo que Strawson faz, por meio da argumentação transcendental, é mostrar o enraizamento e a indispensabilidade de alguns conceitos para o esquema conceitual e o quanto estamos comprometidos com eles. Além disso, se há uma estratégia anticética que Strawson defende desde suas primeiras obras filosóficas, essa é o naturalismo. No entanto, esse naturalismo deixa aberta a possibilidade do ceticismo, uma vez que o seu objetivo central não é em última instância refutar o ceticismo, mas, sim, auxiliar a metafísica descritiva a demonstrar as (inter)dependências conceituais e o enraizamento de determinadas crenças e conceitos no nosso esquema conceitual.

**Palavras-chave:** Strawson. Metafísica descritiva. Ceticismo. Argumentos transcendentais. Naturalismo.



## ABSTRACT

This thesis examines whether the descriptive metaphysics of P. F. Strawson produces anti-skeptical evidence or whether the task is more modest as he cares to describe the roots of the concepts as well as the connection of these within the conceptual scheme. In the first chapter we will present the descriptive metaphysics project from opposing it to the revisionist metaphysics, the conceptual analysis and historicism. In the second chapter we will show, from *Individuals* that Strawson's descriptive metaphysics did not have anti-skeptical purposes, once the purpose of transcendental arguments is not to refute the skeptical one, but promote the elucidation of the conceptual scheme. In the third chapter we will analyze the criticisms of Strawson's naturalism and the role of the descriptive metaphysics. We defend Strawson did not build anti-skeptical transcendental arguments as Stroud suggests. In the maximum, Strawson shows through the transcendental argument the roots and the indispensability of some concepts for the conceptual scheme and how we are committed to them. Also, if there is an anti-skeptical strategy Strawson argues from his first philosophical works, that is naturalism. However, this naturalism leaves open the possibility of skepticism, once its main purpose is not ultimately refute skepticism, but assist descriptive metaphysics in explaining the conceptual (inter)dependence and roots of certain beliefs and concepts on our conceptual scheme.

**Keywords:** Strawson. Descriptive metaphysics. Skepticism. Transcendental arguments. Naturalism.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	19
1	<b>ANÁLISE E METAFÍSICA.....</b>	23
1.1	ANÁLISE CONCEITUAL, NATURALISMO LINGUÍSTICO E METAFÍSICA.....	23
1.2	METAFÍSICA DESCRITIVA E METAFÍSICA REVISIONISTA.....	29
1.2.1	Aristóteles, Kant e a metafísica descritiva.....	35
1.2.2	Moore e a metafísica descritiva.....	41
1.3	METAFÍSICA DESCRITIVA E ANALOGIA GRAMATICAL.....	45
1.4	METAFÍSICA DESCRITIVA E ANÁLISE CONECTIVA.....	51
1.5	METAFÍSICA DESCRITIVA E HISTORICISMO.....	61
2	<b>METAFÍSICA, CETICISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS.....</b>	71
2.1	A ORIGEM DOS ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS.....	71
2.2	ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS E VERIFICACIONISMO.....	74
2.2.1	Breves considerações sobre as críticas de Stroud.....	79
2.3	CARACTERIZAÇÃO GERAL DO CETICISMO.....	80
2.4	O CETICISMO ACERCA DO MUNDO EXTERNO E A IDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES.....	84
2.5	O CETICISMO HUMEANO E A REIDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES.....	87
2.6	O CETICISMO SOBRE AS OUTRAS MENTES E O CONCEITO DE PESSOA.....	91
2.7	O CETICISMO E OS ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS À LUZ DA METAFÍSICA.....	101
3	<b>METAFÍSICA, CETICISMO E NATURALISMO.....</b>	111
3.1	O PROBLEMA DA INDUÇÃO E O NATURALISMO....	111
3.2	HUME, NATUREZA E CETICISMO.....	118
3.3	WITTGENSTEIN, CERTEZA E NATURALISMO SOCIAL.....	124

3.4	SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE HUME E WITTGENSTEIN.....	127
3.5	STRAWSON ENTRE HUME E WITTGENSTEIN .....	131
3.6	ALGUMAS CRÍTICAS AO NATURALISMO DE STRAWSON.....	133
3.6.1	Incoerências no tratamento do ceticismo.....	135
3.6.2	A virada naturalista de Strawson.....	138
3.7	AS INCOERÊNCIAS NO TRATAMENTO DO CETICISMO E A VIRADA NATURALISTA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	140
3.8	O CETICISMO E O NATURALISMO À LUZ DA METAFÍSICA.....	143
3.8.1	O naturalismo refuta o ceticismo?.....	149
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>153</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>159</b>



## INTRODUÇÃO

“[...] ‘devemos cultivar a verdadeira metafísica com algum cuidado a fim de destruir a falsa e adulterada’” (STRAWSON, 2014).

*Individuals*, a obra seminal de P. F. Strawson, é a responsável direta por reabilitar a metafísica descritiva e reativar os argumentos transcendentais no contexto da filosofia analítica. Strawson reanima um tipo de metafísica num ambiente no qual os positivistas já tinham sentenciado a sua “morte”. Em outras palavras, o Positivismo lógico, movido pelo ímpeto de cientificidade, via a metafísica como teologia disfarçada, a qual deveria ser banida, pois produziria apenas superstição e atitudes emotivas diante da vida. A metafísica proposta por Strawson, por sua vez, não é pensada a partir dos moldes tradicionais, ou seja, enquanto uma psicologia, uma cosmologia ou uma teologia racionais, embora ela contenha influências de Aristóteles, Kant e Moore. A metafísica, reabilitada por Strawson e denominada de metafísica descritiva, tem por tarefa descrever e elucidar os conceitos básicos e suas interconexões que compõem a estrutura do nosso esquema conceitual. Desse modo, fica claro que a metafísica descritiva não se ocupa dos objetos tradicionais da metafísica clássica, a saber, “Deus”, “alma”, e “mundo”. O seu “objeto de estudo” é a estrutura conceitual com a qual pensamos o mundo. Além disso, a metafísica descritiva se diferencia também da análise conceitual, a qual pressupõe a estrutura conceitual a ser examinada e, sobre outro aspecto, da metafísica revisionista, a qual procura revisar e construir um esquema conceitual mais sofisticado do que aquele que dispomos.

Além de reabilitar a metafísica descritiva, *Individuals* tem o mérito de reativar os argumentos transcendentais, os quais foram concebidos pelos críticos, de modo especial, pelo menos no início, como um bom recurso para a epistemologia justificar as crenças colocadas em questão pelo ceticismo. No entanto, é verdade que a metafísica concebida por Strawson não se restringe a abordar temas metafísicos; ela também adentra o território do ceticismo. Em outras palavras, ao abordar o problema da reidentificação de particulares e a questão da atribuição de predicados mentais em primeira e terceira pessoa, Strawson acaba se deparando com o ceticismo humeano e com o ceticismo sobre as outras mentes, respectivamente, ao buscar elucidar o esquema conceitual. A abordagem que Strawson ofereceu ao ceticismo em *Individuals* deu margem para que Stroud colocasse em circulação a

interpretação segundo a qual a metafísica descritiva produziria argumentos transcendentais anticéticos, os quais teriam por finalidade atacar o cético mostrando que a crença na existência contínua dos objetos e na existência das outras mentes seriam verdadeiras e estariam justificadas. Em outras palavras, na opinião de Stroud, Strawson teria utilizado argumentos transcendentais anticéticos de inspiração kantiana para enfrentar o ceticismo humeano e o ceticismo sobre outras mentes. Todavia o mesmo Stroud chama a atenção para o fato de que os argumentos transcendentais strawsonianos teriam falhado no seu objetivo, pois estes estariam assentados no princípio de verificação, sem o qual os argumentos transcendentais não teriam nenhuma força diante do cético.

Todavia, quando depois de mais de 15 anos Strawson rompe o silêncio e responde as críticas de Stroud publicamente em *Skepticism and Naturalism*, para a surpresa de todos, os argumentos transcendentais não são qualificados como anticéticos, mas sim como conectores conceituais. Além disso, Strawson recomenda que é o naturalismo inspirado em Hume e Wittgenstein que tem o papel de se opor ao ceticismo e não os argumentos transcendentais como pensava a grande maioria dos críticos. Essa posição de Strawson acaba por gerar uma série de críticas ao seu pensamento, desde a função dos argumentos transcendentais, passando por uma possível virada naturalista que culmina numa acusação de incompatibilidade entre uma vertente naturalista e outra transcendental. À luz desse cenário apresentado, procuraremos discutir nessa tese se, de fato, a partir da metafísica descritiva, Strawson construiu argumentos transcendentais para atacar o cético ou se esses supostos argumentos transcendentais na realidade não passam de ferramentas profficuas para mostrar o enraizamento e a indispensabilidade de alguns conceitos para nosso esquema conceitual. Além disso, analisaremos ainda em que medida há uma virada naturalista no pensamento de Strawson, uma vez que o naturalismo não é um elemento apenas da fase final de seu pensamento, pois o encontramos nos seus escritos de juventude nas questões que envolve a indução. Por fim avaliaremos até que ponto podemos identificar uma incoerência entre a tendência transcendental e a tendência naturalista co-existentes nos escritos de Strawson. Ao levar em consideração esse contexto apresentado, o nosso objetivo geral nessa tese será demonstrar que a metafísica descritiva de Strawson não produz provas anticéticas, pois a sua tarefa é mais modesta, na medida em que se propõe a mostrar o enraizamento e a indispensabilidade de determinados conceitos e crenças para o nosso esquema conceitual.

Para cumprir o objetivo acima proposto, dividimos essa tese em três capítulos. No primeiro capítulo analisaremos a concepção de metafísica descritiva. Iniciaremos com a apresentação da relação entre análise conceitual e metafísica, para, em seguida, explicitar as diferenças entre metafísica descritiva e metafísica revisionista. Posteriormente, apresentaremos a analogia gramatical como um bom exemplo do trabalho do metafísico, o qual busca por meio do método da análise conectiva descrever os conceitos básicos e estabelecer conexões conceituais no interior de nosso esquema conceitual. Por fim, explicitaremos o contraste entre metafísica descritiva e historicismo com a finalidade de assinalar que a estrutura conceitual que é estudada pelo metafísico não estaria sujeita à mudanças profundas como sugere o historicista.

No segundo capítulo buscamos compreender a relação entre metafísica, ceticismo e argumentos transcendentais. Num primeiro momento analisaremos a gênese dos argumentos transcendentais a partir de um enfoque kantiano, para, em seguida, examinar as famosas críticas de Stroud endereçadas aos argumentos transcendentais. Num segundo momento averiguaremos, a partir de *Individuals*, como Strawson entende a relação da metafísica com os argumentos transcendentais, tomando o ceticismo sobre o mundo externo, o ceticismo humeano e o ceticismo sobre as outras mentes como foco de investigação. Num terceiro momento, questionaremos a interpretação de Stroud, dentre outros intérpretes, de que a finalidade última dos argumentos transcendentais era anticética; faremos isso apoiados no projeto metafísico de Strawson esboçado em *Individuals* e em *Analysis and Metaphysics*.

No terceiro capítulo analisaremos o naturalismo na sua relação com o ceticismo e a metafísica. Começaremos investigando o período no qual Strawson teria abraçado o naturalismo em sua obra, para depois analisar o naturalismo a partir de Hume e Wittgenstein com o objetivo de entender como Strawson se posiciona diante deles, uma vez que ambos pensam o naturalismo a partir de perspectivas distintas. Na sequência apresentaremos, de modo especial, as críticas de Domenach e Stern ao naturalismo de Strawson. E, por último, avaliaremos essas críticas a partir da metafísica descritiva com o objetivo de explicitar como o ceticismo e o naturalismo são concebidos no interior do projeto metafísico de Strawson.



## CAPÍTULO 1 ANÁLISE E METAFÍSICA

*“Será, como sempre se disse que a metafísica é, o mais geral e fundamental dos estudos” (STRAWSON, 1966).*

O presente capítulo tem por objetivo analisar a concepção da metafísica descritiva proposta por Strawson. Tendo em vista tal objetivo, começaremos por apresentar a relação entre análise conceitual e metafísica descritiva no intuito de mostrar que ambas não se opõem em intenção, embora que diferem em alcance. Além disso, também apresentaremos um confronto entre a metafísica descritiva e a metafísica revisionista no sentido de demarcar qual é a peculiaridade de cada uma delas e quais são seus principais representantes. Na sequência, caracterizaremos a analogia gramatical, a qual promoveria a explicitação do trabalho do metafísico descritivo, e o método da análise conectiva, o qual facultaria a descrição e a conexão dos conceitos enraizados em nosso esquema conceitual. E, por fim, explicitaremos o confronto da metafísica com o historicismo de vertente collingwoodiana com o objetivo de evidenciar que a estrutura conceitual que o metafísico persegue não estaria sujeita a mudanças drásticas e profundas como propõe o historicista.

### 1.1 - ANÁLISE CONCEITUAL, NATURALISMO LINGUÍSTICO E METAFÍSICA

Peter F. Strawson<sup>1</sup>, juntamente com J. L. Austin, Gilbert Ryle, Paul Grice, G. Warnock, Stuart Hampshire, entre outros, pertenceu a um dos grupos filosóficos mais influentes das décadas intermediárias do século XX. Esse grupo estava sediado na Universidade de Oxford e se propunha a renovar a filosofia contemporânea. O que o grupo tinha em comum, além da participação nas reuniões das *Thursday evenings* e mais tarde dos *Saturday mornings*, era a atenção que davam a linguagem comum ou natural (STRAWSON, 1995a; SNOWDON, 2008).

Strawson, por um lado, recebeu a influência de Austin e do grupo de Oxford, mas, por outro lado, bebeu também na filosofia do segundo Wittgenstein (STRAWSON, 2003, p.12). A base da filosofia de

---

<sup>1</sup> Sobre a vida e a obra de P. F. Strawson ver (STRAWSON, 1995a; 1998f; 2003; GELAIN; CONTE, 2015).

Austin - e do grupo de Oxford - e do segundo Wittgenstein não eram incompatíveis (URMSON, 1992, p.299), uma vez que concordavam “que a boa filosofia deveria preocupar-se com a linguagem comum para fazer progressos, o que gerou o título de ‘Filosofia da Linguagem Comum’” (SNOWDON, 2008, p.108). Strawson compartilha a ideia de Wittgenstein de que a “linguagem ‘está em ordem como está’” (WITTGENSTEIN, 2005, p.68) sem que com isso uma linguagem perfeita tivesse que ser construída por nós (WITTGENSTEIN, 2005, p.68). Embora Strawson concorde com Wittgenstein sobre o ponto de partida da filosofia, isto é, a linguagem comum ou natural, ele discorda de que análise da linguagem como terapia seja tudo o que podemos fazer em filosofia (STRAWSON, 1958; 1974b; 1992). Voltaremos a esse ponto mais adiante quando falaremos sobre a analogia terapêutica e a analogia gramatical.

Além de se opor parcialmente ao segundo Wittgenstein, Strawson também opôs-se frontalmente aos projetos de Russell e do “primeiro Wittgenstein” (pelo menos como este foi tradicionalmente compreendido), bem como ao projeto de Rudolf Carnap. O que tais projetos tinham em comum era o fato de tomarem a linguagem formal como a ferramenta mais apropriada para os propósitos filosóficos e/ou científicos, no limite podendo substituir a linguagem comum ou natural.

Segundo Strawson (1958), os projetos de Russell e do “primeiro Wittgenstein” seriam marcados pela noção de *tradução*, propondo que os principais problemas da filosofia poderiam ser resolvidos se pudéssemos traduzir ou parafrasear as problemáticas frases da linguagem comum através de símbolos que possibilitassem ver diretamente a complexidade lógica subjacente às mesmas. Em outras palavras, a análise como tradução buscava transpor as frases da linguagem natural, cuja estrutura gramatical “superficial” pudesse induzir ao erro, para uma forma que colocasse em evidência a verdadeira estrutura “profunda” dos pensamentos ou dos fatos. A linguagem comum, para esse tipo de análise, não seria algo espúrio ou errado, mas algo que obscureceria o real significado de nossos termos, daí a necessidade da tradução ou paráfrase (STRAWSON, 1967; 1958).

Esse projeto de tradução, que inicialmente teve muita aceitação, começou a perder vigência particularmente por dois motivos. O primeiro estaria vinculado à influência do próprio Wittgenstein, que após um hiato que sucedeu a publicação do *Tractatus Logico-Philosophicus* retornou a Cambridge para ministrar conferências onde explorava um gênero totalmente novo de investigação filosófica, propondo um método mais flexível e fecundo (STRAWSON, 1967; GONZÁLEZ, 1986). O

segundo motivo estaria associado ao fato de que os resultados alcançados pela análise como tradução eram desalentadores. As explicações de Russell no que se refere à estrutura das orações correntes, a partir da sintaxe da nova lógica formal, começaram a parecer um pouco estranhas. Segundo Strawson (1958), esse estranhamento era verificado na seguinte situação: se a análise como tradução buscava conservar o sentido originário das orações correntes, por conseguinte, ela não conseguia uma simplificação dessas orações; porém, se conseguia uma simplificação, em contrapartida, essa simplificação não preservava o sentido originário das orações.

Assim como o projeto de Russell e do “primeiro Wittgenstein”, também o projeto carnapiano toma a linguagem formal como a linguagem própria para filosofar. O projeto de Carnap é marcado pela noção de *substituição* da linguagem comum, rejeitando, portanto, a tese de que essa linguagem seria, de algum modo, adequada para o trabalho filosófico. Na avaliação do próprio Strawson, esse projeto buscaria “construir um sistema formal que usa, geralmente, o aparato da lógica moderna e no qual os conceitos formadores do assunto de ocupação do sistema são introduzidos por meio de axiomas e definições” (STRAWSON, 1967, p.313; 1963, p.502). A partir dessa perspectiva, denominada por Strawson de reconstrução racional, e que tem Carnap como principal interlocutor, a clarificação conceitual é pensada como resultando da substituição de nossos conceitos da linguagem comum por conceitos científicos, os quais manteriam relações bem definidas no sistema formal. No projeto de reconstrução racional um conceito não científico se esclarece ao ser substituído por um conceito científico distinto, e por sua vez *exato* e *fecundo*. Um conceito é fecundo quando o mesmo desempenha um papel importante na formulação de teoremas lógicos ou de leis da ciência empírica (STRAWSON 1967; 1963). Um conceito é exato quando “as regras que governam seu emprego são tais que podem encontrar um lugar definido dentro de um ‘sistema bem organizado de conceitos científicos’”. Um sistema bem organizado de conceitos científicos é um sistema formal que os incorpora” (STRAWSON, 1967, p.314; 1963, p.504).

Desse modo, o projeto de reconstrução racional propõe a substituição de qualquer conceito da linguagem natural por um conceito científico de tal maneira que o último cumpra a mesma finalidade do primeiro. A noção de substituição nesses termos implicaria a rejeição de elementos importantes que compõe o significado de um termo linguístico ordinário. Segundo Strawson (1963), os conceitos científicos não poderiam cumprir os mesmos propósitos dos conceitos da

linguagem comum, os quais têm um campo de atuação muito mais vasto em nossas práticas cotidianas, sem mudanças drásticas em seus significados.

Vimos que Strawson é um crítico tanto do projeto de análise lógica de Russell e do primeiro Wittgenstein quanto do projeto de reconstrução racional de Carnap. Mas qual é então a posição filosófica do próprio Strawson no que concerne à linguagem? A posição de Strawson no que diz respeito à linguagem pode ser denominada de “naturalismo linguístico” (CARNAP, 1963, p.933) isto é, ele considera que a linguagem “está bem como está” e que para o seu estudo não precisamos subordiná-la ao modelo normativo de uma linguagem formal ou ideal. Segundo Strawson (1967), as frases da linguagem natural respondem às nossas necessidades cotidianas e não deixam nada a desejar do ponto de vista da clareza e da prática, ainda que pareçam deixar muito a desejar do ponto de vista da clareza filosófica. Nesse sentido, ele propõe que não devemos prescrever um modelo de funcionamento para as nossas palavras ou conceitos, mas, antes, descrever o seu funcionamento efetivo. Assim, não devemos estabelecer regras, mas observar os usos das palavras e dos conceitos (STRAWSON, 1967). Acerca desse ponto Strawson é categórico, quando afirma:

Se queremos compreender os costumes e o modo de vida de um animal, temos de observar cuidadosamente seu comportamento em seu meio natural; não é correto virar as costas a seu comportamento real e construir um modelo de relógio, de acordo com o desenho de um engenheiro, e estudar este modelo. *O mesmo ocorre com os nossos conceitos. Se queremos saber como funcionam, temos de observá-los enquanto funcionam* (STRAWSON, 1958, p.124-125, itálico nosso).

O naturalismo linguístico de Strawson tem como ponto de partida a linguagem natural. Os conceitos que o filósofo deve analisar estão presentes num nível menos sofisticado da linguagem, e perpassam tanto a linguagem cotidiana como a linguagem técnica. O estudo da linguagem natural permite alcançar níveis de generalidade que ultrapassam as contingências das linguagens concretas, pois, apoia-se na crença de que certos traços universais estão presentes em todos os níveis da linguagem e se revelam no seu nível mais básico, ou seja, na



linguagem cotidiana. Quando Strawson se interessa pela linguagem ele não tem em vista questões lexicográficas e muito menos uma análise empírica de uma determinada língua (BADIOLA, 2003). O seu interesse se move na direção de garimpar conceitos que estão presentes na linguagem natural e são condição de possibilidade de outras linguagens.

Em geral Strawson é considerado um membro da “Escola da linguagem comum”. Contudo, essa classificação deve ser vista com reservas. Na sua autobiografia “My Philosophy”, Strawson chamou a atenção para o fato de que o seu projeto filosófico não pode ser caracterizado pelo emprego do método da análise conceitual. A análise de conceitos empregados no âmbito da linguagem natural não se configuraria como o núcleo de sua filosofia. A posição de Strawson a esse respeito é de que:

Estou convencido de que este método – apesar de não acreditar que sua utilidade se esgotou ou se esgotará um dia – tem sérias limitações. Em poucas palavras, tal método toma muitas coisas como pressupostas. As conexões estruturais que o filósofo quer que sejam reveladas subjazem, frequentemente, num nível mais profundo do que o método pode chegar a alcançar ou a mostrar. *Não creio que se detectem muitos rastros deste método em minha obra, embora, pode detectar-se algum* (1995a, p.15, itálico nosso).

No que concerne à análise conceitual, Strawson (1967, p.319) concorda que “ater-se ao exame escrupuloso do funcionamento efetivo das palavras é a única via verdadeiramente segura na filosofia descritiva”.<sup>2</sup> Porém, propõe que talvez devemos abandonar a única via segura quando a análise conceitual não pode nos levar tão longe quanto desejaríamos. A análise conceitual, segundo a concepção de Strawson, possui limitações. Essas limitações são explicadas na seguinte passagem: “as relações que podemos estabelecer e as estruturas que podemos descobrir, recorrendo somente a esta via, se apresentam como não suficientemente gerais e de um alcance não o suficientemente

---

<sup>2</sup> Em *Individuals* Strawson (1959, p.9) faz uma afirmação semelhante: “Até certo ponto, o confiar num exame atento do uso efetivo das palavras é o melhor caminho, e, na realidade, o único seguro em filosofia”.

grande a ponto de satisfazer as exigências da plena compreensão metafísica” (STRAWSON, 1967, p.319).<sup>3</sup>

A metafísica descritiva distingue-se da análise conceitual<sup>4</sup> não quanto a sua intenção, mas quanto ao seu alcance e generalidade. Enquanto a análise conceitual é mais limitada e parcial, porque pressupõe a estrutura conceitual a ser analisada, a metafísica descritiva, por sua vez, tem o objetivo justamente de exibir, revelar e explicitar a estrutura que a análise pressupõe em sua atividade (STRAWSON, 1959, 1967). Ora, a estrutura conceitual perseguida pela metafísica e pressuposta pela análise conceitual “não se mostra facilmente na superfície da linguagem, senão que está submersa” (STRAWSON, 1959, p.10).

Strawson adverte, contudo, em tom conciliatório, que embora a análise conceitual seja parcial e limitada, nem por isso ela deve ser totalmente descartada pela metafísica descritiva, pois, “o metafísico não pode desconhecer os métodos da análise descritiva e nem desconhecer suas conclusões. Ao contrário, esses métodos e essas conclusões servem de controle indispensável às soluções propriamente metafísicas” (STRAWSON, 1967, p.319). E acrescenta ainda: “as conclusões as quais a metafísica descritiva chega não devem estar em contradição com aquelas que são conduzidas por uma correta análise descritiva” (STRAWSON, 1967, p. 318). A análise descritiva e a metafísica descritiva não são rivais, mas se apresentam como duas faces de um mesmo empreendimento filosófico. Dito de outro modo, “a metafísica descritiva se assemelha à análise descritiva pelo fato de que ambas querem esclarecer o funcionamento efetivo de nossos conceitos e não mudá-los” (STRAWSON, 1967, p.318). Todavia, a análise conceitual restringe-se à compreensão do funcionamento dos nossos conceitos, ao passo que a metafísica quer saber por que os conceitos funcionam dessa maneira. Indagar por isso, segundo Strawson (1958, p.129), é tentar entender “como está enraizada a natureza de nosso pensamento em nossa natureza e na natureza do mundo”.

---

<sup>3</sup> Em *Individuals* ele faz uma afirmação similar: “Mas, as discriminações que podemos fazer e as conexões que podemos estabelecer, dessa maneira, não são bastante gerais nem bastante completas para satisfazer a plena demanda metafísica de compreensão” (STRAWSON, 1959, p.10).

<sup>4</sup> Strawson apresenta a diferença entre análise conceitual e metafísica descritiva em pelo menos dois textos significativos: na Introdução de *Individuals* (1959) e nas páginas finais do artigo “Analysis, Science and Metaphysics” (1967).

Strawson não parece filosofar “sobre a linguagem, mas, antes, acerca do mundo mediante a linguagem” (BERGMANN, 1960, p. 602). Em outras palavras, o objetivo central do projeto filosófico de Strawson não é analisar a linguagem estritamente, mas, sim por meio dela explorar e investigar o mundo, tomando como ponto de partida o nosso esquema conceitual. O projeto filosófico de Strawson consiste numa metafísica descritiva que doravante passamos a apresentar e discutir.

## 1.2 – METAFÍSICA DESCRITIVA E METAFÍSICA REVISIONISTA<sup>5</sup>

No âmbito da filosofia analítica<sup>6</sup> o Positivismo Lógico<sup>7</sup> constitui a mais severa crítica à metafísica. Os membros do Círculo de Viena<sup>8</sup> (R. Carnap, M. Schlick, H. Hahn, O. Neurath, entre outros) caracterizaram sua posição filosófica como uma *Visão de mundo científica*, concebendo a ciência como a expressão da racionalidade humana a qual deveria “varrer para longe a teologia e a metafísica como os vestígios da Idade das Trevas.”<sup>9</sup> Os positivistas lógicos consideravam a metafísica como teologia disfarçada, e, portanto, como uma expressão

---

<sup>5</sup> Parte dessa seção, ligeiramente modificada, foi publicada como capítulo de livro, tendo como título, “Strawson e o caso dos metafísicos descritivos” (GELAIN, 2015, p.19-31).

<sup>6</sup> A filosofia analítica como um todo não pode ser considerada antimetafísica (GLOCK, 2011).

<sup>7</sup> Segundo Glock (2011, p.104), as três armas empregadas pelo Positivismo Lógico contra a metafísica são as seguintes: “a nova lógica de Frege e Russell, a alegação do *Tractatus* de que toda necessidade é tautológica e o critério verificacionista de significatividade, que eles derivaram de seus contatos com Wittgenstein”.

<sup>8</sup> Num tom menos agressivo, Wittgenstein, quem influenciou diretamente o Círculo de Viena, já teria declarado sua hostilidade a todas as afirmações metafísicas tanto em sua obra inicial quanto na tardia. Teorias metafísicas, de acordo com o segundo Wittgenstein, são ‘castelos de cartas’ construídos sobre confusões linguísticas. De tal modo que eles podem ser destruídos à medida que as palavras sejam conduzidas de volta de seu emprego metafísico para o seu uso cotidiano (WITTGENSTEIN, 2005; 2008; GLOCK, 2011).

<sup>9</sup> Isso lembra as últimas frases da *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume (2004, p.222): “Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência?* Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão”.

de superstição ou impulso artístico equivocado” (GLOCK, 2011, p.104). Carnap, o mais destacado representante do positivismo lógico, no seu famoso artigo, “A superação da metafísica mediante a análise lógica da linguagem”<sup>10</sup>, declara que as proposições da metafísica são apenas pseudoproposições, pois, *não* “*servem para a descrição de relações objetivas*, nem existentes (caso no qual seriam proposições existentes), nem inexistentes (caso no qual – pelo menos – seriam proposições falsas); *elas servem para a expressão de uma atitude emotiva diante da vida*” (CARNAP, 1965, p.85). De acordo com Carnap, as proposições metafísicas não tem qualquer significado cognitivo, uma vez que não são nem verificáveis e muito menos falsificáveis. As afirmações da metafísica seriam uma espécie de poesia conceitual, pois, expressam certas emoções e atitudes com respeito à vida. Nesse sentido, os metafísicos não passariam de “poetas deslocados” ou “músicos sem capacidade musical” (CARNAP, 1965, p.84-87; GLOCK, 2011, p.104-105).

Em todos os períodos da história da filosofia a metafísica sempre teve seus defensores e seus críticos, e no período contemporâneo não é diferente.<sup>11</sup> Com a publicação de *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, em 1959, Strawson será o mais novo defensor e proponente<sup>12</sup> de um determinado tipo de metafísica. No contexto filosófico daquela época, o subtítulo de *Individuals* soou obsoleto, pois a metafísica teria sido questionada seriamente pela tradição analítica, e particularmente sepultada pelo Positivismo Lógico, como algo sem sentido e inútil<sup>13</sup> (HACKER, 2003; CARNAP, 1965). Sendo Strawson

---

<sup>10</sup> O artigo de Carnap, citado acima, tinha em vista, ainda que não exclusivamente, segundo Berti, a concepção metafísica de Heidegger contida na preleção, *O que é metafísica?*, a qual teria sido proferida na Universidade de Friburgo em 1929. Carnap, munido do princípio de verificação, passa em revista os conceitos usados por Heidegger, e declara que as proposições da metafísica são privadas de sentido porque as mesmas usam termos que não são passíveis de verificação (BERTI, 2003; CARNAP, 1965).

<sup>11</sup> Berti (2003) faz uma interessante abordagem histórica da metafísica, destacando seus críticos e seus defensores.

<sup>12</sup> Strawson, fazendo referência a *Individuals*, teria declarado que a metafísica “há tempo deveria ter ressurgido” no seio da filosofia analítica (PYLE, 1999, p.37).

<sup>13</sup> “O terreno para essa reabilitação da metafísica tinha sido clareado pela retirada [...] do critério verificacionista de significatividade. Nesse solo, filósofos analíticos plantaram três sementes metafísicas distintas” (GLOCK, 2011, p.51). De acordo com Glock (2011, p.51-52), essas três sementes são a

“membro da tradição analítica”, seu projeto de desenterrar a metafísica parecia paradoxal. É surpreendente, afirma Gracia, “encontrar um livro de filosofia inglesa (*Individuals*) investigando a metafísica numa época em que a filosofia anglo-saxã havia chegado à conclusão de que a metafísica era uma disciplina inútil [...] e cujos problemas eram somente aparentes” (2014, p.101). Mas que tipo de metafísica é desenterrada por Strawson? O que ele entende por metafísica? Até que ponto a crítica dos positivistas lógicos afetaria o projeto metafísico de Strawson?

Na Introdução<sup>14</sup> a *Individuals* Strawson divide a metafísica em dois tipos: descritiva e revisionista.<sup>15</sup> A metafísica descritiva buscaria descrever o esquema conceitual dado, isto é, procuraria apresentar o núcleo de conceitos básicos que compõe o nosso pensamento. A metafísica revisionista, por sua vez, teria o objetivo de revisar o esquema conceitual dado de tal forma que fosse possível construir algo mais sofisticado. Como representantes da metafísica descritiva Strawson menciona Aristóteles e Kant. Como protagonistas da metafísica revisionista ele cita Descartes, Berkeley e Leibniz. Nessa mesma Introdução ele esclarece a sua posição metafísica: “Este livro (*Individuals*) é, em parte, e de maneira modesta, um ensaio de metafísica descritiva” (STRAWSON, 1959, p.11). Dessa breve explanação muitas coisas precisam ser explicadas, por exemplo: o que é um esquema conceitual? Qual a relação entre metafísica descritiva e metafísica

---

seguintes: (i) “a abordagem naturalista de Quine com respeito à ontologia”; (ii) a metafísica descritiva de Strawson; (iii) e o essencialismo originado da semântica dos mundos possíveis para a lógica modal e das teorias da “referência direta”, isso ligado, de modo especial, ao nome de Kripke.

<sup>14</sup> Baseado numa informação de William Child, Paul Snowdon relata que a Introdução de *Individuals*, na qual aparece a expressão metafísica descritiva pela primeira vez, foi escrita a toque de caixa, pois, havia uma pressão dos editores para que Strawson apresentasse sua obra de maneira mais didática (SNOWDON, 2008). A expressão metafísica descritiva aparece poucas vezes nas obras posteriores de Strawson. O texto “Analysis, science and Metaphysics” (1967, p.318-320) amplia a discussão sobre a metafísica descritiva feita na Introdução de *Individuals*.

<sup>15</sup> Se as referências à metafísica descritiva são escassas, muito mais escassas são as referências à metafísica revisionista. A Introdução de *Individuals* (1959) e “Analysis, science and Metaphysics” (1967) são os dois lugares onde Strawson comenta sobre a metafísica revisionista, embora no último texto ele não fale em metafísica revisionista, mas em metafísica reformadora (reforming metaphysics). Em *Skepticism and Naturalism* Strawson (1985, p.23) usa outra nomenclatura para fazer referência à metafísica revisionista, a saber, metafísica validatória (validatory metaphysics).

revisionista? Até que ponto os metafísicos revisionistas (Descartes, Berkeley, Leibniz) não são também metafísicos descritivos? Aristóteles e Kant se enquadram na denominação de metafísicos descritivos? E o próprio Strawson, enquanto metafísico, apenas descreve ou também faz algo a mais?

Inicialmente convém definir o que é um esquema conceitual. Poderíamos dizer que o esquema conceitual é um sistema geral de conceitos e categorias por meio do qual ordenamos os nossos pensamentos. Os elementos que constituem o esquema conceitual são as relações espaciais e temporais entre acontecimentos, objetos materiais, as relações causais, as pessoas etc. (BLACKBURN, 1997, p.126).<sup>16</sup> Embora Strawson não apresente uma definição de esquema conceitual ao longo de sua obra, podemos extrair da obra *Individuals* uma explicação sobre o significado de esquema conceitual a partir da explanação que ele oferece sobre qual é o objeto de tratamento da metafísica descritiva. A metafísica descritiva trata justamente de categorias e conceitos que em seu caráter mais fundamental não são passíveis de mudança. É desses conceitos e categorias, “de suas interconexões e da estrutura que formam, que se ocupará uma metafísica descritiva” (STRAWSON, 1959, p. 10). Em tom interrogativo, em *Analysis and Metaphysics* Strawson ilustra novamente esse ponto quando menciona que a principal tarefa do filósofo, isto é, do metafísico, consiste em responder as seguintes indagações: “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?” (STRAWSON, 1992, p.35).

Conforme vimos acima, a metafísica descritiva tem por objetivo descrever o nosso esquema conceitual sem alterá-lo, ao passo que a metafísica revisionista tem por objetivo produzir uma estrutura

---

<sup>16</sup> A mais famosa definição de esquema conceitual é aquela apresentada por Davidson (1984, p.183) no seu artigo *On the very idea of a conceptual schema*. A definição é a seguinte: “Filósofos de muitas convicções são propensos a falar de esquemas conceituais. Esquemas conceituais são maneiras de organizar a experiência; eles são sistemas de categorias que dão forma aos dados da sensação; eles são pontos de vista a partir dos quais indivíduos, culturas ou períodos examinam a cena que passa”. Cremos que Strawson não aceitaria integralmente essa definição, de modo especial, aquela parte que diz “eles são sistemas de categorias que dão forma aos dados da sensação”. A não aceitação disso relaciona-se à crítica que ele faz à análise reduitiva que tem como representantes os empiristas britânicos, de modo especial. Esse ponto será retomado abaixo.

conceitual “melhor” do que aquela que temos. Em outras palavras, diferentemente da descritiva, a metafísica revisionista elabora ou constrói uma teoria que “dá as costas” ao modo como concebemos e pensamos o mundo, oferecendo, por sua vez, uma visão alternativa e independente daquela que nós temos. Todavia, Strawson não abdica da metafísica revisionista, pois, em tom conciliatório, ele afirma que “as produções da metafísica revisionista são de permanente interesse [...] e as melhores delas são intrinsecamente admiráveis e de utilidade filosófica duradoura” (STRAWSON, 1959, p.9). Strawson ao longo dos seus textos não deixa claro como a metafísica revisionista seria de uma utilidade filosófica duradoura. Todavia, a esse respeito, poderíamos dizer que o metafísico revisionista, na medida em que busca produzir uma estrutura conceitual “melhor”, lança luz sobre a compreensão do nosso esquema conceitual efetivo. De modo que, diferentemente do metafísico revisionista, o metafísico descritivo poderia tirar lições e *insights* que contribuíssem para a sua tarefa descritiva. Em outras palavras, o metafísico revisionista, ao produzir uma estrutura conceitual “melhor”, promove a investigação e a reflexão do metafísico descritivo à medida que o último poderia tornar a sua descrição mais precisa e efetiva por meio da produção do primeiro. É claro que isso não é suficiente para responder à questão acima, mas pelo menos esclarece, ainda que parcialmente, o que Strawson parece ter pensado sobre isso, uma vez que ele não detalhou nada a esse respeito.

Strawson reconhece duas coisas importantes sobre a metafísica: i) a metafísica descritiva e a revisionista são métodos complementares e a escolha de um ou de outro poderia estar ligada a uma questão idiossincrática ou temperamental;<sup>17</sup> ii) nenhum metafísico foi, nem

---

<sup>17</sup> O próprio Hume (2001, p.140) teria dito que “não é somente na música e na poesia que devemos seguir o nosso gosto e sentimento pessoais, mas igualmente em filosofia. Em Strawson essa influência de Hume fica clara em *Skepticism and Naturalism*: “A aparência de um desacordo endêmico no assunto, portanto, é algo que se deve esperar em vez de lastimar, e não é motivo de espanto que as opiniões individuais do filósofo, mais provavelmente do que as do cientista ou do especialista, reflitam em parte seu gosto e temperamento individuais” (STRAWSON, 1985, p.viii). No texto, “Two Conceptions of Philosophy”, Strawson (1990, p.318). afirma que quanto mais abrangente e geral for uma investigação, menos precisa ela será. Alguns filósofos preferem a atmosfera mais precisa e rarefeita da ciência, enquanto outros preferem o ambiente menos rarefeito e menos preciso da vida comum. Ambos os caminhos possuem seus méritos e a escolha por um deles pode ser apenas uma questão de temperamento. Existem outros textos onde essa questão aparece literamente:

intencionalmente nem na prática, totalmente descritivo ou revisionista. Esse segundo ponto ajuda a minimizar a crítica levantada por Gracia (2014), para quem Descartes, Berkeley e Leibniz não se limitaram a revisar o nosso esquema conceitual, mas também descreveram em alguma medida a realidade. Como exemplo, Gracia cita as provas sobre a existência de Deus e os atributos divinos, oferecidas por tais autores. Isso indicaria que nesses autores haveria revisão, mas também algum grau de descrição e, isso, *parece* pertinente. Strawson, no entanto, como observamos acima, já teria antecipado de alguma maneira a crítica, segundo a qual nenhum metafísico foi, nem intencionalmente nem na prática, totalmente descritivo ou revisionista.

De acordo com Corvi (1979), a descrição é um elemento fundamental na *Metafísica* de Aristóteles; porém, nessa obra não há somente momentos descritivos, mas também momentos especulativos e momentos inferenciais. Conforme veremos abaixo, parece que Kant também não se restringiu a descrever. Se os trabalhos metafísicos de Aristóteles e Kant, os dois ícones da metafísica descritiva, não se limitaram a descrever, Strawson não teria também feito algo além de descrever os traços gerais e estruturais do esquema conceitual?

Don Locke no artigo, “Strawson’s Auditory Universe”, afirma que Strawson, depois de estabelecer no primeiro capítulo de *Individuals*, intitulado “Bodies”, que os corpos materiais são básicos em relação a outros particulares, passa, no segundo capítulo, intitulado “Sounds”, a analisar a possibilidade de um esquema conceitual que tomasse os sons e não os corpos materiais como básicos. Ao analisar o capítulo “Sounds”, Don Locke (1961) sustenta que nesse capítulo Strawson não se ocupa nem de metafísica descritiva e muito menos de metafísica revisionista. Para Don Locke, Strawson não descreve o nosso esquema conceitual e nem propõe, em sua substituição, um esquema conceitual “melhor”. Em vez disso, ele estaria considerando um esquema conceitual alternativo num mundo alternativo com a intenção de esclarecer a compreensão do nosso esquema e do nosso mundo. Esse tipo de metafísica é denominado por ele de “metafísica comparativa” e não de metafísica descritiva ou revisionista (LOCKE, 1961). Quando Strawson, no início do capítulo “Sounds”, se propõe a responder a seguinte pergunta: “poderia haver um esquema conceitual semelhante ao nosso por ser um sistema de particulares objetivos e identificáveis, mas

---

*Individuals* (1959, p.9); “Carnap’s views on Constructed Systems versus Natural Languages in Analytic Philosophy” (1963, p.518); “Construcción y Análisis” (1958, p.133).



que não fosse semelhante ao nosso pelo fato dos corpos materiais não serem os particulares básicos?” (STRAWSON, 1959, p.60), ele está oferecendo indícios de que talvez esteja fazendo outra coisa além de simplesmente descrever o nosso esquema conceitual. Todavia, a crítica de Don Locke é pouco convincente, pois essa crítica está assentada numa concepção muito estreita do que seja “descrever”. Ora, contrastes também são úteis para descrever o nosso esquema, e nessa medida imaginar esquemas alternativos é parte do projeto da metafísica descritiva. Para Strawson (1967), a imaginação filosófica tem um fim explicativo e não propriamente inventivo ou construtivo. Nesse caso, imaginar esquemas conceituais diferentes do nosso esquema espaço-temporal, como Strawson faz no capítulo “Sounds”, é importante enquanto auxilia no processo de descrição do nosso esquema conceitual e na caracterização dos particulares de base.

### 1.2.1 – Aristóteles, Kant e a metafísica descritiva

Independentemente de se Aristóteles ou Kant somente descreveram ou se usaram a especulação e as inferências também para descrever, nos interessa analisar aqui a aproximação que Strawson propõe entre Aristóteles e Kant a partir da metafísica descritiva. À primeira vista poderíamos pensar que eles são aproximados porque *ambos descrevem*. Mas descrevem o quê? A metafísica de Aristóteles descreve o ser e suas categorias. Para isso basta recordar do livro *Gama da Metafísica*, reservado para a discussão do *ser* enquanto *ser* (ARISTÓTELES, 2002; IV 1, 1003a 20 – IV 2, 1005b 30). A metafísica, num sentido tradicional, investigaria o ser e não a estrutura conceitual com a qual pensamos a realidade. Nesse sentido, “Aristóteles negaria categoricamente que o fim da metafísica, e muito menos de *sua* metafísica, é, como afirmou Strawson, a descrição da estrutura atual de nosso pensamento sobre o mundo” (GRACIA, 2014, p.105). Gracia (2014, p.106) afirma ainda que “é possível sustentar que, para Aristóteles, toda a ciência, e em particular a metafísica, consiste em descrição, mas não há fundamento para concluir que essa descrição seja uma descrição de nosso pensamento ou de nossos esquemas mentais”. Gracia parece estar correto quando insiste que a metafísica aristotélica busca descrever o ser, e não a estrutura conceitual com a qual pensamos o mundo. Desta forma, ele sugere ainda que a metafísica descritiva de Strawson não é metafísica numa acepção tradicional, mas, meta-metafísica, isto é, uma metafísica que trata da estrutura conceitual, e não

da realidade como o faz a metafísica aristotélica. Numa réplica a Gracia, Strawson (2014, p.122) indaga:

Existe uma diferença entre a pergunta: quais são os traços mais gerais da realidade e como se relacionam estruturalmente? E a pergunta: quais são os conceitos ou tipos de conceitos mais gerais em cujos termos concebemos ou pensamos a realidade e como se encontram estruturalmente relacionados? A primeira é a pergunta que busca responder a metafísica tradicional. A segunda é a pergunta a que se referem meus “metafísicos descritivos”.

Para Strawson, a diferença entre essas duas perguntas não é tão significativa e decisiva. Pois, em primeiro lugar, o esquema conceitual é concebido por ele como uma “representação fiel da estrutura geral da realidade” (STRAWSON, 2014, p.123). E, em segundo lugar, “ao falarmos da estrutura conceitual, da estrutura do pensamento acerca do mundo, em vez de falarmos diretamente acerca do mundo, temos uma consciência mais firme do nosso procedimento filosófico, uma compreensão mais clara do que estamos fazendo” (STRAWSON, 1992, p. 33). Como vimos, Strawson toma o esquema conceitual como uma espécie de “representação fiel da realidade” e, por conseguinte, atribui ao filósofo a tarefa de investigar esta estrutura conceitual que expressa a realidade. Desta maneira, ele aproxima a investigação sobre a estrutura da realidade e a investigação sobre a estrutura conceitual que representa a realidade, tomando-as, como ele mesmo diz, como investigações similares. Desse modo, “a pergunta ‘qual é a estrutura geral de nosso pensamento acerca da realidade?’ e a pergunta ‘qual *consideramos* ser a estrutura geral da realidade?’ são, de fato, uma mesma pergunta” (STRAWSON, 2014, p.122-123).

É claro que um aristotélico não aceitaria essa aproximação feita por Strawson, mas aqui não vamos insistir mais nessa questão. Gostaríamos de dar atenção a um ponto, dentre outros, que pode aproximar Strawson e Aristóteles no tocante à metafísica. Vamos chamar esse ponto de *pano de fundo da metafísica*.

A investigação metafísica não se restringe a aspectos da realidade, como a investigação das ciências particulares, mas busca descrever aquilo que é mais geral. Para Aristóteles, a metafísica investiga a estrutura geral da realidade ou do ser, e não se limita a uma parte da realidade ou do ser. Em sua *Metafísica* Aristóteles escreve:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim, o fazem, por exemplo, as matemáticas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 131; IV 1, 1003a 20-25).

No caso de Strawson, percebemos que a investigação metafísica também busca revelar a estrutura conceitual geral que é pressuposta pelas ciências particulares e pelo senso comum. No primeiro capítulo da obra *Analysis and Metaphysics*, Strawson mostra, a partir da analogia gramatical, que tanto os conceitos utilizados na linguagem corrente, como os conceitos técnicos usados na linguagem científica, pressupõem uma estrutura conceitual, a qual não está dada na superfície da linguagem ordinária e científica, mas está submersa. Nesse sentido Strawson (1959, p. 10) afirma que “a estrutura que ele (o metafísico) busca não se mostra facilmente na superfície da linguagem, mas que está submersa”. Por sua vez, numa discussão sobre o texto “Analysis, Science and Metaphysics”, Strawson (1967, p.327) afirmou: “não vejo o que há para a filosofia [para a metafísica] fazer, senão conduzir a investigação sobre os esquemas conceituais subjacentes às disciplinas particulares ou à linguagem ordinária”. Portanto, o que aproxima Strawson e Aristóteles é o fato de que ambos buscam uma estrutura geral e subjacente, seja do esquema conceitual ou da realidade. Todavia, Strawson prefere estudar a realidade por meio do esquema conceitual mediado pela linguagem, enquanto Aristóteles pretende abordar a realidade ou o ser de modo direto. Para Strawson o único ou “essencial ponto de contato com a realidade é a linguagem, nosso único instrumento para interpretar o mundo” (CORVI, 1979, p.116). Assim, para a filosofia que busca uma visão geral da realidade, a única forma de estudá-la é por meio do esquema conceitual.<sup>18</sup> Desse modo, Strawson

---

<sup>18</sup> Strawson faz uma observação importante, em *The Bounds of Sense*, sobre o esquema conceitual e a Realidade, embora seja discutindo o pensamento de Kant: “Ao rejeitar o dogma, carente de sentido, de que nosso esquema conceitual não corresponde em nenhum ponto com a Realidade, *não devemos abraçar o dogma restritivo de que a Realidade tal como é fica completamente*

não reduz toda a realidade aos conceitos, mas faz da realidade conceitual o único domínio que o filósofo/metafísico pode se ocupar com algum direito (STRAWSON, 1966; 1967).

Por *pano de fundo da metafísica* entendemos esta empreitada de descrição da estrutura de “algo geral”. Este “algo geral” pode ser a realidade ou o “ser enquanto ser” (ARISTÓTELES, 2002, p.131; IV 1, 1003a 20), mas também pode ser a “realidade conceitual” (STRAWSON, 1967, p.320). Entretanto, voltamos a insistir que isso não é suficiente para dirimir os problemas que existem na identificação da metafísica aristotélica com a strawsoniana, mas pelo menos notamos que o trabalho metafísico pode ser similar, isto é, revelar estruturas gerais que são pressupostas pelas ciências particulares ou pelas linguagens naturais e científicas. Se Aristóteles fala da realidade de maneira direta, Strawson aborda a realidade de forma indireta, quando trata dos conceitos que “refletem fidedignamente a realidade”. Portanto, parece que temos pontos de contato e de distanciamento entre as metafísicas praticadas por Aristóteles e Strawson.

Por ocasião do *Royaumont Colloquium*, encontro que reuniu filósofos analíticos e continentais, realizado na França em 1961, Strawson redigiu o texto *Analyse, Science et Métaphysique*.<sup>19</sup> Após a apresentação desse texto seguiu-se uma discussão, da qual participaram A. Ayer, G. Ryle, C. Perelman, entre outros. Essa discussão foi registrada com o título “Discussion of Strawson’s ‘Analysis, science, and Metaphysics’”, e presidida por Jean Wahl. Na discussão sobre o seu texto, Strawson cita Kant como o exemplo mais ilustre da metafísica descritiva. O professor Wahl (1967), no entanto, afirmou que Kant não estava preocupado em descrever, mas em encontrar as condições da experiência possível. Strawson replicou dizendo que Kant estava preocupado com as condições, mas que também descreveu as relações entre as categorias fundamentais do nosso pensamento (STRAWSON, 1967). Neste mesmo sentido, no texto “Reply to J. E. Gracia”, Strawson

---

*compreendida nesse esquema. Admitimos facilmente que existem fatos que não conhecemos [...] A ideia dos aspectos da Realidade que seriam descritos nas contestações às perguntas que ainda não sabemos formular, como a ideia do âmbito numênico, embora não tão drasticamente, limita a pretensão do conhecimento humano real e da experiência a ser ‘coextensivos com o real’”* (STRAWSON, 1966, p.42, *itálico nosso*).

<sup>19</sup> Mais tarde esse texto, numa versão em inglês, foi republicado em: RORTY, Richard (ed.). *The Linguistic Turn*. London: The University of Chicago Press, 1967.

volta a insistir que Kant procura descrever o esquema conceitual com o qual pensamos a realidade.

Embora não o tenha feito, o professor Gracia poderia ter representado Kant como um caso especial ou misto, alguém que, por um lado, descreveu o esquema conceitual com cujos termos nos vemos restringidos a *pensar* acerca da realidade (empírica) e, por outro, ofereceu uma explicação profundamente metafísica de como e por que nos vemos assim restringidos (STRAWSON, 2014, p.122).

*The Bounds of Sense* é a obra na qual Strawson examina o pensamento de Kant. O objetivo desta obra, segundo Strawson (2003, p.9), consistia numa “tentativa um tanto a-histórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, ao mesmo tempo descartando os elementos metafísicos que recusaram qualquer absorção desse tipo”. Ademais, nessa obra o trabalho de Strawson (1966, p.16) consistiu em analisar a *Crítica da Razão Pura* e “dividir entre o que restava de fecundo e interessante e o que já não parece aceitável ou inclusive promissor em seus ensinamentos”. O idealismo transcendental é uma daquelas coisas que não parecem mais aceitáveis e promissoras. Entretanto, o que resta de fecundo e interessante na *Crítica*?

Strawson (1966) reconhece que nenhum outro filósofo fez um trabalho tão importante quanto Kant ao buscar fixar os limites do sentido (*the bounds of sense*) e descrever uma estrutura conceitual que está pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. “O estudo de tais limites, o estudo do conjunto das ideias que formam a estrutura que limita todo nosso pensamento acerca do mundo e da experiência do mundo é, sem dúvida alguma, uma tarefa filosófica muito importante” (STRAWSON, 1966, p.15). Dando continuidade a essa ideia, ele prossegue argumentando:

há uma enorme tarefa positiva para uma genuína metafísica científica, uma tarefa que, segundo Kant, se pode resolver de uma vez para sempre e que, ao menos parcialmente, ele realizou na parte mais original, interessante e difícil da *Crítica*. A tarefa a que acabo de me referir é a seguinte: *a investigação da estrutura que fixa as ideias e os princípios cujo uso e aplicação são essenciais*

*para o conhecimento empírico e os quais estão implícitos em toda concepção coerente que podemos formar da experiência* (STRAWSON, 1966, p.18, itálico nosso).

Ao rejeitar o idealismo transcendental, Strawson rejeita, evidentemente, boa parte da filosofia kantiana. Entretanto, ele parece estar de acordo com Kant no que se refere à demarcação dos limites do sentido. Os limites do sentido são os próprios limites do esquema conceitual. Porém, ao mesmo tempo é importante registrar que Strawson atribui a Kant o mérito de fixar esta estrutura de ideias e princípios pressupostos em toda a concepção coerente da experiência. Usando uma linguagem strawsoniana, poderíamos dizer que Kant busca revelar aquela estrutura conceitual pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. Alhures, ele afirma: “Immanuel Kant foi, de todos os grandes filósofos, efetivamente aquele que fez o esforço mais sério e determinado para estabelecer como necessária certa estrutura conceitual mínima” (STRAWSON, 1992, p.26). Dentro desta interpretação poderíamos ver Kant como um metafísico<sup>20</sup> descritivo, embora alguém pudesse insistir, como mencionamos anteriormente, que a preocupação fundamental de Kant é com as condições da experiência e não com a descrição da estrutura conceitual. Enfim, esta questão não é um ponto pacífico. Porém, no mínimo é possível visualizar como Strawson vê a proposta de Kant a partir do projeto de uma metafísica descritiva.

Porém, se é difícil aproximar Aristóteles e Kant de Strawson, é ainda mais difícil, talvez, aproximar Aristóteles e Kant, ainda que ambos sejam metafísicos, embora metafísicos diferentes<sup>21</sup>. Enquanto Aristóteles propõe uma metafísica como descrição da realidade ou do ser (ontologia), Kant está muito mais preocupado, na sua filosofia teórica, com a fundamentação do conhecimento (e na filosofia prática

---

<sup>20</sup> Strawson (1966) chama à atenção que em Kant há uma metafísica negativa e uma metafísica positiva. A primeira diz respeito à rejeição da metafísica transcendente, ao passo que a segunda versa sobre a investigação da estrutura de ideias e princípios, os quais são essenciais para o conhecimento empírico e que estão implícitos em toda a concepção coerente da experiência que podemos ter.

<sup>21</sup> “Kant reabilita somente uma metafísica ‘transcendental’ da experiência, não a metafísica ‘transcendente’ dos racionalistas que buscam o conhecimento de objetos além de toda a experiência possível, como Deus e a alma. Ele varre para longe as pretensões da metafísica tradicional, sem renunciar ao projeto da filosofia como uma disciplina *sui generis*, distinta das ciências especiais” (GLOCK, 2011, p.34).

com a fundamentação da moralidade) no intuito de proporcionar bases seguras à ciência e estabelecer *juízos sintéticos a priori*. Kant não descreve a realidade, como o fez Aristóteles, porque a realidade é incognoscível, ou seja, o *númeno* somente pode ser pensado e não conhecido. Em outras palavras, não podemos conhecer as coisas em si mesmas, pois, somente temos conhecimento dos fenômenos. Desse modo, em Kant não temos nenhuma descrição do ser enquanto ser, muito menos de seus atributos, mas sim uma fundamentação da ciência. Nesse caso, a aproximação que Strawson faz entre Kant e Aristóteles não está associada ao ser aristotélico e à “ausência de ser” em Kant. A aproximação é feita a partir de outro ponto de vista.

Strawson tenta mostrar ao longo de seus escritos que Kant buscou fixar uma estrutura conceitual básica que está pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. Em relação a Aristóteles<sup>22</sup>, por sua vez, ele tenta esclarecer que os conceitos de particulares de base (que lembram a substância aristotélica), isto é, os conceitos de “corpo” e de “pessoa”, possuem prioridade conceitual no interior do nosso equipamento conceitual (os conceitos de “corpo” e de “pessoa” receberam os atributos gerais, irreduzíveis e não contingentes). Nesse sentido, a obra *Individuals* revela justamente essa mescla da metafísica kantiana e da metafísica aristotélica numa aproximação feita a partir da interpretação de Strawson, pois, “nenhum filósofo entende seus predecessores até ter repensado seu pensamento em seus próprios termos contemporâneos; e isso é característico dos mais importantes filósofos, como Kant e Aristóteles [e Moore]” (STRAWSON, 1959, p.11).

### 1.2.2 – Moore e a metafísica descritiva

Em *Analysis and metaphysics*, de 1992, Strawson apresenta Moore como um metafísico descritivo e, adicionalmente, a respeito da sua própria concepção de metafísica e da de Moore, afirma: “vou

---

<sup>22</sup> Otfried Höffe (2008, p.259) na obra, *Aristóteles*, afirma que a metafísica descritiva de Strawson “suspende o anátema analítico contra a ontologia da substância e dá lugar à prontidão para um *good old-fashioned Aristotelian essentialism* [bom e antiquado essencialismo aristotélico]”. Berti (1997), com uma concepção mais arrojada, afirma que Strawson em *Individuals* se propõe a repensar o pensamento de Aristóteles, ao passo que em *The Bounds of Sense* se propõe a repensar o pensamento de Kant. Segundo Searle (apud GONZÁLEZ, 1986, p.254), “se pode dizer que *Individuals* emprega essencialmente métodos kantianos para chegar a conclusões aristotélicas”.

mostrar como e por que uma acaba por se aproximar da outra” (1992, p.29). Este alinhamento de Strawson com Moore é uma novidade, pois, até então Aristóteles e Kant eram os únicos representantes da metafísica descritiva, anunciados na obra *Individuals* de 1959.

Para apresentar a concepção mooreana de metafísica, Strawson se vale do texto “What is Philosophy?”, escrito por Moore por volta de 1910. Strawson cita a seguinte passagem: “Para começar, então, parece-me que a coisa mais importante e interessante que os filósofos tentaram fazer é [...] apresentar uma descrição geral do *conjunto* do Universo, mencionando todos os tipos mais importantes de coisas que sabemos que existem nele” (MOORE, 1974, p.365). Descrever as coisas mais importantes que existem no universo pertence “àquele ramo da filosofia que se chama Metafísica” (MOORE, 1974, p.385). Strawson considera que Moore está descrevendo a realidade (o Universo) e atribuindo à Metafísica essa tarefa. Isso se ajusta perfeitamente aos seus interesses. Vamos agora mostrar como Strawson aproxima a sua investigação metafísica à de Moore.

Para Moore as coisas mais importantes<sup>23</sup> (isto é, as mais gerais) que existem no Universo são: os objetos materiais e os estados de consciência. Os primeiros existem no espaço e no tempo, ao passo que os segundos só existem no tempo. Strawson dá razão a Moore, reconhecendo que os objetos físicos ou materiais e os atos ou estados de consciência são duma generalidade extrema, ou melhor, são extremamente gerais. (Se evocarmos a primeira parte da obra *Individuals*, perceberemos que as duas principais seções se intitulam: “Corpos”, ou seja, os objetos materiais, e “Pessoas”, isto é, os estados de consciência que são imputados às pessoas, as quais também são corpos. De certa forma, isso se encaixa na descrição oferecida por Moore). Parece que nenhuma outra espécie de coisa pode ter a propriedade da

---

<sup>23</sup> Strawson (1992) vê uma dificuldade conceitual no texto de Moore. A dificuldade é esta: o que Moore quer dizer com “importante” quando se refere aos tipos mais importantes de coisas que existem no Universo? Parece que quando perguntamos a alguém sobre as coisas mais importantes que existem, as respostas serão as mais variadas e contraditórias possíveis. Para ilustrar isso podemos apresentar os seguintes exemplos: João pode dizer que a coisa mais importante que existe é o amor, pois ele une as pessoas. Pedro pode replicar dizendo que são as moléculas de DNA, das quais a nossa vida depende. José, por sua vez, poderia falar que é a água, pois sem ela a vida é impossível. Desse modo, perguntar pelas coisas mais importantes pode gerar certa confusão e arbitrariedade. Por isso Strawson buscará substituir a palavra *importante*, usada por Moore, *por geral*.



generalidade, espacialidade e temporalidade, como têm os objetos materiais (generalidade, espacialidade e temporalidade) e os atos de consciência (generalidade e temporalidade).

Agora é necessário esclarecer o problema mencionado acima, isto é, como a metafísica de Moore e a metafísica de Strawson podem ser equivalentes, uma vez que o primeiro fala das coisas mais importantes que existem no Universo, ao passo que o segundo fala sobre os conceitos mais básicos que compõe o nosso esquema conceitual. A respeito desse problema Strawson afirma que a diferença não é tão grande quanto parece e que há motivos para se preferir o discurso conceitual. Ele justifica esta posição afirmando que quando falamos da estrutura conceitual acerca do mundo, em vez de falarmos de maneira direta sobre o mundo, temos uma posição mais sólida em relação ao nosso procedimento filosófico. Evidentemente, Strawson (1959; 1967) esclareceu, em outros momentos, que fazer metafísica significa descrever os conceitos mais básicos que integram o equipamento conceitual. Entretanto, novamente ele quer mostrar, assim como o fez em relação a Aristóteles, que falar de conceitos que refletem o mundo, e falar diretamente sobre o mundo, é a mesma coisa. Para justificar esta posição, Strawson argumenta que, de fato, nós admitimos conceitos de alta generalidade que perpassam o nosso pensamento e a nossa linguagem, de tal maneira que uma parte de nosso pensamento ou de nossa linguagem pressupõe tais conceitos (os conceitos de objeto material e estados de consciência ilustram bem este ponto). “Na medida em que são conceitos de espécies de coisa, não se pode conceber que esses conceitos sejam empregados de modo penetrante e universal, a menos que tenhamos certeza de que há no mundo coisas às quais esses conceitos [...] se aplicam” (STRAWSON, 1992, p.33). Esse ponto acima remete ao princípio de significatividade, segundo o qual os conceitos são vazios caso não seja possível relacioná-los à experiência, isto é, ao mundo (STRAWSON, 1966; 1992). Portanto, a questão “quais são os nossos conceitos mais gerais ou conceitos-tipo de coisas?” e a questão: “Quais são as espécies de coisas mais gerais que supomos existir? são equivalentes?” (STRAWSON, 1992, p.33). Strawson conclui o seu argumento acenando para o fato de que a principal tarefa do filósofo consiste em responder a pergunta sobre quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam o nosso pensamento acerca do mundo, e como eles se relacionam no interior do equipamento conceitual. Desse modo, ao respondermos esse questionamento, mencionado acima, respondemos “à questão na sua forma mais geral,

*como concebemos que o mundo é realmente*” (STRAWSON, 1992, p.35, itálico nosso).

É interessante notar que a resposta que Strawson oferece a respeito da aproximação da sua metafísica à de Aristóteles, conforme acenamos acima, e a explicação que ele oferece acerca da aproximação da metafísica de Moore com a sua, parece ser (ou, talvez seja) a mesma resposta. Isso se justifica pelo fato de tanto Aristóteles quanto Moore falarem da realidade ou do Universo como algo externo, ao passo que Strawson fala de um equipamento conceitual compartilhado por todas as pessoas, o qual tem uma dimensão interna, embora represente fidedignamente a realidade externa. Portanto, o esquema conceitual de Strawson possui uma dimensão interna e uma dimensão externa, a última, por sua vez, é fonte dos conceitos.

De acordo com González (1992, p.205), Strawson estaria mais próximo de Moore do que de Aristóteles e Kant “pelo menos no que diz respeito à tendência filosófica de fundo”. Sem indagar qual seria essa “tendência filosófica de fundo” referida por González, tendemos a pensar que Strawson está mais próximo de Kant do que de Aristóteles e de Moore, pelo menos no que concerne à atividade metafísica. Sustentamos isso não somente pelo fato dele ter citado Kant como o mais ilustre exemplo de metafísico descritivo ou por ter dedicado um livro, *The Bounds of Sense*, para revisar a metafísica kantiana, libertando-a do idealismo transcendental. Sustentamos isso ainda pelo fato de que Kant não fala da realidade, do *ser* ou das coisas mais importantes que existem no universo, como o fez Aristóteles e Moore, mas fala de uma estrutura conceitual com a qual conhecemos o mundo. Na obra *The Bounds of Sense*, Strawson (1966, p.18) afirma que a metafísica de Kant: “se interessa pela estrutura conceitual que é pressuposta em todas as investigações empíricas”. Partindo do fato de que para Strawson o trabalho metafísico consiste, essencialmente, em revelar as estruturas conceituais pressupostas pelas ciências particulares, bem como pela linguagem corrente ou técnica, a afinidade com Kant parece maior, mas não exclusiva.

Portanto, a descrição daquilo que é mais geral na realidade ou no esquema conceitual, chamado por nós de *pano de fundo da metafísica*, parece ser um ponto de contato entre as concepções metafísicas de Aristóteles, Kant, Moore e Strawson. Ademais, devemos observar que a metafísica praticada por Aristóteles, Kant, Moore e Strawson guarda mais uma semelhança, ou seja, a não historicidade. Strawson defende uma metafísica não historicista, opondo-se, neste sentido, a R. G. Collingwood (1948) que atribui à metafísica o papel de

revelar pressuposições absolutas de cada período histórico do desenvolvimento científico da humanidade (STRAWSON, 1959; 1966; 1985). A metafísica descritiva, no entendimento de Strawson (1959), trata de uma realidade a-histórica, ou seja, de um núcleo de categorias e conceitos que não têm história e que são revelados pelo metafísico descritivo. E isso parece ser partilhado também por Aristóteles, Kant e Moore de um modo peculiar. Embora possamos encontrar semelhanças e afinidades nos trabalhos dos quatro metafísicos aqui tratados, não podemos nos esquecer das colossais diferenças que existem entre seus projetos metafísicos.

### 1.3 – METAFÍSICA DESCRITIVA E ANALOGIA GRAMATICAL

Uma vez explicitada a compreensão de Strawson sobre a metafísica descritiva e a metafísica revisionista, bem como sobre os seus representantes, procuraremos caracterizar agora de modo detalhado em que consiste a metafísica descritiva por meio da analogia gramatical apresentada no primeiro capítulo de *Analysis and Metaphysics*. O referido capítulo é a melhor caracterização oferecida por Strawson acerca da atividade metafísica.

“Analytical Philosophy: Two Analogies” é o título do primeiro capítulo da obra citada. De imediato poderíamos nos perguntar, quais são as duas analogias<sup>24</sup>? A primeira é a analogia terapêutica ligada ao nome Wittgenstein e a segunda é a analogia gramatical de autoria do próprio Strawson. A analogia terapêutica é apresentada a partir das *Investigações filosóficas*. Wittgenstein concebe o filósofo como uma espécie de terapeuta que tem por objetivo curar desarranjos intelectuais. Para Wittgenstein, o filósofo não constrói teorias. Ele é portador de uma técnica. A tarefa do filósofo consistiria em endireitar a postura de nosso pensamento, contribuindo dessa maneira para uma reforma intelectual. O diagnóstico apresentado por Wittgenstein declara que os desarranjos intelectuais ou confusões filosóficas somente ocorrem quando os

---

<sup>24</sup> Strawson menciona também uma terceira analogia, a saber, a analogia geográfica. Essa analogia é associada ao nome de Gilbert Ryle. Ryle, por sua vez, a tomou da obra *Blue Book* de Wittgenstein e a apresentou no texto *Philosophical Arguments* (1971). Strawson apenas menciona esta analogia e a descarta, pois, a mesma “continua desagradavelmente metafórica. Se descartarmos os elementos metafóricos, ficaremos somente com a noção de uma representação abstrata de certas relações entre conceitos feita com uma certa finalidade” (STRAWSON, 1992).

conceitos estão ociosos, isto é, “quando permitimos que os conceitos ou as palavras se desliguem do seu uso corrente, dos interesses práticos e teóricos que constituem a sua significação” (STRAWSON, 1992, p.4). Os desarranjos intelectuais ou confusões filosóficas são neutralizados ou curados quando as palavras e os conceitos são empregados dentro de seus legítimos campos de aplicação teórica e prática. Portanto, precisamos conduzir “as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, 2005, p.72). Ou melhor, as palavras e os conceitos sempre devem ter um emprego efetivo sem se deixar levar por modelos obsessivos e ilusórios que conduzem a desarranjos intelectuais e confusões. Por isso, devemos procurar o uso e não o significado das palavras e conceitos, pois, “o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 2005, p.38).

Em relação à analogia terapêutica Strawson afirma que “constituiria um erro abraçar a posição terapêutica excluindo tudo o mais, ou repudiá-la por completo” (1992a, p.5), pois, por mais que ela seja “exagerada e unilateral [...] também tem seus méritos” (STRAWSON, 1992, p.3). Strawson não abraçará a analogia terapêutica, mas também não a excluirá. Em relação à essa analogia ele declara que:

não se pode duvidar de que exista perplexidade, absurdo e confusão na filosofia; e, portanto, também não há como duvidar da utilidade de um método [análise terapêutica] que resolve, se é que resolve, a perplexidade e a confusão, e elimina o absurdo. E à primeira vista existe plausibilidade na sua explicação da gênese e, portanto, da cura dessas anomalias (STRAWSON, 1992, p.9-10).

Na resenha “Wittgenstein’s Philosophical Investigations”<sup>25</sup> Strawson começa a desenhar a sua posição filosófica e, simultaneamente, a mostrar a limitação da analogia terapêutica:

No entanto, inclusive se começamos por um propósito terapêutico, nosso interesse poderia não

---

<sup>25</sup> A pedido de Gilbert Ryle, Strawson resenhou a obra *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, cuja resenha foi publicada na revista *Mind* em 1954. Duas décadas mais tarde essa resenha foi republicada no livro *Freedom and Resentment and Other Essays* de 1974 (STRAWSON, 1998; SNOWDON, 2008).

esgotar-se uma vez que esse propósito tenha sido logrado; e pode existir espaço para uma investigação da lógica de conjuntos de conceitos, que comece sem outro objetivo que o de deslindar e por ordem nas complexidades, pelo simples gosto de fazer tal coisa. *Porém, à medida que cresce o desejo de apresentar os fatos sistematicamente, os fins terapêuticos se fazem secundários [...] Poderíamos habilitar espaço a um tipo purificado de metafísica, que faça declarações mais modestas e menos discutíveis* (STRAWSON, 1974b, p.158, itálico nosso).

No texto “Construction and Analysis” Strawson (1958) também assinala essa diferença entre a sua concepção de filosofia e a de Wittgenstein. Ele qualifica a sua posição de sistemática, ao passo que rotula a de Wittgenstein de terapêutica. Embora Strawson se alinhe à tendência sistemática, ele não descarta por completo, conforme já assinalamos, a tendência terapêutica. Isso novamente revela o espírito conciliatório<sup>26</sup> de Strawson.

A analogia terapêutica de Wittgenstein, como vimos, consiste numa tarefa filosófica negativa e retificadora, pois, ela não busca construir sistemas, mas “reunir lembretes” com um determinado fim. Strawson, por sua vez, proporá com a analogia gramatical uma tarefa

---

26 De acordo com Strawson, “aos olhos de muitos dos denominados filósofos analíticos, esse ponto de vista sobre o que é, ou deveria ser, a natureza da sua atividade, pareceu totalmente repugnante e frívolo – como se fosse uma completa abdicação da responsabilidade filosófica. Lord Russell, por exemplo, era dessa opinião, e o mesmo acontece com Sir Karl Popper. Os seus comentários sobre as últimas obras de Wittgenstein são particularmente amargos. *Posições extremadas raramente estão certas. De modo que se pode presumir que uma posição extremada nessa questão esteja errada*” (1992, p.4-5, itálico nosso). Para ilustrar essa posição extremada de Russell, basta conferir o seguinte fragmento de texto: “[As doutrinas do último Wittgenstein] parecem triviais e suas doutrinas negativas, infundadas. Não tenho encontrado nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein nada que me pareça interessante e não compreendo que toda uma escola veja uma valiosa sabedoria em suas páginas [...] Se é verdadeira filosofia é, no melhor dos casos, uma pequena ajuda para especialistas em lexicografia e, na pior, uma diversão inútil de cafeteria. Dou-me conta, no entanto, de que sinto uma irresistível predisposição contra ela (RUSSELL, 1959, p.216-217).

filosófica positiva, sistemática e construtiva<sup>27</sup>, porém não descartando a analogia terapêutica, pois, ela também possui seus méritos. A tarefa metafísica exige que não nos detenhamos tão somente na análise da linguagem, ainda que essa seja o caminho mais seguro em filosofia. A metafísica demanda um alto nível de generalidade, coisa que a simples análise da linguagem, nos moldes terapêuticos, não pode oferecer.

Todavia, mesmo Strawson se opondo ao pensamento de Wittgenstein, ainda que de forma parcial, ele reivindica uma herança wittgensteiniana. No texto “A Bit of Intellectual Autobiography”, Strawson (2003, p.12) declara que “se partilho de alguma concepção sobre qual deve ser nossa finalidade ou objetivo geral em filosofia, trata-se, se o entendi bem, da [concepção] de Wittgenstein, pelo menos em sua fase madura”. De acordo com Strawson (2003), Wittgenstein teria se ocupado dos nossos conceitos mais gerais em suas investigações, embora sem buscar qualquer teorização sistemática. O que Strawson (2003, p.12) fará, inspirado parcialmente em Wittgenstein, por meio da analogia gramatical, é “obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceitos mais gerais, e de seu lugar em nossas vidas”.

A analogia gramatical<sup>28</sup> proposta por Strawson permite explicitar o trabalho do metafísico, tendo em conta o trabalho do

---

<sup>27</sup> Segundo Corvi (1996, p.536), Strawson é um pensador importante “enquanto tem feito da linguagem um instrumento para articular, elaborar e refinar as perguntas e as respostas da filosofia, embora que ela incorra em equívocos e possua limites, ele reconhece que a filosofia ainda tem uma função construtiva e não somente terapêutica”.

<sup>28</sup> A analogia gramatical parte do seguinte relato: quando a primeira gramática do espanhol foi apresentada à Rainha Isabel de Castela, sua reação foi perguntar qual era a sua utilidade. Evidentemente, num certo sentido, a gramática não tinha serventia para todos os que falavam o espanhol de modo fluente, pois, já tinham um conhecimento adequado da gramática. Embora num certo sentido conhecessem a gramática da sua língua, havia outro sentido em que não a conheciam. Se tivessem pedido à Rainha Isabel para enunciar, de modo sistemático, um sistema de regras ou princípios por meio do qual fosse possível decidir, acerca de qualquer sequência de palavras na língua espanhola, se constituía ou não uma sentença gramaticalmente completa e correta, a Rainha ficaria completamente perplexa. A prática da Rainha e dos cortesãos na construção das sentenças em espanhol mostrava que eles, de certa maneira, observavam um conjunto ou sistema de regras ou princípios. Porém, do fato da Rainha e os cortesãos observarem as regras sem nenhum esforço não se segue que fossem capazes de explicitar as regras, de dizer claramente quais eram (STRAWSON, 1992).

gramático. Segundo Strawson (1971; 1992), é possível falarmos corretamente uma língua sem necessariamente ter conhecimento das regras que a governam. Podemos dominar uma prática sem com isso dominar explicitamente a teoria dessa prática. A tarefa do gramático consiste em revelar a estrutura gramatical que seguimos tacitamente no dia a dia. Todavia, os seres humanos além de possuírem um domínio tácito da gramática, também possuem um domínio implícito de conceitos e de ideias gerais que encontram expressão no discurso e no pensamento. Essas ideias e conceitos gerais que constituem o esquema conceitual com o qual operamos, não nos são “ensinados (nem poderiam sê-lo) através do aprendizado da *teoria* de seu emprego” (STRAWSON, 1992, p.6). Segundo Strawson, aprendemos as palavras que expressam os conceitos das mais variadas maneiras, mas, sem recorrer evidentemente a uma instrução teórica, isto é, “não tomamos contato com essas palavras aprendendo qual o seu lugar numa teoria geral dos conceitos. O aprendizado recebido é rigorosamente prático e, em larga medida, feito de exemplos” (STRAWSON, 1992, p.7).

Com a analogia gramatical Strawson deseja assinalar que, do mesmo modo como temos um domínio prático e funcional da gramática de nossa língua, também temos um domínio prático e funcional do equipamento conceitual com o qual operamos. Nos dois casos o domínio da prática não implica possuir o domínio da teoria da prática. Essa distinção entre o domínio de uma prática e o domínio da teoria da prática proposta por Strawson, lembra a famosa distinção de Ryle (1978, p.26-28) entre “saber como” e “saber que” apresentada na obra *O conceito de mente*. O “saber como” é um saber prático que remete a uma capacidade ou habilidade para fazer algo, isto é, falar gramaticalmente correto, jogar xadrez etc. O “saber que” é um saber teórico que remete a uma relação entre um agente epistêmico e uma proposição ou um fato. Segundo Ryle (1967, p.28), “a prática eficiente precede à teoria”, pois, é possível levar a cabo certas operações sem que tenhamos o domínio das regras que determinam como executá-las. Ou melhor, algumas operações “não estão reguladas pelo conhecimento prévio dos princípios que as regem” (RYLE, 1967, p.28). Strawson entende que a tarefa metafísica consiste em descrever ou explicar as regras que estão dadas tacitamente no uso corrente dos conceitos, isto é, uma espécie de “saber que”, para usar a terminologia de Ryle.

Na analogia gramatical, o metafísico é apresentado como aquele que busca “uma estrutura subjacente a ser revelada” (STRAWSON,

---

1992, p.9). Em outras palavras, o metafísico é aquele que procura mostrar a teoria da prática, isto é, a estrutura conceitual pressuposta na linguagem corrente dos conceitos. O trabalho do gramático e do metafísico são similares na medida em que o primeiro “se esforça para produzir uma análise sistemática da estrutura das regras que seguimos sem esforço ao falar gramaticalmente” (STRAWSON, 1992, p.7), enquanto o segundo “*se esforça para produzir uma análise sistemática da estrutura conceitual geral cujo domínio tácito e inconsciente é mostrado na prática cotidiana*” (STRAWSON, 1992, p.7, itálico nosso).

Até agora a analogia gramatical contemplou tão somente os conceitos não-técnicos, isto é, o vocabulário corrente das pessoas. Entretanto, evidentemente que as ciências usam um vocabulário técnico, ou melhor, dominam uma gama de conceitos teóricos diferentemente dos conceitos não-teóricos. Adicionalmente, nas ciências essa aprendizagem é formal e explícita. Assim acontece com a matemática e com a física, entre outras ciências. Cabe perguntar então se neste contexto a analogia gramatical poderia ter uma aplicabilidade no vocabulário dessas ciências, ou se ela serviria apenas para o vocabulário não-técnico? Ora, afirma Strawson, “se a filosofia se ocupa com a estrutura de nosso pensamento, então deve ocupar-se com a totalidade dessa estrutura, e não simplesmente com a parte menos elaborada e mais senso comum” (STRAWSON, 1992, p.11).

Antes de qualquer coisa, é importante reconhecer que há uma distinção entre os conceitos teóricos das ciências (aprendidos de maneira explícita e formal) e os conceitos não-técnicos usados na linguagem corrente (aprendidos na prática). A instrução formal explícita tem por objetivo capacitar as pessoas a operarem no interior das respectivas ciências, de tal modo que o objetivo é atingido quando elas conseguem acompanhar e entender os raciocínios e as conclusões do referido campo científico ao qual estão filiadas (STRAWSON, 1992). Entretanto, a aprendizagem prática dos conceitos não-técnicos na linguagem corrente tem por objetivo capacitar as pessoas para interagir com os outros e com o mundo. Em vista disso, que relação existe entre esses dois vocabulários?

Strawson afirma que existe uma relação entre esses dois vocabulários, e que essa relação pode ser demonstrada. Em primeiro lugar, o especialista científico é capaz de explicar o que ele faz na sua respectiva ciência, ou seja, “possui um domínio explícito, nos limites da sua disciplina, dos conceitos especiais da teoria” (STRAWSON, 1992, p.12). Porém, ele está obrigado a usar conceitos que não são específicos da sua ciência. Assim, ele usa conceitos (explicação, demonstração,



prova, conclusão, causa, evento, fato, propriedade, hipótese, evidência, teoria etc.) que têm uma aplicação mais geral e que não são aprendidos explicitamente e por instrução formal no interior de sua ciência. Nesse caso, no que diz respeito aos conceitos gerais que evidentemente figuram nas ciências, “o especialista encontra-se na mesma posição que nós com os conceitos pré-teóricos ou não-técnicos manejados tão facilmente nas relações pessoais e com o mundo” (STRAWSON, 1992, p.12). Em outros termos, o especialista se vale de alguns conceitos de abrangência mais geral, os quais não são específicos da sua ciência, mas não sabe explicitar formalmente esses conceitos usados e manejados na prática. Do mesmo modo como as pessoas dominam, na sua relação com as coisas cotidianas, uma prática pré-teórica embora não saibam exibir os princípios que regem esta prática, assim também o especialista científico domina uma prática embora não seja capaz de expor a teoria dessa prática. Em outras palavras, o especialista científico não é capaz de enunciar explicitamente ou formalmente aqueles conceitos que possuem um *status* mais geral, e que não são específicos da sua ciência.

Segundo Strawson, as tarefas de explicitar as regras do vocabulário não-técnico da linguagem corrente e do vocabulário técnico do especialista científico, fundem-se numa só, a saber, na descrição e elucidação da estrutura geral do pensamento que é pressuposta por ambas as linguagens. A tarefa metafísica é motivada pela “*necessidade que humanamente* sentimos de relacionar [...] a imagem de senso comum (não-teórica) do mundo com imagens abstratas (teóricas) do mundo, imagens especializadas de partes ou aspectos do mundo” (STRAWSON, 1992, p.13, *italico* nosso).

#### 1.4 – METAFÍSICA DESCRITIVA E ANÁLISE CONECTIVA

Com a analogia gramatical ficou explicitado que o metafísico, diferentemente do terapeuta, tem uma tarefa positiva e sistemática buscando revelar a estrutura conceitual encoberta na nossa linguagem técnica e não-técnica. Qual é essa estrutura? Como é possível encontrá-la e caracterizá-la? O que faz com que essa estrutura seja básica para o nosso equipamento conceitual?

À guisa de introdução, a metafísica descritiva não busca somente descrever os traços estruturais do esquema conceitual, isto é, os conceitos básicos, mas também promover a “interconexão” (STRAWSON, 1959, p.10) entre esses conceitos. Em *Skepticism and Naturalism* Strawson utiliza a expressão “metafísica conectiva” [*connective metaphysical*] (STRAWSON, 1985, p.27) para se referir ao

aspecto da interconexão conceitual. Desse modo, a metafísica descritiva também parece constituir-se numa espécie de metafísica conectiva, afastando-se assim de uma metafísica atomista ou redutiva. O que estamos chamando de metafísica atomista ou redutiva, Strawson denomina de análise redutiva ou atomista. Na sequência tentaremos mostrar como a metafísica descritiva assume a conectividade e elimina o atomismo ou reducionismo do seu âmbito por meio do método conectivo.

Etimologicamente a palavra grega “*analysis*” significa, “soltar”, “desligar”, “separar”, “decompor”, “demolir” ou “dissolver” (GLOCK, 2011; STRAWSON, 1992). No seu sentido mais geral, a análise busca reduzir o que é complexo em elementos simples, bem como mostrar as relações desses elementos dentro do complexo. No campo filosófico, Strawson observa que a análise<sup>29</sup> desempenha um papel decisivo e importante. De um modo geral, poderíamos entender a análise conceitual como consistindo em desmontar intelectualmente ideias ou conceitos no intuito de “descobrir os elementos que compõem um conceito ou uma ideia e como eles se relacionam” (STRAWSON, 1992, p.2). Esta noção de análise conceitual, anunciada acima, tem por objetivo encontrar ideias completamente simples desvencilhadas de

---

<sup>29</sup> Segundo Glock (2011, p.31), duas noções de análise têm sido centrais à filosofia desde o seu surgimento. “A primeira deriva da busca de Sócrates por definições de termos como ‘virtude’ e ‘conhecimento’, e ela aparece em Platão, que fala dela como ‘divisão’. Tal análise decomposicional ou ‘progressiva’ se aplica primariamente ao que hoje chamamos de conceitos. Trata-se da dissecação ou da resolução de um dado conceito em conceitos componentes, componentes que por sua vez podem ser usados para definir o conceito complexo [...] A segunda noção deriva-se da geometria grega e predomina em Aristóteles. Ela pode ser chamada de análise regressiva e se aplica primariamente a proposições. A filosofia analítica é algumas vezes erroneamente concebida como um empreendimento dedutivo que deriva teoremas a partir de axiomas e definições por meio de prova formal. Contudo, até Kant, esse procedimento caracteristicamente matemático de deduzir consequências a partir de primeiros princípios ou axiomas era conhecido como o método sintético. O método analítico, por contraste, começa com uma proposição que tem ainda de ser provada e opera para trás até os primeiros princípios, a partir dos quais ela pode ser derivada como um teorema. O que une a análise decomposicional e regressiva é a ideia de começar com alguma coisa dada (respectivamente, um conceito a ser analisado ou uma proposição a ser provada) e de identificar alguma coisa mais básica (os componentes do *analysandum* ou os axiomas a partir dos quais deduzir o teorema) a partir da qual aquela pode ser derivada (definida ou provada)”.

qualquer complexidade conceitual. Aqui o “objetivo seria ganhar uma compreensão clara dos significados complexos, reduzindo-os a significados simples, de modo exaustivo” (STRAWSON, 1992, p.17-18). Este tipo de análise é denominado por Strawson de análise redutora ou atomista.

David Hume e Bertrand Russell são dois típicos representantes desta posição, mas podemos incluir aqui também o Wittgenstein do *Tractatus*, e até mesmo Frege, ao propor o conhecido princípio da composicionalidade<sup>30</sup>. Strawson (1992, p.74) identifica uma posição redutora ao longo de todo o empirismo clássico, pois, esses filósofos tentaram “construir, justificar ou explicar a nossa imagem geral do mundo apoiados na estreitíssima base constituída pela sucessão de estados mentais subjetivos, incluindo, sobretudo, as impressões dos sentidos”. Para os atomistas ou reducionistas

a estrutura geral das nossas ideias deriva de uma pequena região da própria estrutura. Essa parte fundamental da estrutura é concebida como básica e não derivada; como *dada*. Consiste numa sequência temporalmente ordenada de estados mentais subjetivos, incluindo, sobretudo, experiências sensoriais, na mente do sujeito; e de acordo com a referida separação extremamente brusca entre experiência sensível e juízo, os estados mentais são concebidos de modo bastante estreito como impressões ou imagens de qualidades sensórias simples, isoladas ou em combinação (STRAWSON, 1992, p.71-72).

No empirismo humeano, por exemplo, não são os conceitos que são os candidatos a átomos simples, como proporrá Strawson, “mas sim os fugazes itens da experiência subjetiva” (STRAWSON, 1992, p.20). Isso fica patente na *Investigação sobre o entendimento humano* quando Hume (2004, p.35, itálico nosso) afirma que “*todos os materiais do pensamento são derivados da sensação interna e externa, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais*”. Ou ainda

---

<sup>30</sup> Segundo Braidia (2013, p.24) a noção de composicionalidade encontra-se nos escritos tardios de Frege, “mas de certo modo estava implícita no seu modelo sintático, pelo qual se supõe que ‘os pensamentos sejam compostos de partes simples e a estas se as faz corresponder, por sua vez, com partes simples da sentença’ (FREGE, 1978, p. 114)”.

em outra passagem quando ele escreve: “sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre) precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta ideia?*” (HUME, 2004, p.39). Isso aponta, segundo Strawson, para o fato de que em Hume são as impressões e as ideias simples, estas sendo cópias das impressões e presentes na imaginação e na memória, que desfrutam o status de elementos simples no âmbito da análise atomista ou redutora<sup>31</sup> (STRAWSON, 1992).

Russell também argumenta a favor da tese de que a análise pode chegar a átomos simples, denominados de átomos lógicos e não átomos físicos. Esse tipo de análise busca os elementos últimos denominados de simples, e tais elementos simples seriam “os dados imediatos dos sentidos, esses objetos efêmeros tão queridos dos filósofos ingleses empiristas desde o século XVII até nossos dias” (STRAWSON, 1967, p.312). Para Strawson, Russell é um típico herdeiro dos filósofos empiristas ingleses, pois, também ele busca elementos simples nas suas análises e tais elementos são identificados, em última instância, com “os dados imediatos dos sentidos”. Russell esclarece que aquilo que ele busca são os átomos lógicos e não os átomos físicos, mas, os átomos lógicos possuem uma ligação com os estados subjetivos, como ele afirma:

A razão pela qual chamo minha doutrina de atomismo lógico é porque os átomos aos quais desejo chegar como a espécie de *último resíduo da análise* são átomos lógicos e não átomos físicos. Alguns deles serão o que chamo “particulares” – *coisas tais como pequenos sinais de cores ou sons, coisas momentâneas* (RUSSELL, 1978, p.54, itálico nosso).

A análise atomista ou redutora de Russell guarda um parentesco com a de Hume, a saber, ambas estão assentadas, em última instância, em estados subjetivos e reducionistas, que aos olhos de Strawson, é algo inaceitável. Veremos que a não aceitação desse modelo, por parte de Strawson, está vinculada rigorosamente a ideia de que não podemos

---

<sup>31</sup> Para ilustrar o atomismo ou reducionismo de Hume, conforme concebe Strawson, podemos consultar a seção II da *Investigação sobre o entendimento humano* ou a Seção I da primeira parte do Livro I do *Tratado da natureza humana*.

derivar toda a estrutura conceitual de uma pequena região denominada, nesse caso, de subjetivista-atomista. A saída apresentada para esta questão consiste em defender que nós possuímos uma estrutura conceitual dada, alicerçada em conceitos básicos os quais estruturariam todo o esquema conceitual com o qual operamos. E, ainda, que deveríamos abandonar a análise redutiva/atomista e optar pelo método da análise conectiva.

Strawson (1974b, p.138) reconhece na resenha “Wittgenstein’s Philosophical Investigations” que Wittgenstein é o filósofo que inaugura a crítica contemporânea à análise redutiva ou atomista. A crítica de Wittgenstein ao modelo redutivo enfatiza que não há razões evidentes para considerar que a linguagem e seus conceitos requerem esse tipo de análise que procede por decomposição - do complexo para o simples –, pois, a linguagem e os conceitos não são análogos aos objetos empíricos e, portanto, o seu estudo não deve ser feito analogamente ao dos objetos das ciências da natureza (PÉREZ, 2009; STRAWSON, 1974b). Ou, nas palavras do próprio Wittgenstein (1958, p.18): “Os filósofos constantemente têm o método científico ante seus olhos, e estão irresistivelmente tentados a fazer e a responder questões da maneira em que a ciência o faz. Essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade”. E propõe que a tarefa do filósofo “não pode ser nunca de reduzir algo a algo, ou explicar algo. Na realidade a filosofia é ‘puramente descritiva’”<sup>32</sup> (WITTGENSTEIN, 1958, p.18).

Strawson dá continuidade à crítica iniciada por Wittgenstein à análise redutiva e propõe alternativamente a análise conectiva.<sup>33</sup> Para isso, ele defende o abandono da noção de uma simplicidade perfeita nos conceitos, bem como da ideia de que a análise deve estar sempre na busca de uma maior simplicidade. A proposta de análise conectiva “não consiste num movimento constante e reducionista em direção ao

---

<sup>32</sup> Jônadas Techio (2015, p.31-52) explora as similaridades entre o projeto de Strawson e Wittgenstein no seu texto: “Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson”.

<sup>33</sup> Para este novo modelo de análise filosófica ele cogita a possibilidade de usar a palavra elucidação (*elucidation*) no lugar de análise, pois a última tem uma conotação de dismantelamento e, portanto, remete dum certo modo à análise atomista ou redutora. Entretanto, ele prefere continuar usando a palavra análise “porque está consagrada pelo uso e possui apesar de tudo um sentido mais compreensivo que ‘elucidação’” (STRAWSON, 1992, p.19). Todavia, Strawson continuará usando indiscriminadamente análise conectiva e elucidação como sinônimas ao longo das discussões.

intrinsecamente mais claro, mas numa exposição de conexões e relações entre noções que não resultam imediatamente transparentes à compreensão filosófica” (STRAWSON, 1974d, p.37). Portanto, a análise conectiva tem um objetivo diferente da análise redutora, ou seja, ela não busca reduzir ideias complexas em ideias simples, mas elucidar as conexões conceituais. Se para a análise redutora a clareza conceitual era alcançada por meio do dismantelamento conceitual até se chegar a elementos simples, na análise conectiva “*a clareza reside nas conexões*” (STRAWSON, 1974d, p.37. O itálico é nosso). Acerca disso Strawson (1995a, p.17) esclarece:

Eu substituiria o modelo ou a concepção da análise reducionista por outra, isto é, pelo modelo de uma rede elaborada ou sistema de conceitos conectados, tais que a função de cada conceito somente poderia ser compreendida a partir de suas *conexões* com outros conceitos e de seu *lugar* no sistema. Neste novo modelo, a tarefa da filosofia seria a de localizar e estabelecer as conexões no sistema, sem qualquer esperança ou expectativa de dismantelar ou reduzir as noções que examinamos em outras noções mais simples<sup>34</sup>.

Esta citação nos remete a duas coisas importantes: i) A “rede conceitual” da qual Strawson fala não pode ser vista como “como um sistema rigidamente dedutivo” (STRAWSON, 1985, p.23), mas sim “como um todo coerente cujas partes se apoiam mutuamente e dependem umas das outras, interligando-se de maneira inteligível” (STRAWSON, 1985, p.23); ii) Na análise conectiva um conceito pode ser complexo no sentido de que sua elucidação filosófica exige que se estabeleçam conexões com outros conceitos, isto é, analisar conceitos complexos significa mostrar as conexões às quais eles estão sujeitos. Esse ponto destacado por Strawson lembra o princípio do contexto de Frege (1980), para quem “apenas no contexto de uma frase as palavras

---

<sup>34</sup> Em *Analysis and Metaphysics* Strawson (1992, p.19) escreve algo similar à citação acima: “Vamos imaginar, em vez disso, 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 das 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.

têm significado”. Segundo Braida (2013, p.123), “o que o princípio do contexto diz é que a função, o conteúdo e o valor semântico de uma palavra são determinados pelo lugar que a palavra ocupa na estrutura frasal, não fazendo sentido perguntar pelo significado de uma palavra isoladamente”. Se para Frege o significado de uma palavra é buscado dentro de um contexto frasal, para Strawson, de modo similar, a elucidação de um conceito se dá por meio da conexão que esse conceito tem com outros conceitos dentro do contexto do esquema conceitual. A análise conectiva não busca elucidar o conceito de modo isolado e numa perspectiva atômica, pois pressupõe que a “clareza” de um conceito está amparada nas conexões que ele mantém com outros conceitos.

Embora Strawson argumente contrariamente à ideia de se buscar elementos atômicos no processo da análise, ele proporá, no contexto da análise conectiva, a possibilidade de encontrar *conceitos básicos, absolutamente fundamentais* ou ainda que possuam *prioridade absoluta* no contexto do esquema conceitual. Estes conceitos “são básicos para toda a estrutura conceitual e para a nossa concepção de mundo, pois todas as coisas são explicadas a partir desses elementos, enquanto eles não são explicados a partir de nenhuma outra coisa” (STRAWSON, 1992, p.20). Mas, qual o critério para discriminar aqueles conceitos que podem ser considerados *básicos* e *absolutamente fundamentais*? Na procura pelos conceitos básicos e *absolutamente fundamentais*, Strawson não assume também uma espécie de reducionismo conceitual atomista?

Em primeiro lugar é importante registrar que são os conceitos que vão assumir o papel de elementos básicos e não as impressões simples ou ideias simples, como pretendiam Hume, Russell entre outros. Em segundo lugar, os adjetivos ‘básico’, ‘absolutamente fundamental’, atribuídos aos conceitos, não se identificam em nenhum momento com a ideia atomista e muito menos com o “elemento simples” buscado obstinadamente pelos defensores da análise atômica. Em terceiro lugar, Strawson não busca nenhum fundamento último (reduutivo ou atômico) para o nosso equipamento conceitual, senão descrever essa estrutura conceitual básica com a qual os seres humanos operam. Ou melhor, ele está buscando esclarecer quais os conceitos que possuem prioridade conceitual no interior do esquema conceitual. De tal maneira que esses conceitos que possuiriam prioridade conceitual funcionariam como “eixos sobre os quais gira a estrutura completa ou grande parte dela” (PÉREZ, 2009, p.254; WITTGENSTEIN, 1998).

Onde deveríamos buscar esses conceitos básicos? Os conceitos básicos devem ser buscados entre aqueles conceitos utilizados no

discurso corrente não técnico e não entre os conceitos utilizados no âmbito técnico especializado. Isso se justifica pelo fato de que a aquisição dos conceitos teóricos especializados pressupõe e apoia-se nos conceitos pré-teóricos da vida cotidiana. Com isso a habilidade de operar um conjunto de conceitos especializados pressupõe a habilidade de operar um conjunto de conceitos pré-teóricos, e não vice-versa. A dependência dos conceitos especializados em relação aos conceitos pré-teóricos da vida cotidiana pode ser ilustrada com a seguinte analogia: “certamente podemos fazer coisas com instrumentos acurados (especializados) que não poderíamos fazer com instrumentos grosseiros (comuns). Mas só dispomos de instrumentos acurados por causa de instrumentos grosseiros (ou relativamente grosseiros) anteriores”<sup>35</sup> (STRAWSON, 1992, p.21). Essa analogia reitera o fato de que nós só temos os conceitos especializados porque antes teríamos os conceitos não especializados ou pré-teóricos. Em linguagem kantiana, os conceitos pré-teóricos seriam condição de possibilidade para a existência dos conceitos técnicos, e não o contrário.

Todavia, a discriminação desses conceitos básicos presentes na linguagem pré-teórica, conforme explicitamos, obedecerá as seguintes condições: a da generalidade, a da irredutibilidade e a da não-contingência ou necessidade (STRAWSON, 1992).

Para explicar a noção de generalidade Strawson (1959, 1992) recorre frequentemente ao conceito de objeto material. Alguns conceitos como pedra, livro, computador, ouro, bronze, gato, não podem ser reconhecidos como conceitos gerais, embora, guardem um traço de generalidade entre si, isto é, são todos objetos materiais. O conceito de objeto material abarca um vasto campo da experiência, pois, ele está relacionado com uma incontável gama de coisas e objetos. Dito de outro modo, a generalidade se refere aqui à possibilidade que têm alguns

---

<sup>35</sup> Essa analogia apresentada por Strawson lembra Hume. Na *História natural da Religião* Hume (2005, p.24-25, itálico nosso) escreve o seguinte: “Parece certo que, de acordo com o progresso natural do pensamento, a multidão ignorante deve, num primeiro momento, nutrir uma noção vulgar e familiar dos poderes superiores antes de ampliar sua concepção para aquele ser perfeito, que conferiu ordem a todo o plano da natureza. Seria tão razoável imaginar que os homens habitaram palácios antes de choças e cabanas, ou que estudaram geometria antes de agricultura, como afirmar que conceberam a divindade sob a forma de puro espírito, onisciente, onipotente e onipresente, antes de concebê-la como um ser poderoso, ainda que limitado, dotado de paixões e apetites humanos, de membros e órgãos. *O espírito se eleva gradualmente do inferior para o superior*”.



conceitos, como, por exemplo, o conceito de ‘objeto material’, de nos permitir uma visão compreensiva de extensas regiões da realidade (STRAWSON, 1992; HACKER, 2003). No terceiro capítulo de *Analysis and Metaphysics* Strawson, recorre a Moore, como já vimos acima, para afirmar que os conceitos de ‘objetos materiais’ e ‘pessoas’ são dois exemplos de conceitos básicos de alta generalidade. Ele justifica a generalidade desses conceitos afirmando que eles são onipresentes em nosso pensamento e em nosso discurso sobre o mundo. Em outras palavras, a generalidade desses conceitos é afirmada a partir da ideia de que não há praticamente nenhuma parte do nosso pensamento e do nosso discurso que não os pressupõe ou os exemplifique (STRAWSON, 1992).

Para explicitar a irredutibilidade na análise conectiva vamos tomar a noção de circularidade. No âmbito da análise redutora, a circularidade causará um dano fatal à análise “se se verificar que uma das partes for, ou contiver, o próprio conceito a ser desmantelado” (STRAWSON, 1992, p.19). A circularidade parece colocar em xeque a análise redutiva. Todavia, em relação à análise conectiva a circularidade parece perder força, pois a análise aqui se orienta a exibir as relações entre os conceitos em termos de suas conexões com outros conceitos e não decompor o composto em algo mais simples. Desse modo, quando pretendemos explicar um conceito, a circularidade pode se apresentar sem com isso ser um indicador de falha no procedimento da análise. Nesse caso, por exemplo, pensar “que não conseguimos elucidar completamente o conceito de conhecimento sem fazer referência ao conceito de percepção sensível e que não podemos explicar todos os traços do conceito de percepção sensível sem fazer referência ao conceito de conhecimento” (STRAWSON, 1992, p.19), não consiste propriamente num problema. A irredutibilidade aqui é redefinida como a circunstância na qual o conceito não pode mais “ser definido, sem circularidade, nos termos de outros conceitos com os quais está ligado de modo necessário” (STRAWSON, 1992, p.22-23). Poderíamos colocar aqui ainda o conceito de experiência sensível o qual é analisado a partir do conceito de objeto material e o último a partir do primeiro. Ou ainda, o conceito de objeto material, o qual é irredutível, mas que é analisado a partir dos conceitos de tempo e espaço, e esses por sua vez, analisados, por meio do primeiro. Nesse sentido, na irredutibilidade conceitual buscada pela análise conectiva, a circularidade, “em vez de ser danosa para a análise, é reveladora, já que exhibe a relevância de um conjunto inteiro de noções que sempre estão entrelaçadas em nossa

forma ordinária de falar e de pensar e que se implicam mutuamente”<sup>36</sup> (PÉREZ, 2009, p.264).

O que torna um conceito necessário ou não contingente? Quais conceitos são necessários? Para explicitar esses conceitos necessários Strawson propõe o procedimento do despojamento conceitual<sup>37</sup> na tentativa de evidenciar aqueles conceitos que são necessários e aqueles que não o são. Esse procedimento consiste em desmontar partes de nosso sistema conceitual e avaliar a coerência que ele exhibe para nós na ausência dos conceitos que eliminamos. Se na ausência deles o nosso sistema conceitual perde coerência, tornando-se ininteligível, seguramente nos encontramos diante de conceitos necessários para o nosso sistema (PÉREZ, 2009). Strawson ilustra esse ponto ao analisar os conceitos de cor e som. Caso eliminássemos esses conceitos de nosso esquema conceitual parece que ainda poderíamos “formar uma concepção inteligível e coerente de um tipo de experiência” (STRAWSON, 1992, p.25) em que os conceitos de cor e som “estariam ausentes”. Todavia, há limites para este despojamento conceitual de tal maneira que se fossem ultrapassados tais limites “perder-se-ia a própria noção de experiência” (STRAWSON, 1992, p.26), bem como a coerência e a inteligibilidade do esquema conceitual. Ora, quais conceitos que, se eliminados, comprometeriam a noção de experiência, a coerência e inteligibilidade do esquema conceitual?

Para ilustrar a questão acima, vamos tomar um exemplo de Kant. Na *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* Kant chega à conclusão que as noções de espaço e tempo não podem ser suprimidas, pois se configuram como condição de possibilidade de qualquer experiência possível. Kant (1980a, p.41, itálico nosso) concebe que não “*é possível fazer-se uma representação de que não há espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele*. Ele é, portanto, considerado a condição da possibilidade dos

---

<sup>36</sup> Essa forma de Strawson raciocinar baseia-se numa argumentação transcendental, a qual explicitaremos no segundo capítulo dessa tese.

<sup>37</sup> Nesse caso, o despojamento conceitual consiste num procedimento de *imaginar* quais seriam as consequências se abandonássemos determinados conceitos. A imaginação filosófica para Strawson é um instrumento importante para auxiliar na descrição dos conceitos e de suas conexões, como já fizemos referência acima. O exemplo mais notável do emprego da imaginação filosófica é o capítulo sobre os “Sounds” em *Individuals* (STRAWSON, 1959; 1967; 1992).

fenômenos e não uma determinação dependente destes”. Ademais, Kant (1980a, p.44, *italico nosso*) entende que “não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos [...] *Os fenômenos podem cair todos fora, mas o próprio tempo (como condição de possibilidade) não pode ser supresso*”.

As passagens acima citadas são importantes para ilustrar e esclarecer o nosso ponto em questão. Na opinião de Strawson, uma concepção de experiência sem espaço e tempo é incoerente, pois, o espaço e o tempo são pressupostos para a intuição externa e interna, respectivamente. De tal modo que é possível conceber um espaço e um tempo sem objetos, mas não é possível conceber objetos sem espaço e tempo. Se eliminássemos o espaço e o tempo, eliminaríamos simultaneamente a possibilidade da experiência e comprometeríamos seguramente a coerência e a “inteligibilidade” do nosso esquema conceitual. Em outras palavras, por meio do despojamento conceitual Strawson quer mostrar que não podemos abrir mão de determinados conceitos sem colocar em xeque a própria noção de experiência. Por conta disso, afirma Strawson, “tudo indica que existem alguns traços estruturais da experiência que são essenciais a toda a concepção (inteligível por nós) da experiência de seres autoconscientes” (STRAWSON, 1992, p.26). Além de defender que alguns conceitos são não-contingentes ou necessários, Strawson também concebe que esses conceitos comporiam uma “estrutura conceitual mínima”, algo que Kant teria tentado estabelecer na primeira *Crítica*. Todavia, Strawson reconhece que não possui um argumento satisfatório para demonstrar a necessidade dos conceitos ou da estrutura conceitual mínima. Todavia, mesmo não dispondo desse argumento satisfatório, poder chegar à compreensão dos aspectos mais gerais da estrutura conceitual já é um empreendimento mais que suficiente para qualquer filósofo, ainda que não seja “possível demonstrar a necessidade desses aspectos” (STRAWSON, 1992, p.27).

## 1.5 – METAFÍSICA DESCRITIVA E HISTORICISMO

Os conceitos básicos ou fundamentais foram caracterizados como conceitos gerais, irreduzíveis e não contingentes ou necessários, que formariam, segundo Strawson, “a estrutura conceitual mínima”, sem a qual ficaria comprometida a coerência e a inteligibilidade da nossa experiência. Além disso, Strawson defende que esse núcleo de conceitos, ao qual nos referimos acima, seria imutável, possuindo assim

um caráter a-histórico. Para explicitar e discutir esse ponto faremos referência à metafísica historicista.

Nas obras *Individuals, The Bounds of Sense* e *Skepticism and Naturalism* Strawson faz referência direta e/ou indiretamente à metafísica historicista, tomando como ponto de debate o pensamento de Collingwood.<sup>38</sup> Esse filósofo e historiador inglês publicou um importante livro, intitulado, *An Essay on Metaphysics*, que consistia numa defesa da metafísica contra posições de índole positivista, como as de Alfred J. Ayer, entre outros, que buscavam dissolver problemas filosóficos por meio da lógica formal.

Para compreendermos a concepção metafísica de Collingwood é necessário levar em conta a obra *Language, Truth and Logic* de Ayer. De acordo com Rex Martin (2002, p.xxv), o responsável pela nova edição do *An Essay on Metaphysics*, “o texto de Collingwood pode muito bem ser interpretado como uma tentativa inteligente e bem orientada de responder aos principais argumentos de Ayer”. Nesse sentido, o próprio Ayer na obra *The Philosophy of the Twentieth Century*, de 1982, teria reconhecido ter alguma responsabilidade pelo advento da metafísica de Collingwood.<sup>39</sup>

De acordo com Martin, o núcleo da metafísica de Collingwood consiste na tentativa de refutar a posição de Ayer baseando-se na ideia de que os enunciados significativos da linguagem se reduzem aos enunciados analíticos e aos factuais. Entretanto, Collingwood parece acreditar que existe um terceiro conjunto de enunciados significativos, a saber, os enunciados filosóficos. Mas é importante observar que Collingwood concorda com Ayer que os enunciados metafísicos não são passíveis de verificação, todavia, não aceita a verificação como critério de demarcação entre enunciados significativos e enunciados desprovidos

---

<sup>38</sup> Quando Strawson menciona o historicismo vinculado à metafísica geralmente ele o associa direta ou indiretamente ao nome de Collingwood (STRAWSON, 1959; 1966; 1985). Vamos nos limitar, por isso, ao pensamento de Collingwood.

<sup>39</sup> “Acredito que possuo alguma responsabilidade pelo surgimento do conteúdo da metafísica de Collingwood. Ela contém várias referências ao meu *Language, Truth and Logic* e ostenta condenações metafísicas aos positivistas lógicos por terem como base de seus ataques à metafísica, um mal-entendido sobre o assunto e também por servirem à causa da irracionalidade. Houve, de fato, um certo intervalo de três anos entre as publicações dos dois livros, mas Collingwood respondeu a mim em suas aulas em Oxford durante aquele período, e de qualquer maneira não sugiro que sua metafísica não passe de uma refutação do meu *Language, Truth and Logic*” (AYER, 1982, p.146).

de significado (MARTIN, 2002; COLLINGWOOD, 1948). Para Ayer as sentenças metafísicas não eram verdades analíticas e muito menos enunciados empíricos, de maneira que não possuíam valor de verdade. Para Collingwood as pressuposições absolutas não são, em um sentido estrito, proposições, pois as proposições implicam uma lógica bivalente de verdadeiro e falso, ao passo que as pressuposições não são nem verdadeiras e nem falsas. Na perspectiva metafísica de Collingwood, não existe um procedimento empírico ou a priori para estabelecer a verdade ou falsidade destas pressuposições, de tal modo que elas estariam para além da verdade e da falsidade, gozando assim de uma espécie de imunidade veritativa (MAYOL, 1998). Ou nas palavras do próprio Collingwood (1948, p.32), “a eficácia lógica de uma pressuposição absoluta é independente de sua verdade”.

Essas pressuposições não são concebidas como pseudoproposições, são antes não proposições para as quais a expressão “sem sentido” se torna totalmente inapropriada (MARTIN, 2002). Na abordagem colingwoodiana, a metafísica não seria interdita pelo fato de os seus termos não poderem ser verificados. O objetivo da metafísica não é denunciar as pressuposições absolutas como infundadas ou buscar substituí-las, mas, antes, torná-las explícitas no discurso da ciência e do conhecimento comum. A análise que busca detectar as pressuposições absolutas é chamada por Collingwood (1948, p.40) de “análise metafísica”, pois, “a metafísica é a ciência das pressuposições absolutas” (COLLINGWOOD, 1948, p.41).

Se as pressuposições absolutas não são verificáveis, as pressuposições relativas, por seu turno, são verificáveis e substituíveis, pois, na sua ausência o domínio científico em questão não sofreria um abalo estrutural. Já as pressuposições absolutas são condições de existência para qualquer domínio científico, pois, sem elas a ciência entraria em colapso. No que concerne à distinção entre pressuposições relativas e absolutas, podemos observar que para as primeiras sempre é possível oferecer uma justificativa e uma verificação, enquanto que para as segundas a necessidade de justificativa e verificação não ocorre (COLLINGWOOD, 1948).

Como vimos, para Collingwood o papel da metafísica consistiria em revelar as pressuposições absolutas, as quais teriam um caráter totalmente histórico. Neste sentido o trabalho do metafísico consistiria em dizer “em tal fase o pensamento científico pressupõe absolutamente que...” (COLLINGWOOD, 1948, p.55). Ou, ainda, “no que diz respeito ao presente, é absolutamente pressuposto que...” (STRAWSON, 1985, p.26). Enfim, no pensamento de Collingwood, a

metafísica se resume a um estudo histórico, revelando as pressuposições absolutas contidas em cada período histórico da ciência.<sup>40</sup> Ou, nas palavras de Collingwood (1948, p.58), “a metafísica sempre foi uma ciência histórica”. Portanto, a metafísica resgatada por Collingwood se aproxima da História e, conseqüentemente, abandona aquele empreendimento tradicional da metafísica que consistia na busca pelo “ser puro” ou pelo “ser enquanto ser”, para usar uma linguagem aristotélica.<sup>41</sup>

Para Collingwood, a metafísica é “essencialmente um instrumento de mudança conceitual, um meio de promover ou registrar novas direções ou estilos de pensamento” (STRAWSON, 1959, p.10). Todavia, diante desta concepção historicista da metafísica<sup>42</sup>, Strawson (1985) questiona se não deveríamos ficar satisfeitos em conferir à nossa metafísica um papel historicista como fez Collingwood. Ele responde a esse questionamento da seguinte maneira: “não há nenhum motivo pelo qual a metafísica deva submeter-se servilmente a uma pressão historicista desse tipo” (STRAWSON, 1985, p.26-27). Alhures, ele

---

<sup>40</sup> Rex Martin (2002) e Peter Johnson (1998) apontam que o processo de mudança das pressuposições absolutas de Collingwood pode ser entendido como um germe dos paradigmas e revoluções científicas de Kuhn.

<sup>41</sup> Collingwood (1948, p.3-16) na primeira parte de seu livro, *An Essay on Metaphysics*, estabelece uma crítica ao “ser puro” de vertente aristotélica, afirmando que o mesmo não é objeto da ciência metafísica.

<sup>42</sup> Tendo presente a metafísica historicista e Collingwood como um dos representantes deste tipo de metafísica, em *The Bounds of Sense* Strawson resume o que é este gênero de metafísica e do que ela trata desta maneira: “Pois nesta concepção de metafísica, toda a função de seu empreendimento é precisamente articular a estrutura básica de ideias no interior da qual se desenvolve o pensamento científico – e alguns acrescentarão o pensamento social e moral – de uma época ou de uma sociedade. Não devemos pensar na estrutura das ideias como uma teoria ou conjunto de princípios adotados conscientemente pelos cientistas (os pelos moralistas) como solução de algum problema concreto, mas talvez como o que proporciona os termos mesmos nos que, na época ou sociedade em questão, surgem os problemas e se constroem teorias que competem entre si. Dessa maneira, não se deve pensar tais conjuntos de ideias como abertos à refutação direta, senão que são silenciosamente abandonados quando o pensamento científico (ou social) entra numa nova etapa. Não obstante, a tarefa do metafísico, considere-a *ele* como a considere, é realmente de esclarecer o caráter de nosso pensamento tanto agora como no passado, especificando quais são ou tem sido estes conjuntos de ideias (STRAWSON, 1966, p.119).

arremata: “seria um erro crasso conceber a metafísica somente sob este aspecto histórico” (STRAWSON, 1959, p.10).

Na contramão do historicismo collingwoodiano, Strawson (1959, p.10) defende que “há uma sólida medula central do pensamento humano que não tem história – ou não tem nenhuma história registrada nas histórias do pensamento; há categorias e conceitos que em seu caráter mais fundamental não mudam absolutamente”. Segundo Strawson, a metafísica tem uma longa história e é improvável que haja novas verdades para se descobrir na metafísica. Todavia isso não significa que o trabalho metafísico está totalmente acabado, pois, “se não há novas verdades para descobrir, há velhas verdades para redescobrir” (STRAWSON, 1959, p.10), tendo em vista que em filosofia “o progresso é dialético: voltamos aos velhos achados de maneiras novas” (STRAWSON, 1974c, p.177). Nesse sentido, se o objeto central da metafísica descritiva não se altera, o idioma crítico e analítico da filosofia, por sua vez, está sujeito a alterações constantes, pois, relações permanentes são descritas num idioma não permanente, o qual reflete, por um lado, o pensamento da época e, por outro, o estilo pessoal de cada filósofo (STRAWSON, 1959). Em outros termos, a metafísica trata de um núcleo de conceitos e categorias que não se submete à mudanças<sup>43</sup> profundas, isso feito a partir de uma linguagem que é refém da mudança.

O a-historicismo metafísico de Strawson não ficou isento de críticas. Uma das principais críticas é uma espécie de réplica a Strawson dentro de uma perspectiva collingwoodiana. Burt (1963, p.32), no artigo “Descriptive Metaphysics”, questiona se de fato é possível falar em um “núcleo de categorias imutáveis o qual constituiria o objeto de uma metafísica puramente descritiva”. Ele sugere que o nosso esquema

---

<sup>43</sup> Precisamos reconhecer que Strawson não apresenta definitivamente argumentos suficientes para demonstrar a não historicidade dos conceitos tratados pela metafísica. Susana Badiola em um e-mail relatou-me que em 24 de janeiro de 2002 esteve em Londres e conversou com P.F. Strawson. Uma das questões que ela dirigiu a ele foi justamente essa da não historicidade dos conceitos. Segundo Badiola, Strawson se limitou a dizer que a não historicidade dos conceitos vem justificada por seu caráter geral, por exemplo, a espaço-temporalidade dos objetos na identificação. Além disso, Strawson afirmou que não conhecia nenhuma cultura na qual a identificação de particulares não ocupava um lugar fundamental. Segundo Badiola, de um ponto de vista empírico Strawson pareceu insinuar que a sua tese poderia ser refutada com exemplos que mostrassem que tais conceitos não históricos não fossem pressupostos por todas as culturas.

conceitual está sujeito a evoluções constantes com o advento de novos paradigmas científicos, e que a metafísica descritiva também se configuraria como metafísica revisionista (BURTT, 1963; PHILLIPS, 1967). Para mostrar a historicidade desse núcleo de conceitos e categorias que Strawson chama de a-históricos, Burttt analisa, por exemplo, a evolução<sup>44</sup> do conceito de causa no homem primitivo, em Aristóteles e em Hume. E sentencia que essa ideia de um núcleo de conceitos imutáveis não passa de uma ilusão. Isso se justifica pelo fato de que a única relação que há entre os três casos citados é o uso da mesma palavra *causa*, pois, o conteúdo ou significado desta palavra se altera em cada caso referenciado (BURTT, 1963).

Para enfatizar a objeção levantada por Burttt por meio do conceito de causa, poderíamos citar também a evolução da concepção de tempo e de espaço ao longo da história da ciência e da filosofia. Se vasculharmos os escritos de Aristóteles, Galileu, Leibniz, Kant, Newton e Einstein verificaremos que as concepções de espaço e tempo são bastante diferentes. Newton, por exemplo, tem uma concepção linear e fixa, ao passo que Einstein concebe o espaço e o tempo como uma unidade dinâmica. O problema que se coloca aqui é o seguinte: esse núcleo de categorias e conceitos a-históricos propugnado por Strawson fica preso a algum paradigma científico específico ou ele incorpora as mudanças científicas? Se ele não fica preso a um paradigma específico parece que existe uma evolução constante nesse núcleo de categorias e conceitos que são denominados de “imutáveis”, e dessa forma, a metafísica descritiva também se tornaria revisionista. Todavia, se ele não acompanha as mudanças dos paradigmas científicos, tudo dá a entender que esse núcleo de categorias e conceitos não passa de algo provinciano, fruto de uma determinada época histórica, o qual não assume as mudanças constantes promovidas pelas revoluções científicas, para usar uma expressão de Thomas Kuhn.

Para apresentarmos uma réplica contra Burttt temos que levar em consideração o fato de que Strawson em vários momentos de sua obra assinala a diferença entre o nível superficial da linguagem (análise) e o nível metafísico. Enquanto o primeiro fica restrito a um âmbito empírico, o segundo busca generalidade quando revela estruturas conceituais submersas, as quais são pressupostas pela linguagem técnica e pela linguagem ordinária (STRAWSON, 1959, 1967, 1992). Aqueles conceitos fundamentais, básicos, gerais, não-contingentes e irreduzíveis

---

<sup>44</sup> A palavra evolução, aqui empregada, não significa melhoramento ou aperfeiçoamento, mas, mudança, alteração, variação.



que o metafísico estuda não pertencem ao nível empírico, embora a linguagem ordinária e a linguagem técnica reflitam implicitamente essas estruturas e conexões conceituais que ele quer explicitar. Um bom exemplo disso é a analogia gramatical, apresentada acima, que registra que o metafísico quer revelar aquela estrutura conceitual que possibilita “qualquer linguagem”. Portanto, Strawson não está falando de línguas ou giros linguísticos específicos, mas de traços estruturais da linguagem como um todo. Todavia, as descobertas científicas e empíricas podem contribuir para a reflexão filosófica e, por conseguinte, produzir “possíveis ajustes ou revisões conceituais” (STRAWSON, 1998a, p.66), mas, a metafísica ainda continua essencialmente diferente do empreendimento empírico. A metafísica continua estudando aquele núcleo de conceitos que possibilita a investigação empírica em geral (STRAWSON, 1966).

Em resposta ao artigo *Categorical Frameworks: Some Problems* de Debi P. Chattopadhyaya, Strawson, mais tarde, voltou a comentar a respeito do núcleo de categorias e conceitos imutáveis sobre o qual havia falado pela primeira vez em *Individuals*, afirmando que esta ideia pode ser exagerada, porém, insistiu que devemos continuar concedendo um grau substantivo de verdade à ela (1995b, p.408). Nessa réplica Strawson parece levantar uma suspeita sobre se de fato todo o núcleo de categorias e conceitos é mesmo *imutável*. Todavia, embora levantando essa suspeita, *sua posição parece continuar a mesma*. Nesse sentido, escreve Strawson (1995b, p.410):

E, não obstante, há um núcleo do equipamento conceitual humano a partir do qual começam todas as modificações, do qual não podemos prescindir e sobre o qual tenho me esforçado em oferecer uma descrição no mínimo parcial. Qualquer investigação desse tipo, como mostra a história da filosofia, é muito provável que seja até certo ponto impura, na medida em que é suscetível de ser afetada pelo estado do conhecimento e o clima de opinião geral do momento no qual se faz a investigação. (O exemplo mais chamativo disso é a fé excessiva de Kant na física newtoniana). Contudo, a investigação mesma vale a pena.

Um crítico poderia dizer ainda que o fato de Strawson suspeitar de uma possibilidade de mudança nesse núcleo de categorias e conceitos imutáveis, como vimos acima, *parece* já ter sido reconhecido de alguma

maneira em *Skepticism and Naturalism*, quando ele utiliza Wittgenstein para ilustrar os dois níveis do esquema conceitual, a saber, o metafísico e o empírico. Wittgenstein no parágrafo 99 da obra *Da Certeza* compara o núcleo imutável de conceitos, numa linguagem strawsoniana, com a margem do rio que consiste em rocha dura “*não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível*” (WITTGENSTEIN, 1998, p.41; STRAWSON, 1985, p.17, *itálico nosso*). A expressão “apenas uma alteração imperceptível” dá a entender que para Wittgenstein, como reconhece Strawson (1985, p.17), “a situação não é imutável, na medida em que algumas vezes pode haver mudanças no leito ou mesmo na margem”. Nesse sentido o crítico poderia supor que Strawson oferece indícios de uma metafísica historicista que acolheria a postura de Wittgenstein ou até mesmo a de Collingwood. Temos que responder ao crítico, em primeiro lugar, que na mesma obra na qual se levantou essa suspeita - *Skepticism and Naturalism* – Strawson (1985) combate categoricamente o historicismo metafísico, de modo especial, aquele de matriz collingwoodiano. E, em segundo lugar, o que Strawson compactua com Wittgenstein não é a questão do historicismo ou a-historicismo metafísico, mas o naturalismo no que concerne a algumas crenças colocadas em dúvida pelo cético (esse tema será tratado mais adiante, no terceiro capítulo dessa tese). Embora Strawson considere por vezes exagerada a ideia de um núcleo de conceitos imutáveis, em nenhum lugar de sua obra ele retificou o seu a-historicismo metafísico, apresentado com tanta veemência em *Individuals*.

Apesar de Strawson continuar a admitir um núcleo de categorias e conceitos invariáveis, o questionamento de Burt (1963) e Phillips (1967) de que a metafísica descritiva em algum momento seria também revisionista parece pertinente. Antes de qualquer coisa, precisamos lembrar, em primeiro lugar, a observação feita por Strawson (1959, p.9) em *Individuals*: “nenhum metafísico realmente jamais tem sido totalmente, tanto em intenção como efetivamente, um (descritivo) ou o outro (revisionista)”. Se verificarmos os textos metafísicos de Aristóteles e Kant, ambos descrevem, mas, não se limitam apenas a descrever, como já reconheceu Strawson (1967; 2014). E, em segundo lugar, se existe a suspeita de que o avanço científico pode afetar esse núcleo conceitual denominado de imutável, a metafísica descritiva em alguma situação também poderia assumir uma perspectiva revisionista. Ou melhor, em algumas circunstâncias a metafísica descritiva poderia sair dos seus limites e adentrar num território revisionista, mas, não seria nessa situação, conforme mencionou Strawson (1959, p.9), “que a metafísica revisionista estaria a serviço da metafísica descritiva”, uma

vez que ela tem uma “utilidade filosófica duradoura”? Mas, mesmo a metafísica descritiva saindo dos seus limites territoriais da descrição, ela não se torna essencialmente revisionista, embora possivelmente se valha da última, mas isso Strawson já tinha previsto em *Individuals*, conforme assinalamos acima.

Apesar das suspeitas, o objeto sobre o qual a metafísica se debruça ainda continua sendo a-histórico. A sua não historicidade repousa, em última instância, nos traços gerais do esquema conceitual. Em outras palavras, a invariabilidade dessas estruturas gerais repousa na nossa própria condição humana (BADIOLA, 2003). Nesse sentido, Strawson (1985, p.28) assenta a não historicidade do objeto da metafísica na própria “*imagem humana do mundo*”. Esta imagem humana do mundo é uma imagem “de um mundo de objetos físicos (corpos) no espaço e no tempo, incluindo observadores humanos capazes de agir e de adquirir e transmitir conhecimento (e erros) tanto sobre eles mesmos como sobre os outros, ou sobre qualquer coisa que possa ser encontrada na natureza” (STRAWSON, 1985, p.28). A metafísica descritiva é uma metafísica que pode ser qualificada de “humana”, pois, ela busca explicar *o nosso esquema conceitual humano* ou *a nossa visão humana do mundo*. Ademais, o trabalho metafísico repousaria num “naturalismo humano” (STRAWSON, 1998a, p.67), pois, “o estudo próprio da humanidade é o homem. E este constitui ao menos uma grande parte, se não o todo, do estudo próprio dos filósofos” (STRAWSON, 1998b, p.109).

Além de ser adjetivada como descritiva, a metafísica também é denominada por Strawson de “metafísica natural” (STRAWSON, 1985, p.29). Como a metafísica descritiva também pode ser compreendida como metafísica natural? *Individuals* é a obra onde Strawson enuncia seu projeto de metafísica descritiva. Nesta obra ele oferece um indício claro de que sua metafísica descritiva também consiste numa metafísica natural, apesar de a expressão “metafísica natural” só aparecer na obra *Skepticism and Naturalism* de 1985.

A passagem de *Individuals* que faz referência a uma metafísica natural se encontra na última frase da conclusão do livro: “assim se a metafísica consiste na descoberta das razões boas, más ou indiferentes, para o que cremos instintivamente, então isso tem sido metafísica”<sup>45</sup> (STRAWSON, 1959, p.247). Assim, a tarefa do “metafísico naturalista”

---

<sup>45</sup> Segundo Corvi (1979, p.164), essa frase de *Individuals* é inspirada numa famosa frase de Bradley que diz o seguinte: “A metafísica consiste em encontrar as más razões para aquilo que cremos instintivamente”.

(STRAWSON, 1985, p.29) consiste em descrever o que cremos por instinto e o que a "nossa natureza social" nos convida a crer. No texto, "Reply to Susan Haack", Strawson (1998a, p.67, itálico nosso) observa que natural é entendido aqui como "*natural à espécie humana*". Nesse sentido, ele professa uma forma de naturalismo que ele chama, conforme já indicamos acima, de "naturalismo humano" (STRAWSON, 1998a, p.67). Esse naturalismo está relacionado ao fato de que nós humanos atuamos segundo uma natureza comum e, portanto, natural ou naturalismo não está ligado ao resultado das ciências naturais. Segundo Strawson (1971, p.147), "todos somos animais da mesma espécie, com organizações nervosas e cerebrais semelhantes e não há porque supor que as categorias mais gerais para a organização da experiência humana sejam diferentes", ou, de modo correlativo, que, "os tipos básicos lógico-semânticos de elementos detectáveis na linguagem humana sejam em grande medida diferentes" (STRAWSON, 1971, p.147). Assim, a metafísica busca "mostrar os *fundamentos naturais* de nosso aparato lógico, conceitual, no modo em que as coisas se sucedem no mundo e em *nossa própria natureza [humana]*" (STRAWSON, 1967, p.317, itálico nosso). Em outros termos, a investigação metafísica consiste numa tarefa de "autocompreensão conceitual humana geral" (STRAWSON, 2003, p.12).

## CAPÍTULO 2 METAFÍSICA, CETICISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS

*“O ‘escândalo da filosofia’ não reside no fato dessa prova ainda  
inexistir e sim no fato de sempre ainda se esperar e buscar essa prova”  
(HEIDEGGER, 2005).*

No primeiro capítulo de nossa tese explicitamos a concepção de metafísica descritiva de Strawson, para que agora possamos apresentar a relação da metafísica com o ceticismo e os argumentos transcendentais. Tomaremos a obra *Individuals* como ponto de análise. Tendo em vista esse objetivo, num primeiro momento analisaremos brevemente a gênese dos argumentos transcendentais a partir de uma matriz kantiana e, em seguida, as famosas críticas de Stroud aos argumentos transcendentais. Num segundo momento averiguaremos como Strawson entende a relação da metafísica com os argumentos transcendentais tomando o ceticismo sobre o mundo externo, o ceticismo humeano e o ceticismo sobre as outras mentes como foco de análise. A partir disso defenderemos que a argumentação de Strawson exposta em *Individuals* não tinha como finalidade primária refutar o ceticismo. O seu objetivo, como ele mesmo explicará mais tarde, se dá no campo metafísico, ou seja, no estabelecimento de conexões conceituais e de conceitos básicos que constituem o nosso esquema de conceitos. Mostraremos ainda que se há posições que Strawson toma como adversárias essas são o convencionalismo/historicismo e o reducionismo ontológico e não propriamente o ceticismo.

### 2.1 – A ORIGEM DOS ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS

Além de ser reconhecido mundialmente por suas críticas à teoria das descrições de Russell<sup>46</sup>, Strawson é lembrado, de modo

---

<sup>47</sup> “On Referring” de 1950 consiste na crítica mais contundente à teoria das descrições de Russell exposta em “On Denoting”. “Como Russell não distinguiu uma expressão (tipo) de seu uso (tipo de uso) pensou que se a expressão era significativa deveria existir o objeto, ao qual fazia referência, mas enquanto ser significativa é uma característica das expressões, referir é uma característica de seus usos. De acordo com isto pode haver uma expressão, por exemplo, ‘O atual rei da França’, que seja significativa mesmo quando com os usos que podemos

especial, pelo fato de ter reativado os argumentos transcendentais e por ter dado um novo alento à filosofia kantiana no mundo anglo-saxão. Segundo Putnam (1998), Strawson abriu caminhos para a recepção de Kant por parte dos filósofos analíticos. A obra *Individuals* se tornou famosa não somente por reintroduzir a metafísica no contexto da Filosofia Analítica, mas também por ter sido a responsável direta pela reativação e florescimento dos argumentos transcendentais (STERN, 2000). Segundo Hacker, o crescente uso dos argumentos transcendentais está associado, por um lado, a atenção cada vez maior às “doutrinas wittgensteinianas e, por outro, ao ressurgimento do interesse geral pela *Crítica da Razão Pura* de Kant. Quem mais explicitamente tem posto isso em prática é Peter Strawson, em cujos escritos é notável a inclinação kantiana” (HACKER, 1999, p.115). Enquanto Sydney Shoemaker seria um típico representante dos argumentos transcendentais inspirados em Wittgenstein, Strawson seria o protagonista de tais argumentos a partir de uma filiação kantiana. Todavia, a utilização desse tipo de argumento não é exclusiva de Strawson. Vários filósofos contemporâneos fizeram uso desse tipo de argumento em algum momento ou outro de suas obras. Podemos citar aqui Hilary Putnam, Ludwig Wittgenstein, Sydney Shoemaker, Jürgen Habermas, Donald Davidson, Norman Malcolm, Richard Rorty, entre outros (BENNETT, 1999; CABRERA, 1999).

Embora os argumentos transcendentais remontem a *Crítica da Razão Pura*, Kant jamais empregou a expressão argumento transcendental nessa obra ou em outra qualquer. Foi Strawson quem consagrou essa expressão na história da filosofia. Segundo Ralph Walker (1999, p.223), Strawson “foi o principal expoente” desses argumentos. Entretanto, Strawson não foi o primeiro a utilizá-los. Já em 1939, Austin (1939) no artigo “Are there A priori Concepts?” teria utilizado um argumento transcendental para provar a existência de universais. Um pouco mais tarde, em 1951, Charlie D. Broad publicou o livro *Kant: An Introduction*, no qual ele menciona a expressão argumento transcendental, afirmando que Kant a introduziu na filosofia,

---

fazer agora dela não consigamos fazer referência. E do mesmo modo, ao não distinguir entre uma oração (tipo) e o uso de uma oração (tipo de uso) Russell pensou que se a oração era significativa deveria ser verdadeira ou falsa. Como, no entanto, o que pode ser significativo são as orações e o que pode ser verdadeiro ou falso são os seus usos, uma oração como ‘O atual rei da França é calvo’ pode ser significativa ainda quando o uso que façamos dela não seja nem verdadeiro nem falso” (CAORSI, 2014, p.69-70).

mas que ele não discute explicitamente essa expressão (BROAD, 1978, p.13). Afinal, o que é um argumento transcendental?

Antes de passarmos a responder essa indagação convém promovermos uma rápida distinção entre os termos “transcendental” e “transcendente” ou “transcendência” a fim de evitar qualquer tipo de confusão com esses termos. Ambos os termos derivam do mesmo verbo latino “*transcendere*”, o qual significa “ultrapassar o limite”. As expressões “transcendente” e “transcendência” se referem a um mundo suprassensível ou etéreo, situado além do nosso mundo da experiência, do qual, segundo Kant, não podemos obter qualquer conhecimento teórico válido. O termo transcendental, por sua vez, é empregado por Kant numa perspectiva nova e totalmente diferente. Esse termo se distingue, por um lado, do termo “transcendente” ou “transcendência” próprio da metafísica clássica, e, por outro lado, do termo “transcendental” empregado pelos medievais (o ser é *unum, verum e bonum*), bem como do transcendental empregado por C. Wolff (*cosmologias transcendentais*) e por A. G. Baumgarten (o transcendental como *necessário ou essencial*) (HÖFFE, 2005). É verdade que a investigação transcendental de Kant também “ultrapassa a experiência. Porém, o sentido desse ultrapassar se inverte. Pelo menos no início, Kant se volta para trás, não para a frente” (HÖFFE, 2005, p.59). Esse voltar para trás se relaciona com a busca da fixação das condições prévias da experiência. Kant se propõe a investigar a estrutura pré-empírica válida para toda a experiência, isto é, aqueles elementos apriorísticos que constituem a subjetividade humana. Transcendental, para Kant, é a reflexão filosófica sobre as condições *a priori* de possibilidade da experiência. Nos termos do próprio Kant (1980a, p.33; B 25): “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. Portanto, o transcendental sustentado por Kant não tem nenhuma relação com o “transcendente” ou o “transcendental” dos medievais, de Wolff ou de Baumgarten.

Um argumento transcendental pode ser definido como um argumento que trata de “justificar suas conclusões apresentando-as como condições necessárias para a experiência, o conhecimento ou a linguagem” (WALKER, 1999, p.225). A *Crítica da Razão Pura* de Kant está repleta desse tipo de argumento: por exemplo, “sem espaço e tempo não podemos conceber objetos”, “sem permanência não podemos falar em mudança”, “sem experiência externa não teríamos experiência interna”, e os exemplos poderiam se multiplicar (KANT, 1980a;

CABRERA, 1999). Assim, um argumento transcendental é concebido como uma busca das condições de possibilidade, e ele é estruturado em dois passos: num primeiro momento afirmamos que algo é o caso (K), para num segundo momento, demonstrarmos que se não se der certa condição (Y), (K) não seria possível. Walker (1999, p.240) apresenta a seguinte forma geral de um argumento transcendental:

“Há experiência (ou conhecimento ou linguagem) (de certo tipo  
K)  
P é uma condição necessária da experiência (etc.)  
Portanto, P”.

Toda a polêmica em torno dos argumentos transcendentais ocorreu quando Stroud afirmou que esses argumentos não eram bons o suficiente para derrotar o cético. Mas, são esses argumentos realmente apenas uma arma contra o cético, como sugere Stroud? Na *Crítica da Razão Pura* os argumentos transcendentais são abundantes e não necessariamente em todas as situações eles são alocados por Kant como argumentos anticéticos (AQUILA, 1999). Um bom exemplo disso é a utilização de um argumento transcendental na “Estética transcendental”, na qual não há uma polêmica com o ceticismo. O argumento transcendental presente na “Estética transcendental”, segundo Glock (2003), visa mostrar que espaço e tempo enquanto intuições puras são pré-condições necessárias para termos conhecimento sintético *a priori* na matemática. No entanto, encontramos na “Refutação do idealismo” e na “Dedução”, argumentos transcendentais que estariam endereçados diretamente contra o ceticismo (WALKER, 1999; AQUILA, 1999; BRUECKNER, 1999). O argumento da “Dedução” quer provar que sem a aplicação das categorias àquilo que nos aparece no âmbito espaço-temporal, a experiência de objetos não seria possível. Ou melhor, “as categorias se referem necessariamente e *a priori* a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência” (KANT, 1980a, p.82; B 126). Alguns intérpretes de Kant pensam que esse argumento da “Dedução” é bem sucedido contra o ceticismo de tipo humeano, enquanto outros mantêm dúvida a respeito do êxito desse argumento (KÖRNER, 1999).

O argumento transcendental presente na “Refutação do idealismo”, por sua vez, quer mostrar que existem objetos fora da consciência baseado no fato de que ter consciência de meus estados subjetivos pressupõe como condição necessária ter consciência de objetos externos no espaço e no tempo. Segundo Kant, “a determinação



de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim [...] isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim (KANT, 1980a, p.145-146; B 275-276). Esse argumento é bem sucedido contra o ceticismo acerca do mundo externo? Para Loparic (1988, p.76), “longe de afastar o ceticismo, o argumento só procede se assumirmos o idealismo transcendental e portanto todo o ceticismo nele embutido”. O máximo que o argumento da “Refutação ao idealismo” faz é mostrar que não podemos “inferir a proposição de que o mundo externo existe sem mais nem menos, mas de concluir que a operação bem sucedida da percepção interna pressupõe a exequibilidade da operação da percepção externa” (LOPARIC, 1988, p.76).

Não nos interessa aqui avaliar o poder de refutação que tem os argumentos transcendentais presentes na “Dedução” e na “Refutação do idealismo” e nem mesmo avaliar se esses argumentos transcendentais presentes na primeira *Crítica* seriam alvejados pelas críticas de Stroud, dentre outras. O foco deste capítulo é analisar no interior da obra *Individuals* como Strawson concebe os argumentos transcendentais a partir do projeto de uma metafísica descritiva e se de fato ele estaria empregando tais argumentos contra o ceticismo como os críticos supõem.

## 2.2 – ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS E VERIFICACIONISMO

Os argumentos transcendentais foram alvo de uma série de críticas, de tal modo que hoje poucos “acreditam que argumentos transcendentais possam produzir uma refutação direta ao ceticismo” (BARDON, 2006, p.26). As críticas mais famosas, enfáticas e contundentes endereçadas aos argumentos transcendentais foram, sem dúvida, aquelas produzidas por Barry Stroud, embora existam também outras críticas relevantes e pertinentes. Todavia, aqui nos concentraremos de modo especial nas críticas de Stroud aos argumentos transcendentais para podermos assim compreender a relação que ele estabelece entre o projeto metafísico de Strawson e a produção de provas anticéticas.

A linha interpretativa de Stroud sugere que o argumento anticético ou transcendental de Strawson pressupõe que o mundo é mobiliado de particulares objetivos num único sistema espaço-temporal [1]. Disso se segue que as dúvidas céticas acerca da existência contínua

dos objetos só fazem sentido se a premissa [1] é verdadeira. Strawson tomaria como uma verdade necessária que se concebemos o mundo mobiliado de particulares objetivos num único sistema espaço-temporal, então além de identificar podemos também reidentificar particulares [2]. E, evidentemente, se temos condições de reidentificar particulares, então temos à nossa disposição critérios por meio dos quais realizamos essas reidentificações [3] (STROUD, 1968).

Na opinião de Stroud, não se segue das premissas [1] – [3] que os objetos continuam existindo independentemente de nossa percepção. O máximo que o argumento de Strawson mostrou até aqui é que se as dúvidas céticas fazem sentido, então teríamos a posse de critérios por meio dos quais poderíamos reidentificar um particular apesar da descontinuidade de nossa percepção. Todavia, isso não garante que os objetos continuam existindo independentemente de nossa percepção, uma vez que é totalmente possível que todas as reidentificações sejam falsas, ainda que tenhamos os melhores critérios para a reidentificação (STROUD, 1968). Para eliminar a possibilidade apresentada acima, Stroud sugere o acréscimo de uma nova premissa, a saber, se temos conhecimento que os melhores critérios que dispomos para a reidentificação foram cumpridos, então sabemos que os particulares continuam existindo imperceptivelmente [4]. Na opinião de Stroud, ou esta é uma premissa suprimida do argumento de Strawson ou, então, é o que ele entende por “critérios para a reidentificação de particulares”, de qualquer modo, é algo necessário para que seu argumento tenha sucesso contra o ceticismo. Levando em consideração o argumento exposto acima, Stroud conclui: “eu chamarei este resultado, que é a conclusão do argumento que vai de [1] – [4], de *princípio de verificação*. Se este princípio não é verdadeiro o argumento de Strawson não é correto” (STROUD, 1968, p.247).

Todavia, Stroud pensa que não se segue das premissas de [1] – [4] que de fato sabemos que os particulares existem de modo imperceptivo [6]. Essa conclusão será possível se acrescentarmos ao princípio de verificação uma nova premissa, a saber, eventualmente sabemos que os melhores critérios que dispomos para a reidentificação foram cumpridos [5] (STROUD, 1968). Essa premissa factual é necessária pelo fato de que o argumento de Strawson de [1] – [4] é um argumento condicional, ou seja, se pensamos o mundo de tal e tal forma, então sabemos tais e tais coisas. De acordo com Pereira “para preencher essa lacuna, os argumentos de Strawson necessitam de premissas factuais que, através de ‘*modus ponens*’ possibilitariam as conclusões desejadas [6]” (1994, p.22).

Nesse contexto argumentativo, a premissa [6] não é uma consequência direta da premissa [1], mas da conjunção das premissas [1] – [5]. Desse modo, Stroud acredita que Strawson se equivocou quando concebeu o cético como aquele que nega a premissa [6]. Isso se dá em virtude de que o cético não nega que os objetos existam independentemente da nossa percepção. A sua questão é outra, a saber, que a crença na existência contínua dos objetos “nunca pode ser justificada” (STROUD, 1968, p.247).

A visão do cético é a de que nunca poderíamos justificar a proposição de que os objetos existem independentemente de nossa percepção. Todavia, agora, teríamos uma prova direta e conclusiva para oferecer ao cético, a saber, o princípio de verificação. Nós estamos justificados em crer na existência contínua dos particulares porque podemos reidentificá-los como numericamente os mesmos, isto é, podemos verificar os particulares. Se a reidentificação é cumprida, então é possível saber se os particulares continuam existindo apesar da descontinuidade da observação. Ora, se aceitarmos o princípio de verificação como uma prova direta e conclusiva contra o cético, já não necessitamos mais dos argumentos transcendentais como uma prova indireta. Entretanto, sem o princípio de verificação os argumentos transcendentais não são eficientes contra o cético, pois, o máximo que eles provam é que determinada crença deve *ser tomada como verdadeira*. Nas palavras de Stroud,

sem este princípio o argumento de Strawson não teria força alguma; mas, com este princípio o cético é direta e conclusivamente refutado e não há necessidade de passar por um argumento direto ou transcendental para colocar em evidência seus erros (STROUD, 1968, p.247).

Agora, quanto ao ceticismo sobre as outras mentes, Stroud afirma que a estratégia de Strawson é essencialmente a mesma que a anterior, embora aparentemente mais complexa. O argumento de Strawson afirma o seguinte: para que possamos entender e falar sobre as nossas experiências temos que entender e poder falar sobre a atribuição de experiências aos outros. Todavia, é uma condição necessária para isso que sejamos capazes de identificar indivíduos como sujeitos destas atribuições e, por conseguinte, que possamos atribuir predicados mentais e predicados corporais a eles. Contudo, isso só é possível se possuímos critérios logicamente adequados para atribuir esses predicados aos

indivíduos ou às pessoas. Todavia, o mesmo cético que aceita tacitamente o esquema conceitual simultaneamente rejeita uma das condições de sua existência quando questiona a atribuição de predicados às pessoas. Na visão de Stroud, o cético estaria rejeitando o fato de sabermos que há estados de consciência além dos nossos. Para tanto, o argumento de Strawson destaca que a posse de critérios logicamente adequados para a atribuição de predicados mentais aos outros implica que saibamos que determinadas condições são cumpridas e que o seu cumprimento exige que tenhamos conhecimento que pessoas possuem esses estados de consciência (STROUD, 1968). De acordo com Stroud (1968, p.248), ou isso é “uma premissa suprimida do argumento de Strawson ou então é uma explicitação dos ‘critérios logicamente adequados’”. Em outras palavras, se temos critérios para saber diretamente se existem outros estados de consciência que não os nossos, o cético seria refutado diretamente por verificação. Novamente, portanto, o argumento de Strawson só é bem sucedido porque estaria apoiado no princípio de verificação (STROUD, 1968).

Na opinião de Stroud, os argumentos transcendentais apresentados contra o ceticismo humeano e o ceticismo sobre as outras mentes mostrariam apenas indiretamente que uma crença deve ser tomada como verdadeira, caso contrário não se tem experiência ou não se tem o próprio esquema conceitual. Nessa perspectiva, uma proposição *p* – a existência contínua dos objetos ou a existência das outras mentes – que se apresenta como uma condição necessária para se ter o esquema conceitual, pode sempre ser aceita pelo cético, uma vez que o seu ponto de questionamento não é a condição para termos a proposição *p*, mas a justificação que dispomos para garantir a verdade da proposição em pauta. Nesse caso, o cético distingue entre as condições necessárias para termos experiência ou o próprio esquema conceitual, e os critérios sob os quais essas condições são verdadeiras (STROUD, 1968; STERN, 2000).

Enfim, como conclusão, Stroud (1968) sugere o seguinte dilema<sup>47</sup> aos argumentos transcendentais: ou preservamos o princípio de verificação para refutar cético, mas com a consequência de tornar

---

47 É evidente que “o dilema de Stroud é apenas retórico, já que nenhum argumento empírico direto jamais teria sucesso contra o ceticismo global. A ideia de Stroud é simplesmente destacar a debilidade do próprio conceito de argumento transcendental (tal como ele próprio concebe a partir de sua crítica a Strawson): ele não estaria em melhor situação que os argumentos diretos à maneira de Moore” (PEREIRA, 2014, p.11-12).

supérfluo os argumentos transcendentais; ou dispensamos o princípio de verificação com a consequência de sermos obrigados a admitir que o máximo que os argumentos transcendentais estabelecem é que devemos crer na existência dos corpos ou das outras mentes.

### 2.2.1 – Breves considerações sobre as críticas de Stroud

A polêmica acerca dos argumentos transcendentais se deu, sem dúvida, em virtude da publicação de “Transcendental Arguments”, de Stroud. Somente após a publicação desse artigo, ocorrida nove anos após a publicação de *Individuals*, é que começou a haver um debate explícito e contundente acerca dos supostos argumentos transcendentais apresentados por Strawson em tal obra (CABRERA, 1999). Quando Stroud escreve “Transcendental Arguments” ele toma como pauta de análise e de discussão a obra *Individuals*. É curioso que ele não menciona em nenhum momento *The Bounds of Sense*, obra que provavelmente ele conhecia, uma vez que foi publicada em 1966, dois anos antes da publicação do seu artigo. É necessário observar, aparte isso, que não é somente a obra de Strawson que é analisada e discutida no artigo de Stroud, mas também a obra *Self-Knowledge and Self-Identity* de Shoemaker, apesar de *Individuals* ser objeto de mais atenção e crítica.

Em suas análises, Stroud entende que a primeira metade de *Individuals* possui fortes componentes kantianos e apoia-se em argumentos transcendentais para estabelecer a ilegitimidade do ceticismo humeano e do ceticismo sobre as outras mentes. A leitura stroudiana parte do pressuposto de que o objetivo primário de Strawson em *Individuals* consistiria em construir argumentos transcendentais para refutar as dúvidas céticas. Essa interpretação tornou-se hegemônica, de tal modo que são poucos aqueles que propõem uma interpretação alternativa. Essa interpretação hegemônica defende que Strawson utilizou argumentos transcendentais para refutar de modo direto e conclusivo dois tipos de ceticismos. Assim, Stroud concebe *Individuals* como um tratado de epistemologia, cujo modelo de argumentação seria o kantiano, e o alvo a ser atingido, o ceticismo. Todavia, em nenhum momento do seu artigo Stroud levou em consideração o projeto metafísico de Strawson em suas análises críticas, isto é, a referida interpretação deixa de lado qualquer referência à metafísica descritiva colocando total ênfase no projeto anticético que Strawson teria supostamente construído em *Individuals*. Disso decorre, portanto, uma análise do ceticismo divorciada do contexto da metafísica descritiva.

Ora, é inegável que Strawson aborda o ceticismo em *Individuals*. Contudo, existem razões para questionar a primazia que Stroud concede ao ceticismo na interpretação que faz de Strawson, razões estas que apresentaremos abaixo. Contudo, cabe antes perguntar e esclarecer com que tipos de ceticismos Strawson estaria lidando em *Individuals* e também mostrar como ele articulou a relação entre metafísica e ceticismo em *Individuals*.

### 2.3 – CARACTERIZAÇÃO GERAL DO CETICISMO

Na história da filosofia o ceticismo nem sempre recebeu um lugar de destaque, dado que representa “o parente pobre entre as doutrinas filosóficas que a Antiguidade nos legou” (VERDAN, 1998, p.8). O ceticismo como concepção filosófica teve sua origem no mundo grego antigo e pode ser compreendido a partir de duas correntes, a saber, o ceticismo pirrônico e o ceticismo acadêmico.

O ceticismo pirrônico foi fundado por Pirro de Élis (IV a. C.), mas a sua formulação teórica é atribuída a Enesidemo (I a. C.) (POPKIN, 2000). Segundo Sexto Empírico (HP, I 1-4), o cético pirrônico se diferencia tanto do cético *acadêmico* como do *dogmático*. Em relação aos objetos investigados pela filosofia, o cético pirrônico é aquele que continua investigando e buscando a verdade, ao passo que o cético acadêmico acredita que não podemos apreender a verdade e o dogmático acredita que já a encontrou. Segundo Brochard<sup>48</sup> (2009), o pirrônico não entra na discussão acerca de, por exemplo, se determinado objeto lhe parece branco ou se o mel lhe parece doce. Ele aceita o que lhe *aparece*. O que o cético pirrônico não tem certeza, e por isso precisa continuar investigando, por exemplo, é se de fato o mel é doce e se determinado objeto é branco. Referindo-se ao desacordo filosófico que está na base do ceticismo antigo, Dutra (1993, p.43) afirma que, “enquanto os filósofos falam do que *aparece*, eles podem pôr-se de acordo. Mas quando pretendem falar do que é, o desacordo é geral”.

O cético pirrônico se dá conta que há um desacordo (*diafonia*) geral entre as várias filosofias justamente porque buscam falar do que é,

---

48 O livro, *Os cétricos gregos*, de Victor Brochard recebeu um belo elogio de Nietzsche (1995, p.41): “Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? – Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, no qual também as minhas *Laertiana* são bem utilizadas. Os cétricos gregos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidades – de quintuplicidade – que são os filósofos!”.

e não do que aparece. Como não se tem um critério para julgar entre tantas “teorias”, o que temos é um grande coro diafônico de filosofias. Diante disso, o pirrônico busca a *ataraxia* por meio da *epoché* e da *equipolência*. Segundo Sexto Empírico (HP, IV) a *equipolência* permite ao cético indicar “que nenhuma das explicações em conflito é mais crível que a outra” e, portanto, é preciso suspender o juízo, não afirmando nem negando nada. Em outras palavras, para os pirrônicos o ceticismo é uma habilidade “que permite opor evidências a favor e contra qualquer questão relativa ao não-evidente, de modo a levar à suspensão do juízo acerca desta questão” (POPKIN, 2000, p.16). Para os pirrônicos a *epoché* conduz à *ataraxia* (quietude, tranquilidade, não-perturbação), estado no qual o cético não se preocupa mais com questões que transcendem as aparências. Logo, o cético pirrônico segue “suas inclinações naturais, as aparências que percebe, e as leis e costumes da sociedade a que pertence, sem jamais se comprometer com qualquer juízo acerca disto” (POPKIN, 2000, p.16). Enfim, como síntese, podemos dizer que os seguidores de “Pirro dão a si mesmos o nome de *zetéticos* porque buscam sempre a verdade; de *céticos* porque examinam sempre sem jamais encontrar; de *eféticos* porque suspendem o juízo; de *aporéticos* porque estão sempre incertos, não tendo encontrado a verdade” (BROCHARD, 2009, p.70; SEXTO EMPÍRICO, HP, III).

O ceticismo acadêmico, por sua vez, recebeu sua formulação teórica especialmente de Arcesilau (IV a.c) e Carnéades (III a.C.). Embora Arcesilau tenha mantido contato com Pirro ou pelos menos conhecido suas ideias (BROCHARD, 2009; VERDAN, 1998), foi na Academia de Platão e com influências socráticas - “Só sei que nada sei” - que o ceticismo acadêmico se originou. Se o cético pirrônico, na concepção de Sexto, toma o cético acadêmico (o qual não deixaria de ser também um dogmático negativo) e o dogmático como adversários, o cético acadêmico, por sua vez, tomará o filósofo dogmático como seu rival. Popkin (2000, p.13) explica que os céticos acadêmicos “elaboraram uma série de argumentos, voltados sobretudo contra as pretensões de conhecimento dos filósofos estoicos, procurando mostrar que nada se pode conhecer”. O cético acadêmico, munido de argumentos e artifícios dialéticos, busca mostrar aos filósofos dogmáticos que “não poderiam realmente conhecer com certeza absoluta aquilo que afirmavam conhecer” (POPKIN, 2000, p.13). Ou melhor, o ceticismo acadêmico almeja apontar “as contradições de um discurso filosófico, como o dos estoicos e o dos epicuristas, que pretendem atingir certezas sobre coisas divinas e humanas” (HADOT, 1999,

p.206). Nesse sentido, eles elaboraram uma série de objeções no intuito de mostrar que os dados dos sentidos são pouco confiáveis e que não dispomos de nenhum critério por meio do qual pudéssemos decidir pela veracidade e falsidade de nossos juízos. Com isso os acadêmicos buscavam indicar que “não temos certeza de nada. O melhor tipo de informação que podemos obter é apenas provável, e deve ser avaliado de acordo com a probabilidade” (POPKIN, 2000, p.14). Essa probabilidade consiste em que “não se pode alcançar a verdade, pode-se ao menos atingir o verossímil, isto é, soluções que se pode racionalmente aceitar tanto no domínio científico como, sobretudo, no da prática moral” (HADOT, 1999, p.207).

Se na filosofia antiga o ceticismo teve pouca visibilidade, no período medieval ele foi negligenciado dentre os principais assuntos filosóficos tratados; contudo, na filosofia moderna e contemporânea ele reaparecerá com força e protagonismo. A filosofia de Descartes e Hume são exemplos de sua retomada e de sua grande força argumentativa. É importante observar que nem Descartes e nem Hume podem ser caracterizados, estritamente falando, como céticos, pois, são antes filósofos que se valeram do ceticismo como uma estratégia metodológica para promover reflexões teóricas. Ou melhor, o ceticismo na filosofia de Descartes lhe permitiu colocar todas as suas crenças em dúvida para depois almejar reconstruí-las em bases seguras. O *ceticismo mitigado* de Hume, por sua vez, também vai nessa direção metodológica, quando o entendemos como um meio para constatar que nossas opiniões são falíveis ou não justificadas, como acontece no caso da causalidade. Entretanto, o ceticismo pirrônico, por exemplo, não possui objetivos teóricos como encontramos no ceticismo mitigado de Hume ou na estratégia dubitativa de Descartes, ele é antes um modo de vida e uma atitude em relação à investigação (DUTRA, 2005; POPKIN, 2000).

De acordo com o neopirrônico<sup>49</sup> Porchat (2001, p.10), na filosofia moderna “cada filósofo fabrica seu inimigo cético particular e

---

49 “O neopirronismo é o pirronismo que não estava ao alcance de Sexto Empírico – e nem poderia estar – pois resulta da aplicação do olhar cético sobre a cultura contemporânea, em especial, a itens tais como a ciência moderna, que alcançou um domínio sobre a natureza nunca antes visto e, em muitos pontos, nem mesmo sonhado. Por isso, na seção 13 de seu “Sobre o que Aparece”, Oswaldo Porchat considera se as teorias científicas contemporâneas não constituiriam um obstáculo intransponível para o cético, isto é, se “se pode razoavelmente sustentar uma *epoché* sobre as teorias científicas” (1992, p.113). É por essa razão que a tarefa de dar conta da ciência contemporânea se mostra



atribui-lhe esdrúxulas doutrinas *ad hoc* forjadas de modo a que melhor sejam refutadas”. Independentemente se os filósofos fabricam convenientemente uma imagem de um cético que pode ser refutado, é verdade que a epistemologia moderna, se não busca refutar o cético, tenta ao menos oferecer uma justificação aos desafios lançados pelo ceticismo (mundo externo, identidade quantitativa, indução, outras mentes). O ceticismo com o qual lidamos pode ser caracterizado como um pedido de justificação de nossas crenças, exigindo-nos, dessa forma, que apresentemos as razões pelas quais sustentamos aquilo que sustentamos. Em virtude disso, o cético não é alguém que nega certas crenças, mas que as questiona nos pedindo pelos “fundamentos de que nos valem para sustentá-las” (STRAWSON, 1985, p.2). Ou melhor, o cético não pretende negar nossas crenças sobre os “objetos materiais, as outras mentes, o passado etc.; como Hume, os céticos compartilham com o vulgo suas crenças acerca dessas coisas e o que eles questionam é se tais crenças estão *justificadas*” (WALKER, 1999, p.226).

Segundo Stroud (2000, p.141), “a ameaça do ceticismo é o que mantém viva a teoria do conhecimento” e a própria reflexão moral. Todavia, numa dimensão prática e não necessariamente filosófica, Strawson (1992, p.96) sugere que “um ceticismo prático e seletivo é sábio, particularmente quando o que está em questão são asserções de partes interessadas ou de pessoas com opiniões fortemente partidárias ou ideológicas”. Poderíamos acrescentar, de modo complementar, que a ameaça de um ceticismo prático é o que mantém a mente humana *viva* e afastada de dogmatismos, de fanatismos e de fundamentalismos, sejam eles de quaisquer ordens. De acordo com o historiador inglês Gibbon, “somente a filosofia [ceticismo] pode vangloriar-se (e talvez não seja mais que um alarde da filosofia) que sua mão gentil é capaz de erradicar da mente humana o princípio latente e fatal do fanatismo” (STRAWSON, 1985, p.100).

Enfim, na história do ceticismo moderno podemos no mínimo identificar três tipos proeminentes de ceticismos que nos interessam aqui, a saber, o ceticismo acerca do mundo externo, o ceticismo acerca da identidade numérica dos objetos e o ceticismo sobre as outras mentes.<sup>50</sup> O primeiro ceticismo está ligado ao nome de Descartes, e nos

---

como um dos desafios mais urgentes para o neopirrônico” (DUTRA, 1995, p.269).

50 As *Meditações Metafísicas* de Descartes são a fonte inicial para discutir o ceticismo acerca do mundo externo e do ceticismo sobre as outras mentes

questiona se podemos fazer referência a algum objeto no mundo; por exemplo, quando uma pessoa tem uma percepção, o que nos garante que essa percepção corresponde a alguma coisa no mundo. O segundo vincula-se ao nome de Hume e diz respeito à possibilidade de reidentificar particulares, isto é, como é possível garantir a identidade numérica de algo apesar da descontinuidade da nossa observação; por exemplo, como podemos assegurar que o particular ‘x’ que identificamos ontem seja o mesmo particular ‘x’ que identificamos hoje. O terceiro associa-se também ao nome de Descartes e nos interroga sobre a possibilidade de termos acesso ou conhecimento dos estados subjetivos de outras pessoas<sup>51</sup>; por exemplo, como posso saber que uma pessoa possui dor assim como eu possuo (SMITH, 2015; STRAWSON, 1959).

Tendo presente o que expomos acima, o nosso propósito, aqui, consiste em averiguar a partir de *Individuals* que tipo de tratamento Strawson oferece ao ceticismo acerca da identidade numérica dos objetos e ao ceticismo sobre as outras mentes e, além disso, porque ele não menciona e nem enfrenta diretamente o ceticismo acerca do mundo externo, embora ele o faça de modo “tímido” e indireto em *Analysis and Metaphysics*.

#### 2.4 – O CETICISMO ACERCA DO MUNDO EXTERNO E A IDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES

Em *Individuals* não há nenhuma referência explícita ou implícita ao ceticismo acerca do mundo externo e *ipso facto* não há nenhuma dúvida sobre o mundo externo<sup>52</sup> que mereça refutação nessa

---

(DESCARTES, 2000). O *Tratado da Natureza Humana* é o *lucus* da discussão sobre o ceticismo acerca da identidade numérica dos objetos (HUME, 2001).

51 O ceticismo sobre outras mentes não contempla apenas o problema acerca da capacidade de se conhecer o conteúdo mental de outras mentes, mas também o problema de saber se há ou não outras mentes. Strawson dará atenção ao primeiro aspecto desse problema.

52 Segundo Stroud (1990, p.15, itálico nosso), “desde a época de Descartes, no século XVII, tem existido um problema filosófico com respeito a nosso conhecimento do mundo que nos cerca. Para colocar de forma mais clara, o problema consiste em mostrar como podemos ter algum conhecimento do mundo. A conclusão de que não podemos fazer isso, de que ninguém sabe nada acerca do mundo que nos cerca, é o que chamo ‘ceticismo acerca do mundo externo’; assim, pois, também poderíamos dizer que o problema é mostrar como e porque não é correto o ceticismo acerca do mundo externo. Não é meu

obra. Essa ausência desse ceticismo na obra de Strawson se torna muito curiosa, uma vez que o ceticismo sobre o mundo externo “se tornou uma obsessão na filosofia analítica” (SMITH, 2015, p.121). O que justifica o não tratamento do ceticismo acerca do mundo externo, por parte de Strawson, é, sem dúvida, a *situação comunicacional*, ponto de partida da sua discussão em *Individuals*. Strawson parte do pressuposto de que o mundo contém particulares, sendo que alguns são independentes de nós; que a história do mundo é formada por episódios nos quais podemos ou não estar inseridos; e que essas coisas estão incluídas no nosso discurso, “como coisas sobre as quais *podemos conversar*” (STRAWSON, 1959, p.15, *italico nosso*). Tugendhat (2006, p.450) observa corretamente que em “*Individuals* o problema da identificação é de antemão introduzido como um problema que diz respeito ao entendimento entre um falante e um ouvinte”. Em outras palavras, a identificação é pensada a partir do ponto de vista da comunicação. A comunicação da qual fala Strawson (1992) é uma comunicação interpessoal, por isso a pressuposição de um falante e de um ouvinte; “quando duas pessoas conversam” (STRAWSON, 1959, p.15-16), uma delas, o falante, faz uma referência identificadora e a outra, o ouvinte, identifica ou não o particular ao qual o falante fez referência. Smith (2015, p.122) chama a atenção para o fato de que “não cabe, nesse contexto conversacional, duvidar da existência do mundo. O mundo físico, no qual há coisas, eventos, pessoas, é algo aceito, assim como também se aceita que podemos falar sobre coisas no mundo”. Em outras palavras, Strawson está preocupado em discutir e estabelecer as condições que precisam ser cumpridas para que seja possível a identificação de particulares. A justificação que temos para a existência ou não dos particulares no mundo não está em pauta em *Individuals*.

A filosofia de Strawson parte da descrição do esquema conceitual em suas linhas mais gerais. Um cartesiano, diferentemente de Strawson, ao iniciar suas reflexões filosóficas começaria colocando tudo em dúvida, ou, ao menos, nos perguntando como sabemos da existência dos particulares e, por conseguinte, que garantia temos que eles são como se apresentam aos nossos sentidos (STROUD, 1990; SMITH, 2015). Em outras palavras, o problema do cartesiano se coloca à medida que nos questiona acerca de “como podemos ter algum conhecimento do

---

propósito resolver o problema, mas compreendê-lo. *Creio que o problema não tem solução; ou melhor, que a única resposta à questão, segundo o que devemos entender, é que não podemos saber nada acerca do mundo que nos rodeia*”.

mundo” (STROUD, 1990, p.15). O cartesiano poderia sugerir que um ponto de partida seguro em filosofia pressupõe a revisão de nossas crenças no intuito de avaliá-las e reconstruí-las a partir de uma base segura (DESCARTES, 2000). Enquanto o cartesiano toma a dúvida como ponto de partida, Strawson dá a entender que esse não é um ponto de partida adequado para o metafísico descritivo. A proposta de Strawson (1959) pressupõe que o metafísico parta da aceitação da existência dos particulares sobre os quais podemos falar e fazer referência. Todavia, o cartesiano poderia aceitar muito bem que o mundo contém particulares e que podemos falar e fazer referência a eles. Isso não seria um problema para o cartesiano; ele insistiria que a filosofia tem por tarefa revisar a nossa forma comum de pensar e não aceitá-la como dada. Enquanto Strawson parte do esquema conceitual “dado”, o cético cartesiano proporia “uma revisão bastante drástica do esquema das coisas” (STRAWSON, 1992, p.16) como ponto inicial para filosofar. Ora, o que Strawson persegue na metafísica descritiva não é equivalente à revisão das nossas crenças, pois isso implicaria uma metafísica revisionista “com a qual não desejamos disputar, mas a qual não necessitamos seguir” (STRAWSON, 1959, p.36). Em relação ao ceticismo sobre o mundo externo não há, portanto, qualquer pretensão, por parte de Strawson, de refutá-lo em *Individuals*; não há tampouco qualquer vestígio de construção de argumentos transcendentais com o intuito de refutar esse ceticismo; Strawson simplesmente o coloca à margem da sua discussão, ou seja, na relação dos temas propostos por ele em *Individuals* o ceticismo acerca do mundo externo é simplesmente deixado de fora.

Se em *Individuals* o ceticismo sobre o mundo externo é deixado de lado, no capítulo cinco de *Analysis and Metaphysics* intitulado, “Sensible Experience and Material Objects”, Strawson se propõe a tematizá-lo, embora sem a pretensão de refutá-lo. A abordagem do ceticismo acerca do mundo externo nessa obra concentra-se na relação entre percepção sensível, juízos e mundo. Segundo Strawson, esse tipo de ceticismo proporia uma espécie de hiato entre as nossas percepções e o mundo. Esse hiato é descrito da seguinte forma: num primeiro momento teríamos experiências sensíveis resultantes da influência do mundo sobre nossos sentidos, e, num segundo momento, teríamos juízos e crenças baseadas nessas experiências sensíveis (STRAWSON, 1992). O cético sobre o mundo externo nos pergunta pelas garantias que dispomos para justificar que as experiências sensíveis forneçam juízos verdadeiros sobre o mundo. O cético, evidentemente, opta pela alternativa de que não seria possível justificar as crenças ou os juízos

sobre o mundo apoiados nas experiências sensíveis. É preciso notar novamente que Strawson não pretende refutar a posição cética defendendo que seria possível justificar as crenças e os juízos a partir da experiência sensível. O seu ponto é outro, a saber, o questionamento da própria concepção de experiência sensível com a qual o cético opera. Em outras palavras, Strawson questiona o hiato que o cético nos apresenta e que, por conseguinte, nos coloca diante do ceticismo. Em vista disso ele tentará mostrar que há uma conexão entre a experiência sensível e o mundo objetivo. Para Strawson, segundo Smith (2015), a conexão entre a experiência sensível e o mundo objetivo se dá em virtude de que a experiência que o sujeito tem do mundo ocorre no mundo e não fora dele. E que, além disso, existe uma relação de dependência causal entre a experiência e o mundo objetivo e também uma relação conceitual entre a experiência sensível e os juízos sobre o mundo<sup>53</sup> (SMITH, 2015; STRAWSON, 1992). Aqui o que Strawson faz é, no máximo, apresentar conexões conceituais a partir de nosso esquema conceitual.

Ao tentar mostrar as conexões conceituais entre experiência sensível e juízos, Strawson tenta, concomitantemente, apontar alguns equívocos que o ceticismo acaba cometendo. Todavia, ao mostrar esses supostos equívocos ele não está apresentando provas anticéticas. Isso é claro quando ele afirma: “não estou colocando, muito menos resolvendo, um problema cético. Não recorri a nenhuma prova, mas também não pergunto que garantia temos de que as coisas sejam realmente assim” (STRAWSON, 1992, p.63). E acrescenta: “não coloco um problema nem proponho uma solução. Traço tão-somente as linhas que ligam as várias partes da estrutura [conceitual] (STRAWSON, 1992, p.64). Isso indica que a sua preocupação, mesmo em *Analysis and Metaphysics*, não reside na refutação do ceticismo sobre o mundo externo e sim na tarefa metafísica de elucidação do esquema conceitual. Aqui o ceticismo é uma espécie de ferramenta para a descrição das conexões conceituais presentes em nosso esquema conceitual, com o qual pensamos o mundo, quer o cético o aceite ou não.

## 2.5 – O CETICISMO HUMEANO E A REIDENTIFICAÇÃO DE PARTICULARES

---

53 Para uma explicação mais detalhada da conexão entre experiência sensível e juízos sobre o mundo, ver: (STRAWSON, 1992, p.59-63; SMITH, 2015, p.124-126).

Conquanto o ceticismo sobre o mundo externo tenha sido ignorado por Strawson em *Individuals*, o ceticismo humeano<sup>54</sup> foi amplamente debatido. Mas, em que consiste o ceticismo humeano? Na primeira seção de *Individuals*, intitulada *identificação de particulares*, o problema do ceticismo sobre o mundo externo foi deixado de lado por Strawson pelo fato de que seu ponto de partida implicava uma situação comunicacional. Nesse contexto o que importava para Strawson era se o ouvinte conseguia identificar o particular referido pelo falante, sem entrar no mérito da existência ou não dos particulares. Todavia, agora, no que concerne ao ceticismo humeano, não é a referência a um particular que está em jogo, mas sim a sua reidentificação. Por conta disso a seção subsequente de *Individuals* se intitula *reidentificação*, isto é, a identificação do mesmo particular num tempo distinto. Enfim, a questão é como se dá a relação entre o ceticismo e a reidentificação de particulares?

Se a identificação de particulares está atrelada a um problema espacial, a reidentificação de particulares envolve um problema temporal. O cético humeano questiona a identidade numérica, isto é, como é possível reidentificar o mesmo particular em tempos<sup>55</sup> diferentes dado que a nossa observação é limitada, parcial e temporal. Essa dúvida leva em consideração o fato que o ser humano possui um campo limitado de observação, bem como que ele dorme e se move. Em virtude disso, não podemos observar os particulares de uma só vez, assim como não podemos observá-los constantemente, além de não termos uma posição fixa e imutável (STRAWSON, 1959).

Contudo, para aqueles particulares que estão dentro de um mesmo campo ininterrupto de observação seria possível distinguir entre identidade numérica e identidade qualitativa. Aqui não há problemas. O problema surge, evidentemente, quando não temos observação ininterrupta. Nesse caso, com que direito supomos que existe uma diferença fundamental entre identidade numérica e identidade

---

54 Vamos usar a expressão ceticismo humeano como sinônimo de ceticismo sobre a identidade numérica dos objetos ou particulares.

55 Segundo Hume, o tempo “no sentido estrito da palavra, implica sucessão e quando aplicamos a sua ideia a um objeto invariável, é apenas por uma ficção da imaginação, a qual nos faz admitir que o objeto invariável participa das mudanças dos objetos coexistentes, e em particular das mudanças das nossas percepções. Esta ficção da imaginação ocorre quase universalmente e é por meio dela que um objeto isolado, colocado diante de nós e observado durante algum tempo sem que nele descobramos uma interrupção ou variação, é capaz de nos dar a noção de identidade” (HUME, 2001, p.245).

qualitativa? O que garante a diferença entre essas identidades? Vamos usar um exemplo. Suponhamos que duas pessoas P1 e P2 conversem sobre um particular qualquer num tempo T1. P1 faz uma referência identificadora a um particular Q e P2 identifica o particular. Até aqui não há problema algum. Suponhamos que essas duas pessoas voltem a conversar depois de algumas horas, num tempo T2. P1 volta a fazer referência ao particular Q e P2 identifica novamente esse particular. Nesse contexto o cético humeano interroga: qual é a garantia que temos de que o particular identificado no tempo T1 seja o mesmo particular identificado no tempo T2, uma vez que a observação não foi ininterrupta?

Nos casos de observação não contínua, o cético humeano nos acusa de não termos argumentos suficientes para estabelecer a diferença entre identidade numérica e identidade qualitativa. Ele sugere que os objetos Q identificados em T1 e T2 possuem qualidades similares e, portanto, que não se trata de um único e mesmo objeto.<sup>56</sup> Disso decorre que o cético humeano pensa que nesse caso teríamos apenas identidade qualitativa, ou seja, os dois objetos compartilham as mesmas qualidades, mas nós não teríamos nenhuma garantia de que se trata do mesmo objeto (STRAWSON, 1959; SMITH, 2015).

Em relação aos questionamentos do ceticismo humeano na seção sobre a *reidentificação*, Strawson apresenta duas observações importantes, as quais partem do fato de que a nossa observação é

---

56 Há uma passagem no *Tratado da Natureza Humana* que é sugestiva para ilustrar o ponto da dúvida humeana: “A nossa memória apresenta-nos um vasto número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes umas às outras, as quais voltam em diferentes intervalos de tempo, após consideráveis interrupções. Essa semelhança gera em nós uma tendência para considerar idênticas estas percepções descontínuas e ainda uma tendência para as ligar mediante uma existência contínua, a fim de justificar esta identidade e de evitar a contradição em que, segundo parece, nos envolve necessariamente o aparecimento descontínuo destas percepções. Temos pois aqui uma propensão para fingir a existência contínua de todos os objetos sensíveis, e como esta propensão deriva de algumas impressões vivas da memória, ela confere vivacidade a essa ficção; ou, por outras palavras, faz-nos acreditar na existência contínua dos corpos. Se às vezes atribuímos existência contínua a objetos que são perfeitamente novos para nós e de cuja constância e coerência não temos qualquer experiência, é porque a maneira como eles se apresentam aos sentidos se assemelha a dos objetos constantes e coerentes; e esta semelhança é uma fonte de raciocínio e analogia, levando-nos a atribuir as mesmas qualidades a objetos semelhantes” (HUME, 2001, p.254).

descontínua e limitada. Na primeira observação, Strawson assinala que o cético humeano apresenta um padrão de exigência muito alto para a identidade numérica, o qual implica contradição. A contradição consiste em exigir que tenhamos observação contínua, quando na verdade a nossa observação é não contínua. Desse modo, a exigência do cético se reduz a uma “tautologia de que não se pode observar continuamente o que não se observa continuamente” (STRAWSON, 1959, p.34).

Se a primeira observação prima por considerações sobre a limitação da nossa percepção, a segunda, ao contrário, se concentra em alguns pontos fundamentais sobre a *unicidade do esquema conceitual*. Segundo Strawson (1959, p.34), a condição para termos um esquema conceitual único “é a aceitação inquestionada da identidade dos particulares em pelo menos alguns casos de observação não contínua”. Porque o cético deveria aceitar essa condição colocada acima? Para responder ao cético humeano, Strawson apresenta uma espécie de contraexemplo para desautorizar o seu questionamento. Esse contraexemplo pode ser explicitado mais ou menos assim: suponhamos que não estamos dispostos a atribuir identidade numérica aos particulares para casos de observação não contínua. Isso nos daria um esquema conceitual novo e diferente para cada campo contínuo de observação. Em outras palavras, teríamos tantos esquemas conceituais quantos fossem os campos de observação contínua que pudéssemos ter. Em outros termos, teríamos um esquema conceitual diferente para cada ocasião de observação e não um único esquema conceitual para diferentes ocasiões de observação (STRAWSON, 1959). Suponhamos apenas dois esquemas conceituais, E1 e E2, resultantes de dois campos de observação contínua em tempos diferentes. Para esses esquemas, a identificação de cada particular é exclusivamente interna a cada esquema. Disso decorre que se o esquema E1 e E2 são independentes, não pode haver particulares identificados que pertençam a ambos os esquemas. Em virtude disso, falar em identidade numérica de particulares entre esquemas conceituais diferentes parece não ter qualquer sentido. Segundo Strawson (1959), só é possível falar em identidade numérica de particulares identificados se tivermos um esquema mais amplo que os abarque e os unifique. Todavia, “se há esse sistema mais amplo, então algumas reidentificações não somente são possíveis, mas também são supostas por todos” (SMITH, 2015, p. 129).

O cético humeano deveria aceitar a conclusão que nós temos identidade numérica em alguns casos de observação não contínua, pois, caso contrário, não teríamos o esquema conceitual unificado que temos. Strawson esclarece (1959, p.106, *italico nosso*) que “a ideia não é que



tenhamos que aceitar esta conclusão a fim *de evitar o ceticismo*, mas que temos que aceitá-la a fim *de explicar a existência do esquema conceitual* em termos do qual se formula o problema cético”. Por conta disso, as dúvidas do cético se tornam incoerentes pelo fato de que ele aceita um esquema conceitual, mas simultaneamente rejeita uma das condições para se empregar esse esquema. Logo, as dúvidas do cético são irrealis, não pelo fato de serem sem solução, mas porque equivalem à rejeição do esquema conceitual único, no interior do qual essas dúvidas passam a ter sentido. Para Strawson, não está nas nossas mãos ou nas mãos do cético a decisão de “mudar o esquema conceitual, ainda que quiséssemos” (1959, p.35), de tal sorte que todo o processo de raciocínio e de dúvida *pressupõe* esse esquema conceitual.

## 2.6 – O CETICISMO SOBRE AS OUTRAS MENTES E O CONCEITO DE PESSOA<sup>57</sup>

Até agora vimos como Strawson tratou o ceticismo sobre o mundo externo (ou deixou de tratá-lo) e o ceticismo humeano. Chegou a hora de tratarmos do ceticismo sobre as outras mentes. O problema das outras mentes, por sua vez, é um assunto que Strawson discute no terceiro capítulo de *Individuals*, intitulado, *Persons*<sup>58</sup>, embora ele também tenha discutido alguns aspectos desse problema no artigo “Self, Mind and Body”. Mas em que consiste esse problema? De um modo geral, o problema das outras mentes funda-se na “assimetria entre os usos de predicados mentais em primeira e terceira pessoa” (SMITH, 2015, p.131). Para atribuir a mim mesmo um predicado mental eu não necessito de nenhuma observação do meu comportamento, isto é, atribuo, por exemplo, “estou com dor de dente”, apenas pautado na dor que sinto e não na observação que tenho do meu comportamento. Todavia, quando analisamos essa questão no que concerne à terceira pessoa, percebemos que a situação é diferente. A diferença consiste no fato de que só consigo atribuir predicados mentais a um terceiro se

---

57 De acordo com Hacker (2002, p. 22), foram as investigações realizadas por Strawson que colocaram o conceito de pessoa no centro do debate, e que deram a esse conceito “a centralidade que ele teve no debate filosófico das décadas subsequentes”.

58 “Grande parte do capítulo 3 [*Persons*] é uma versão revisada e ampliada de um artigo que apareceu no volume II dos *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, editado por Herbert Feigl, Michael Scriven e Grover Maxwell e publicado pela University of Minnesota Press em 1958” (STRAWSON, 1959, p.3).

observo o seu comportamento, caso contrário não teria condições de atribuir qualquer predicado mental a esse indivíduo, a não ser que ele me comunicasse o conteúdo de tal predicado (SMITH, 2015).

Uma vez reconhecida essa assimetria epistêmica, poderíamos evidentemente optar por um dos usos e descartar o outro. Os filósofos geralmente tendem a propor que um desses usos é prioritário em relação ao outro ou que cada uso possui certa autonomia. Para tanto, se tomarmos o uso em terceira pessoa como prioritário, tendemos a uma posição tipicamente behaviorista (STRAWSON, 1959; SMITH, 2015). Isso implicaria em conceber que o uso em primeira pessoa depende do critério utilizado em terceira pessoa, isto é, a observação de um comportamento. Por exemplo, para atribuir a mim mesmo que “estou com dor de dente” precisaria observar o meu comportamento. Isso soaria estranho, pois, esse critério obscurece o uso dos predicados mentais em primeira pessoa. Agora, se tomarmos como prioritário o uso em primeira pessoa, percebemos que tornamos problemático o uso em terceira pessoa, pois, como sabemos que as outras pessoas possuem uma mente igual a nossa? Ou, ainda, mesmo que a outra pessoa “se comporte como eu me comporto quando eu tenho dores, o que garante que, no caso dela, o comportamento é acompanhado da mesma sensação de dor?” (SMITH, 2015, p.132). Strawson reconhece que com essas duas alternativas nós “oscilamos entre o ceticismo filosófico e o behaviorismo filosófico” (STRAWSON, 1959, p.109). Em outros termos, temos um contexto behaviorista à medida que aceitamos que os usos dos predicados mentais estariam baseados na observação do comportamento da pessoa, todavia temos problemas com o uso dos predicados em primeira pessoa. Entretanto, nos deparamos com o ceticismo quando privilegiamos o uso dos predicados mentais em primeira pessoa, pois, além de comprometermos a atribuição à terceira pessoa, instalamos uma situação na qual nada sabemos sobre o que acontece nas outras mentes. Como bem observa Smith (2015, p.132), “é a preferência, portanto, pela perspectiva da primeira pessoa, em detrimento da perspectiva da terceira pessoa, associada à assimetria epistêmica, que gera o ceticismo sobre as outras mentes”.

Para analisar essa questão Strawson (1959) traz à baila dois filósofos que defendem posições muito próximas à caracterização que oferecemos acima. No que concerne à posição que privilegiaria o uso de predicados mentais em primeira pessoa, Strawson cita Descartes; e para a posição que privilegia o uso de predicados mentais em terceira pessoa ele apresenta Wittgenstein. Se a posição de Descartes consiste num dualismo mente/corpo, a de Wittgenstein se configuraria numa espécie

de monismo fisicista, ou seja, o termo “eu” só ganha sentido se pode ser substituído por “este corpo” (GONZÁLEZ, 1983).

Segundo Strawson, há indícios de que Wittgenstein<sup>59</sup> teria adotado em algum momento de sua obra a posição monista fisicista.<sup>60</sup> O que estamos chamando de posição monista fisicista, Strawson (1959, p.95) denomina de “‘doutrina não possessiva’ ou ‘sem sujeito’ do eu”. Nessa doutrina, Wittgenstein partiria da rejeição da tese de que o *eu cartesiano* habita um corpo e propria, por conseguinte, dois usos diferentes para o termo “eu”. Nesse sentido, Wittgenstein sustentava uma espécie de assimetria entre os pronomes de primeira e terceira pessoa, uma vez que estes se encontram em níveis gramaticais distintos. Afirmar, por exemplo, “não sei se tenho dor de cabeça” é carente de sentido, ao passo que afirmar “não sei se ele tem dor de cabeça” é correto. Bem, qual a diferença? A diferença está no fato de que é possível falar na verificação de “ele tem dor de cabeça”, mas não é possível a verificação de “eu tenho dor de cabeça” (GONZÁLEZ, 1983).

Entretanto, Wittgenstein aceita que quando podemos substituir o pronome de primeira pessoa “eu” por “este corpo”, então os termos “eu” e “ele” se inserem num mesmo nível gramatical, como no caso de “eu tenho uma peça de xadrez” e “ele tem uma peça de xadrez”. Nessa formulação o termo “eu” está no mesmo nível gramatical do termo “ele”, pois denota um sujeito ou uma pessoa, apesar de reduzi-lo a “este corpo”. Apesar de termos rotulado a posição de Wittgenstein de monista fisicista, ela também poderia ser denominada de dualista, à medida que aceita dois usos do *eu*. Em outras palavras, Wittgenstein concebe dois usos distintos do termo “eu” (dualismo), sendo que em um dos casos o

---

59 Strawson não está preocupado em fazer exegese dos textos de Wittgenstein, mas apenas tomá-lo como um modelo de autor que defende uma postura “mais ou menos” monista fisicista (1959, p.95). Segundo González (1983, p.89), “o que interessa a Strawson não é o Wittgenstein histórico, mas a *doutrina* segundo a qual podemos empregar o termo ‘eu’ sem denotar um possuidor”.

60 Com precaução, Strawson reconhece que Schlick, no artigo *Meaning and Verification*, também teria defendido uma posição bastante próxima a de Wittgenstein no que se refere a teoria não possessiva. Além disso, que tanto Wittgenstein como Schlick teriam se servido do *dictum* de Lichtenberg para construir suas posições sobre o tema em questão. O *dictum* de Lichtenberg reza o seguinte: em vez de dizer “Eu penso” deveríamos dizer “Há um pensamento” (STRAWSON, 1959, p.95). Nas palavras do próprio Schlick (1985, p.106): “Lichtenberg, o admirável filósofo do século XVIII, afirmou que Descartes não tinha direito algum de iniciar a sua filosofia com a proposição ‘Eu penso’ (*Cogito*), ao invés de[veria] dizer ‘Pensa-se’”.

“eu” está no mesmo nível gramatical do termo “ele” (monismo fisicista), ao passo que o outro uso não está e, portanto, careceria de sentido, ou seja, constituiria uma ilusão linguística (STRAWSON, 1959; GONZÁLEZ, 1983). Assim, na concepção Wittgensteiniana, “a ideia de pessoa prescinde de um *eu* pensante” (GONZÁLEZ, 1983, p.89).

Se a ideia de “pessoa” na doutrina não possessiva não admite um *eu* pensante, no dualismo cartesiano o cenário é outro. O dualismo cartesiano consiste numa teoria que sustenta que a mente (uma coisa pensante) e o corpo (uma coisa extensa) são duas substâncias separadas e distintas (DESCARTES, 2000). Além disso, na filosofia cartesiana privilegia-se o acesso direto aos nossos estados mentais, comprometendo evidentemente o conhecimento das outras mentes. Nesse caso o *eu* cartesiano atribui experiências privadas ou predicados mentais a si mesmo, de tal maneira que compromete a atribuição de predicados mentais a terceiros. Nesse caso, a “única experiência que você pode ter, na verdade, é a sua própria” (NAGEL, 2011, p.20). Se você “acredita que existe alguma vida espiritual nas outras pessoas, essa crença se baseia na sua observação do comportamento e da constituição física delas” (NAGEL, 2011, p.20). Ora, se o *eu* cartesiano somente atribui os predicados mentais a si mesmo baseado na introspecção, como poderia atribuir predicados mentais a outras pessoas? Ou melhor, “como posso generalizar meu caso para todos os demais casos? Como eu sei que os outros têm o mesmo estado mental que eu quando eu tenho, por exemplo, dor de dente?” (SMITH, 2015, p.132).

De acordo com Strawson, para responder a esse problema a tradição tem utilizado o argumento por analogia, o qual se pauta na relação causal entre nossos estados mentais e o nosso comportamento. Esse argumento parte do pressuposto de que as outras pessoas têm comportamentos similares ao meu comportamento, de tal maneira que posso inferir que os seus estados mentais estão em relação causal com seus comportamentos assim como os meus estados mentais estão em relação causal com o meu comportamento (STRAWSON, 1959; AYER, 1963). Em outras palavras, infere-se “que quando o comportamento das outras pessoas é semelhante ao meu, então, elas estão tendo processos mentais análogos aos meus; de modo que atribuo aos demais aquilo que sei que é verdadeiro em meu caso” (GONZÁLEZ, 1983, p.96). O problema do argumento por analogia está em sugerir algo que não pode ser verificado, bem como em propor uma generalização incerta a partir de um único caso, isto é, o meu. Nesse tipo de situação a “inferência do comportamento para o estado mental é uma inferência incerta” (SMITH, 2015, p.131).

Se a posição de Wittgenstein passou para um monismo fisicista configurando-se num behaviorismo, o cartesianismo nos encaminha para o ceticismo sobre as outras mentes. Todavia, como Strawson se posiciona diante desse problema, uma vez que ele não aceita o argumento por analogia?

Strawson, antes de mais nada, reconhece que a independência do uso dos predicados mentais em primeira e terceira pessoa torna a assimetria epistêmica uma lacuna lógica. A lacuna lógica se dá em virtude de que critérios diferentes para a atribuição de predicados em primeira e terceira pessoa gerariam sentidos ou significados diferentes para esses predicados. Em outras palavras, os sentidos seriam diferentes porque num caso o predicado é atribuído com base na observação do comportamento, enquanto no outro a introspecção é o critério. Uma vez aberta essa lacuna lógica, parece que escorregamos inevitavelmente para o ceticismo sobre as outras mentes (SMITH, 2015; STRAWSON, 1959).

No tratamento que Strawson dispensa a esse problema, ele parte da aceitação da assimetria epistêmica no que se refere à atribuição de predicados mentais em primeira e terceira pessoa. Em outras palavras, a assimetria epistêmica é algo inegável. Todavia, o problema que Strawson identifica nesse ponto se relaciona com o fato de o cético conceber o uso dos predicados mentais em primeira e terceira pessoa como independentes, para depois privilegiar o uso em primeira pessoa, tornando, por conseguinte, o uso em terceira pessoa problemático. Esse cenário se estabelece pelo fato de que o conceito de mente foi colocado como primário ou básico e não secundário ou dependente. Strawson (1974b) propõe o conceito de pessoa como primário ou básico, enquanto o conceito de mente seria secundário ou dependente do conceito de pessoa<sup>61</sup>. Em outras palavras, não poderíamos identificar outros sujeitos se os identificássemos apenas como uma consciência pura, pois a

---

61 Segundo Strawson, “o conceito de mente de uma pessoa tem um estatuto secundário ou dependente. O conceito fundamental para ele é o de ser humano, ser homem, um tipo de coisa a que se pode atribuir *todas* as diversas classes que tenho distinguido. Falar da mente de um homem é somente uma forma de falar de um homem, que atende a certos gêneros de coisas que são verdadeiras acerca dele. De igual modo que não somente podemos falar das *superfícies* das mesas, mas também das mesas mesmas; e não somente do *resultado* de uma partida de futebol, mas da própria partida. Porém, reconhecemos que o conceito de superfície depende do conceito de objeto material, que o conceito de resultado depende do conceito de jogo. De modo parecido, sustenta o anticartesiano, o conceito de mente ou consciência depende do conceito de pessoa viva” (STRAWSON, 1974b, p.171).

consciência “não pode existir como um conceito primitivo em termos do qual o conceito de pessoa possa ser explicado ou analisado. Pode existir somente como um conceito secundário” (STRAWSON, 1959, p.102-103). Desse modo, segundo Strawson (1959, p.103), o “conceito de pessoa é logicamente<sup>62</sup> anterior ao de uma consciência individual”. Todavia, se continuássemos dando primazia ao conceito de mente ou consciência pura, então seria impossível não transformar a assimetria epistêmica numa lacuna lógica intransponível (SMITH, 2015).

Assim, Strawson propõe que temos que tomar como básico o conceito de pessoa para indicar uma saída ao problema exposto acima. A pessoa é concebida por Strawson como um particular básico que compõe o esquema conceitual, uma vez que podemos fazer referência a ele sem a necessidade de referência a outro conceito. Somente as pessoas e os corpos materiais desfrutam desta “prioridade ontológica” no esquema conceitual. No que concerne ao conceito de pessoa, a partir da identificação de particulares, nós só podemos identificar estados de consciência e características corporais se antes tivermos condições de identificar pessoas. Nesse caso, o conceito de pessoa não é entendido como um composto de dois sujeitos, isto é, a consciência pura e o corpo material; ao contrário, a pessoa é concebida como um único sujeito ao qual são atribuídos predicados mentais e predicados corporais. De acordo Strawson, “a história de um ser humano não é a história de uma coisa [um composto de mente e corpo] com dois flancos [uma mente e um corpo]; é a história de duas coisas [mente e corpo] com um único flanco [pessoa]” (STRAWSON, 1974b, p.170).

É importante observar aqui que o conceito de pessoa esboçado por Strawson buscaria apresentar uma saída para o problema mente/corpo e não teria como objetivo explicar o que “é uma pessoa”<sup>63</sup>

---

62 “[...] pode-se afirmar que quando Strawson fala de primitividade lógica do conceito de pessoa ele não usa o termo ‘lógica’ do mesmo modo como aqueles que se ocupam acerca das inferências válidas. Ele leva a cabo uma investigação de cunho completamente distinto, já que prescinde de todos os aspectos relativos ao raciocínio, assim como de qualquer reflexão sobre as inferências na linguagem comum. Indaga, ao contrário, as relações conceituais presentes na linguagem que expressa a *experiência* humana, cujo eixo central é a descrição do tipo de predicados que atribuímos ao demais e a nós mesmos enquanto *sujeitos de experiência*” (GONZÁLEZ, 1983, p.80).

63 Frankfurt considera correto, embora incompleto, o conceito de pessoa apresentado por Strawson. O conceito de pessoa é incompleto enquanto não dá conta da distinção entre a nossa classe e as demais classes de entidades como é o caso dos animais, aos quais também poderíamos atribuir predicados mentais e

(FRANKFURT, 2006, p.25). Em outras palavras, a preocupação de Strawson não reside em esclarecer o que faz de uma pessoa ser pessoa, ou seja, o que ela precisa para ser tal. Além disso, a proposta strawsoniana deixa de lado a discussão acerca da estrutura ou do “suporte ôntico da pessoa” (GONZÁLEZ, 1983, p.98). Segundo

---

físicos (1971; 2006). Ricoeur também vê limitações no conceito de pessoa proposto por Strawson. De acordo com Ricouer (1991), a autodesignação no pensamento de Strawson é interceptada pela tese que determina os critérios de identificação dos particulares de base. Este critério, por sua vez, “é a dependência dos indivíduos a um único esquema espaço-temporal do qual se diz desde o começo que nos contém, que aí nós tomamos lugar nós mesmos” (RICOEUR, 1991, p.45). Evidentemente que neste viés vem à tona a questão do ‘si’, entretanto, ela é simultaneamente neutralizada pelo fato da inclusão de todos os particulares no mesmo esquema espaço-temporal. Ricoeur a partir disto pensa que, na vertente strawsoniana, a questão do ‘si’ está ocultada pela do ‘mesmo’, em vista de uma identificação bem sucedida que acontecerá na medida em que o falante e o ouvinte designarem a mesma coisa na interlocução. Portanto, no parecer de Ricoeur, Strawson definiu a identidade pessoal como ‘mesmidade’ - *idem* - e não como ‘si’ - *ipseidade*. E isto porque Strawson precisa privilegiar a questão do ‘mesmo’ em detrimento à do ‘si’, pois, assim, ele estaria precavendo-se de referências privadas que ocasionariam um recurso prematuro à autodesignação. Nesse sentido, o preponderante na estratégia de Strawson não se circunscreve ao âmbito do ‘quem’, daquele que fala, mas ao do ‘quê’, dos particulares de que se fala. Por isso, a própria análise da pessoa como particular de base tem que ser efetuada num plano público de localização em relação ao esquema espaço-temporal. Para Ricoeur, o primado do ‘mesmo’ em relação ao do ‘si’ faz parte da própria exigência interna da reidentificação. Em face da reidentificação, não é suficiente que o falante e o ouvinte designem a mesma coisa no discurso, mas também que possam identificá-la como a mesma em ocorrências posteriores (reidentificação). E isto só é feito por localização espaço-temporal, ou seja, se tem a mesma coisa em tempos e lugares diferentes. Dessa maneira, Ricoeur pensa que não somente a pessoa tem uma identidade no sentido do *idem*, mas que o próprio quadro espaço-temporal possui uma ‘identidade’ no sentido do *idem*. Assim se expressa Ricoeur acerca deste ponto: “a mesmidade fundamental é a do próprio quadro espaço-temporal: para ocasiões diferentes, utilizamos o mesmo quadro. Mesmo quer dizer o único e recorrente” (1991, p.46). Portanto, segundo Ricoeur, no trajeto da referência identificante, a pessoa está posta num sentido ‘muito pobre’, pois identificar não diz respeito à identificação de si mesmo, mas de alguma coisa, ou seja, o ponto nevrálgico desta discussão pauta-se na determinação dos agentes do discurso. E disso se segue, por conseguinte, que a pessoa está colocada ao lado das coisas das quais se fala, antes que do lado dos próprios locutores que se designam falantes (GELAIN, 2007).

Ishiguro (1980, p.64), o conceito de pessoa proposto por Strawson não consiste num conceito ontológico, mas apenas num conceito “epistêmico”. Quando Strawson considera a pessoa como um conceito primitivo, ele tem como propósito buscar uma saída para o problema das outras mentes; e essa saída é pensada e articulada a partir do estabelecimento de critérios por meio dos quais possamos atribuir, com o mesmo significado, predicados corporais e mentais a nós mesmos (primeira pessoa) e aos demais (terceira pessoa). Desse modo, em vez “de indagar a estrutura da pessoa, [Strawson] se ocupa das classes de *predicados* que podem ser aplicadas às pessoas e dos modos de atribuição próprios em primeira e terceira pessoa” (GONZÁLEZ, 1983, p.98).

Assim, o conceito primitivo de pessoa consiste na admissão da atribuição tanto de predicados mentais quanto de predicados corporais à mesma entidade. Todavia, o problema nuclear, aqui tratado, consiste em esclarecer como é possível explicar a atribuição de predicados mentais em primeira e terceira pessoa conservando o mesmo sentido e evitando a lacuna lógica. Para responder à questão anunciada acima, Strawson lança mão de uma classe de predicados-P, os quais denotam atividades corporais e estados de consciência. De acordo com Strawson, o cético tomou a mente como conceito básico e fez dos predicados mentais – sentimentos, sensações e pensamentos - a classe de predicados por excelência. Todavia, como Strawson toma a pessoa como conceito básico, ele fará dos predicados mentais de ação os predicados por excelência. Desse modo, predicados<sup>64</sup> como “estar escrevendo uma carta” ou “estar caminhando” podem ser auto atribuídos sem recurso a observação e atribuídos a terceiros mediante observação. Embora a autoimputação seja distinta da heteroimputação (atribuição a terceiros) estaríamos de acordo que os significados, respectivamente, de “eu estou escrevendo uma carta” e “ele está escrevendo uma carta” ou “eu caminho” e “ele caminha” não possuem significados diferentes (STRAWSON, 1959).

---

64 É preciso observar que Strawson promove uma distinção entre os predicados atribuídos às pessoas daqueles predicados atribuídos simplesmente aos objetos materiais; os primeiros são denominados de predicados-P e os segundos de predicados-M. Os predicados-P, diferentemente dos predicados-M, são constituídos por predicados mentais e corporais. E, ademais, esses predicados-P devem ser atribuídos tanto em primeira como em terceira pessoa com o mesmo sentido, embora com critérios diferentes.



Além disso, Strawson salienta que o cético sobre as outras mentes acaba introduzindo sem querer um problema acerca do conhecimento da sua própria mente. Para explicar isso consideremos um exemplo. Quando atribuímos a uma pessoa o estado de depressão é evidente que pautamos essa atribuição no comportamento deprimido que ela revela. Nesse caso, não temos certeza dessa atribuição, uma vez que somente a pessoa que estaria com depressão poderia nos confirmar tal estado. Entretanto, se podemos falar de uma correlação entre comportamento e depressão é porque observamos isso em algum lugar. Essa correlação, evidentemente, foi observada em nosso próprio caso (STRAWSON, 1959). Para que isso fosse possível foram necessários três ingredientes: i) atribuição do estado de depressão sem observação; ii) a observação do meu comportamento; iii) e a observação da depressão e do comportamento como algo simultâneo (SMITH, 2015). Aqui o cético aceita que ele é a única pessoa que teria condições de correlacionar depressão e comportamento de modo seguro, ao passo que a atribuição aos outros ficaria comprometida, uma vez que temos a lacuna lógica, ou seja, predicados atribuídos com parâmetros diferentes, os quais gerariam sentidos ou significados diferentes. Ora, “a lacuna lógica implicaria que não posso falar sequer de meu próprio caso. [...] A suposição de que eu sei somente a partir de *meu* próprio caso é, para Strawson inaceitável” (SMITH, 2015, p.135). A inaceitabilidade desse ponto reside no fato de não podermos falar do nosso próprio caso sem o contraste com os outros. Nesse sentido, Strawson (1959) insiste que uma condição necessária para que alguém possa atribuir a si mesmo estados de consciência consiste na capacidade de atribuir estados de consciência aos outros pelo menos em alguns casos<sup>65</sup>. No pensamento de Strawson “não tem sentido falar de meu próprio caso se, de antemão, não sou capaz de atribuir predicados mentais a outras pessoas” (SMITH, 2015, p.136), bem com identificá-las como sujeitos da experiência (STRAWSON, 1959). Acerca desse ponto Strawson (1992, p.80) argumenta a favor de “que cada um de nós não constrói a sua imagem cognitiva do mundo, adquire conceitos, desenvolve técnicas e hábitos de ação no isolamento”, e somente mais tarde entra em relação com os demais seres humanos. Na verdade, o nosso “desenvolvimento cognitivo, conceitual e comportamental ocorre num contexto social; em

---

65 Moore, no artigo “The Nature and Reality of Objects of Perception”, já havia antecipado essa ideia que Strawson está propondo aqui, ou seja, que só podemos falar das nossas experiências em contraste com as experiências das outras pessoas (AYER, 1963).

particular, a aquisição da linguagem, sem a qual é inconcebível o pensamento desenvolvido, depende do contato interpessoal e da comunicação” (STRAWSON, 1992, p.81). Assim, a atribuição de predicados a si mesmo é aprendida no contraste com os outros e não de forma isolada dos demais seres humanos. Tendo em vista o que afirmou Strawson, para atribuir a si mesmo os predicados mentais o próprio cético antes teve que aprender a fazê-lo no contato interpessoal, sem isso ele não teria condições de atribuir predicados mentais a si mesmo. Isso explica a condição introduzida acima por Strawson, ou seja, para atribuir predicados a nós mesmos antes temos que apreender a atribuí-los aos outros.

Além disso, Strawson observa que o argumento do cético incorre numa contradição. A contradição consiste em aceitar que no caso dele nós teríamos a única “exceção” na qual poderíamos detectar a concomitância entre depressão e o comportamento sem incorrer numa lacuna lógica. Tomando o exemplo da depressão, Strawson (1959, p.109) explica a contradição na qual o cético incorre: “a depressão de X é algo, uma e a mesma coisa, que é sentida, mas não observada por X, e observada, mas não sentida por outros distintos de X [...] Não aceitar isso é não aceitar a *estrutura* da linguagem na qual falamos de depressão”. Nesse caso o cético “aceita a estrutura e simultaneamente nega aceitá-la, isto é, expressa a recusa na linguagem dessa estrutura” (STRAWSON, 1959, p.109). Em outras palavras, o cético se vale da estrutura do esquema conceitual para depois colocar em questão uma condição desse mesmo esquema conceitual. Esse posicionamento do cético acaba se encaminhando para uma contradição.

Novamente, Strawson chega ao mesmo ponto que àquele do ceticismo humeano, isto é, o cético está colocando em xeque uma condição do esquema conceitual a qual ele pressupõe para elaborar a sua dúvida. O ponto fundamental aqui não consiste no fato de que temos que aceitar a referida conclusão para evitar o ceticismo, mas que precisamos aceitá-la para explicar a existência do esquema conceitual por meio do qual o cético formula seus questionamentos e suas dúvidas (STRAWSON, 1959). Aqui, como na seção anterior, Strawson está apontando a contradição que o cético incorre ao questionar uma condição da estrutura de nosso esquema conceitual. Como o cético sustenta a lacuna lógica, ele acaba esquecendo que se vale da própria condição que ele quer negar, ou melhor, o cético esquece que o seu argumento pressupõe o que ele quer questionar.

## 2.7 – O CETICISMO E OS ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS À LUZ DA METAFÍSICA DESCRITIVA

A pergunta fundamental que precisamos responder e avaliar aqui é a seguinte: Strawson empregou, como sugere Stroud, argumentos transcendentais para refutar o ceticismo humeano e o ceticismo sobre as outras mentes? Para responder a essa questão começaremos com uma citação de Strawson retirada de *Skepticism and Naturalism*: “Stroud parece assumir sem questionar que o objetivo central dos argumentos transcendentais em geral é o de se opor ao cético; *mas tal suposição pode ser questionada*” (STRAWSON, 1985, p.10, itálico nosso). Tendo em vista essa afirmação poderíamos levantar a seguinte questão, conforme anuncia Smith (2015, p.138): “estaria Strawson sugerindo que já em *Individuals* os argumentos transcendentais teriam a função de somente exibir conexões conceituais, sem ter a pretensão de refutar o ceticismo?”. Antes de qualquer coisa, cabe aqui ressaltar que em toda a sua obra Strawson jamais tematizou explicitamente o problema dos argumentos transcendentais, a não ser naquelas três páginas de *Skepticism and Naturalism*, as quais se prestam a apresentar a função conectiva dos argumentos transcendentais afastando-os de qualquer suposta tarefa anticética.

Manfred Baum (1999, p.165) chama a atenção para o fato de que “Strawson nunca mencionou os argumentos transcendentais em seu livro sobre Kant [*The Bounds of Sense*]” e em *Individuals* ele os menciona apenas uma *única* vez quando discute a questão dos *particulares de base* como conceitos básicos para nosso esquema conceitual. A passagem na qual aparece a expressão argumentos transcendentais é a seguinte:

Não se trata de que, por um lado, tenhamos um esquema conceitual que nos oferece certo problema de identificação de particulares, enquanto que, por outro lado, existem corpos 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 acontece com todos os argumentos transcendentais* (STRAWSON, 1959, p.40, itálico nosso).

Essa passagem não deixa claro, evidentemente, se os problemas aos quais Strawson faz referência “são os problemas *céticos*, nem se o

argumento ao qual ele se refere seria um argumento contra o ceticismo” (SMITH, 2015, p.138). Pelo fato de ter usado uma única vez a expressão argumentos transcendentais, Strawson talvez não tenha atribuído a eles, como suspeita Smith, “a importância que vieram a ter na discussão suscitada por essa passagem” (2015, p.138).

Hacker propõe em “On Strawson’s Rehabilitation of Metaphysics”, uma leitura diferente daquela de Stroud em relação aos argumentos transcendentais, cujo foco de discussão possivelmente leva em conta a suspeita anunciada anteriormente por Smith. De acordo com Hacker (2003, p.60, *itálico nosso*), “poder-se-ia pensar [...] que a metafísica descritiva produzisse argumentos transcendentais que provassem a existência do mundo externo ou das outras mentes. *Mas, penso que isso é um erro*”. Em outras palavras, essa crítica “contra os argumentos transcendentais é errônea” (HACKER, 1999, p.117). Hacker (2003, p.60, *itálico nosso*) arremata: “*eu não penso que Strawson alguma vez houvesse sugerido tanto*” para os argumentos transcendentais como supõem Stroud e os críticos. Se, por um lado, a análise de Stroud se pauta em verificar a consistência dos supostos argumentos transcendentais para enfrentar o ceticismo a partir de um aporte epistemológico, Hacker, por outro lado, vai na contramão, isto é, ele analisa o ceticismo no interior do projeto da metafísica descritiva a partir dos interesses da própria metafísica e não da epistemologia como queria Stroud.

Para explicitar essa posição levantada por Hacker, vamos recorrer à obra *The Refutation of Scepticism*, de Grayling. Para Grayling, Stroud faz uma leitura equivocada do argumento que Strawson apresenta em *Individuals* (ele se concentra aqui no argumento contra o ceticismo humeano). Esse argumento exposto no capítulo 1 de *Individuals*, intitulado “Bodies”, não estaria endereçado ao ceticismo, mas à necessidade de que o esquema conceitual seja único, uma vez que a tarefa levada a cabo por Strawson em *Individuals* consiste na elucidação dos corpos materiais como conceitos básicos para a identificação e reidentificação de particulares a partir de um esquema conceitual espaço-temporal único. Dito de outro modo, Stroud fez do argumento de Strawson, como observamos acima, uma arma contra o ceticismo, quando na verdade o argumento tem como objetivo explicitar a unicidade do esquema conceitual, bem como o papel que os objetos materiais desempenham no interior desse esquema a partir do ponto de vista da identificação e reidentificação de particulares (GRAYLING, 1985).

O professor Roberto Pereira no texto “Argumentos Transcendentais” (2014), propõe uma interpretação que se aproxima das abordagens de Hacker e de Grayling. Segundo Pereira (2014, p.16), o “argumento original de Strawson não foi concebido como um argumento epistemológico cujo alvo seria refutar o ceticismo”. Ao contrário disso, o argumento de Strawson seria concebido como “um argumento metafísico em favor de uma ontologia fundamental de objetos materiais” (PEREIRA, 2014, p.16). Nesse caso, os argumentos transcendentais de Strawson teriam por objetivo mostrar que “os nossos conceitos em termos dos quais pensamos em objetos materiais [...] seriam ontologicamente irreduzíveis a construções lógicas a partir de dados sensoriais” (PEREIRA, 2014, p.16). Ou melhor, o objetivo do argumento em *Individuals* consistiria em “mostrar que estaríamos ontologicamente comprometidos com a existência de objetos materiais, e não com entidades dependentes da mente em razão de nossa teoria física global da realidade” (PEREIRA, 2014, p.16). Nesse caso o adversário de Strawson, do ponto de vista metafísico, é o reducionista empirista, o qual concebe os objetos materiais como “uma construção lógica a partir de dados dos sentidos” (PEREIRA, 2014, p.16).

Em conformidade com a leitura proposta por Pereira, podemos recordar que na “Introdução” de *Individuals* Strawson declara que o objetivo central da primeira parte dessa obra consiste em mostrar que os corpos materiais são os particulares de base. Não há qualquer menção em refutar o ceticismo ou enfrentá-lo, como teria feito Kant quando situou a sua filosofia crítica entre o dogmatismo e o ceticismo (KANT, 1980b, p.82). Se foi o “ceticismo” de Hume que despertou Kant do sono dogmático (KANT, 1980b, p.10), é claro que de aliado inicial o ceticismo passará a rival. Strawson não tem um posicionamento como esse de Kant, pois ele parte de uma perspectiva diferente enquanto se concentra em revelar a estrutura conceitual com a qual operamos sem adentrar necessariamente no território da justificação ou legitimação. A metafísica descritiva de Strawson não se situa entre o dogmatismo e o ceticismo, mas entre o convencionalismo (historicismo) e o reducionismo ontológico. O ceticismo não é um alvo a ser combatido, pois, ele é usado como um instrumento que colabora para a descrição do esquema conceitual, ou melhor, das conexões e dependências conceituais. Dito de outro modo, “não se trata de justificar essas crenças contra o incoerente ataque cético, mas antes de descrevê-las em sua ordem e articulação conceitual” (SMITH, 2015, p.138).

A passagem da Introdução de *Individuals*, cuja referência fizemos acima, é a seguinte:

A primeira parte [de *Individuals*] se propõe estabelecer a posição central que os corpos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares em geral. Mostra que, em nosso esquema conceitual tal e como é, os particulares destas duas categorias são os particulares básicos ou fundamentais, que os conceitos de outros tipos de particulares devem ser vistos como secundários em relação a estes conceitos<sup>66</sup> (STRAWSON, 1959, p.10).

Tendo em vista este fragmento da introdução de *Individuals*, podemos entender a razão pela qual Pereira insiste que “o que estava em jogo para Strawson em 1959 não era o ceticismo, mas o reducionismo ontológico” (2014, p.4). Em outras palavras, o que Strawson tinha em vista em *Individuals* não era uma prova de que poderíamos conhecer os objetos materiais, mas antes uma prova de que estaríamos comprometidos metafisicamente com esses objetos. Sobre esse ponto Pereira (2014, p.5) arremata:

O objetivo de Strawson não era fornecer uma prova do nosso conhecimento da existência de corpos ou das pessoas (ou seja, uma prova de que temos acesso cognitivo a uma realidade exterior a nossa própria consciência), mas antes uma prova de que estaríamos comprometidos ontologicamente com a existência de corpos como a categoria ontológica fundamental do nosso esquema conceitual.

Essa tese levantada por Pereira, embora ele não faça essa referência, se coaduna com aquilo que Strawson expõe no segundo

---

66 Tendo em vista essa prioridade do conceito de corpo material sobre os outros conceitos, entenderemos porque Höffe (2008, p.259) julgou que isso era um “bom e antiquado essencialismo aristotélico”. Em linguagem aristotélica, os objetos materiais corresponderiam às substâncias, as quais têm prioridade sobre as outras categoriais; e assim se dá também na identificação de particulares, pois, os objetos materiais não dependem de nenhum outro particular para serem identificados enquanto os outros dependem dos objetos materiais para serem identificados.

capítulo de *Analysis and Metaphysics*. Já tratamos disso detalhadamente no primeiro capítulo da tese, mas vamos recapitulá-la aqui rapidamente, dada a importância para a argumentação. Em *Analysis and Metaphysics* Strawson se opõe aos reducionistas empiristas quando defende que teríamos conceitos básicos cujas características seriam a generalidade, a irreduzibilidade e a não-contingência. As impressões sensíveis, como queriam Hume e Russell, jamais cumprem os requisitos dos conceitos básicos. Quem atende a essas características elencadas são os objetos materiais e as pessoas, justamente aqueles conceitos básicos ou conceitos de base apresentados e defendidos por Strawson em *Individuals*. Em *Analysis and Metaphysics* é patente a oposição ao reducionismo ontológico do qual fala Pereira. É evidente que nessa obra Strawson não se opõe ao ceticismo e muito menos cria qualquer artifício anti-cético, uma vez que sua tarefa é metafísica e não epistemológica, isto é, ele busca mostrar como se dão as conexões conceituais entre conceitos básicos e não básicos, assim como o fez em *Individuals*.

A opinião do professor Roberto Pereira é importante para o nosso estudo, pois colabora para reforçar a ideia, conforme defendemos, de que os argumentos transcendentais têm uma função metafísica e não propriamente epistemológica no interior do projeto metafísico exposto por Strawson em *Individuals*. Dentro do mesmo espírito da interpretação proposta por Pereira, Grayling também defende uma interpretação metafísica para os argumentos transcendentais; na sua interpretação os argumentos transcendentais não podem ser reduzidos à ideia de um conjunto de premissas que possibilitam de modo inferencial uma conclusão; mas, antes os argumentos transcendentais seriam concebidos como uma maneira de discutir ou raciocinar transcendentemente “com um propósito em mente para manejar certo tema. Esta é sem dúvida a visão de Strawson” (GRAYLING, 1985, p.94). Nesse sentido, Grayling (1985, p.94) concebe que “não há nada distintivo sobre a forma dos argumentos transcendentais e que o que há de distintivo é seu objetivo e seu tema”. Nesse caso, o tema é a experiência e o “objetivo é analisar conexões e dependências entre conceitos que usamos com o fim de ver quais são básicos” (GRAYLING, 1985, p.94). Percebemos que nessas passagens Grayling acena para a função metafísica dos argumentos transcendentais, desvinculando-os da suposta função anticética. Nesse caso, os argumentos transcendentais seriam uma ferramenta na mão do metafísico descritivo, por meio da qual ele maneja temas metafísicos com o intuito de estabelecer conexões conceituais e verificar quais desses conceitos são básicos desde o ponto de vista da experiência.

Defendemos que quem vislumbra uma função anticética nos argumentos transcendentais é Stroud e não Strawson. Pereira (2014, p.5) indica que Stroud lança mão de um tipo de argumento transcendental totalmente diferente daquele de Strawson. Na opinião de Stroud, o argumento transcendental além ser endereçado diretamente contra o ceticismo carregaria consigo o verificacionismo, como vimos anteriormente. Por causa justamente dessas críticas de Stroud, Strawson foi acusado de ressuscitar os velhos argumentos verificacionistas de índole vienense (RORTY, 1971). Ao ler *Individuals*, Stroud concebeu a reidentificação, no interior do projeto metafísico de Strawson, como o *locus* da verificação ou do verificacionismo. Strawson, porém, não endossou o verificacionismo como artifício por meio do qual o cético seria silenciado, uma vez que o argumento transcendental não conteria a prova cabal contra o cético. A reidentificação, para Strawson, não é uma condição para refutar o ceticismo, mas para mostrar a unicidade do esquema conceitual. É porque nós temos um esquema conceitual único que podemos reidentificar particulares. A reidentificação é assumida como a condição para o esquema conceitual, uma espécie de “necessidade condicional” e não propriamente um elemento que colaboraria no projeto de refutação do ceticismo de vertente humeana. Em outras palavras, o contato com o ceticismo é imprescindível para demonstrar necessidades conceituais sem se comprometer com um projeto de justificação que almejasse silenciar o cético. Sobre este ponto Strawson (1959, p.112) é claro quando afirma: “Estas observações não pretendem sugerir como se poderia resolver o “problema das outras mentes” [ou o problema do ceticismo humeano] ou como se poderia dar uma “justificação filosófica geral a nossas crenças”. E complementa: “tenho argumentado que tal ‘solução’ ou ‘justificação’ é impossível, que sua demanda não pode formular-se de modo coerente” (STRAWSON, 1959, p.112). Uma justificativa definitiva aos questionamentos céticos ainda não foi oferecida pela filosofia e para Strawson ela é impossível de ser oferecida a partir das exigências colocadas pelo cético. O que Strawson faz em relação ao ceticismo é tentar mostrar porque não podemos concordar com a posição do ceticismo. O máximo que Strawson faz com os argumentos transcendentais é dar razões de porque não precisamos aceitar os questionamentos céticos; para Strawson, não precisamos resolver os dilemas do cético e também não necessitamos salvá-lo de seu ceticismo (HOOKWAY, 1999). É importante salientar que as observações e considerações feitas por Strawson ao longo de *Individuals* “pretendem simplesmente contribuir para tornar inteligível nesta etapa da história da filosofia o fato de que tenhamos o esquema



conceitual que temos” (STRAWSON, 1959, p.112). Em outros termos, “Strawson investiga como certas capacidades conceituais pressupõem outras e quais são as condições para que o esquema conceitual seja como é. Essa é a tarefa primeira que compete à filosofia” (SMITH, 2015, p.138). Assim, o ceticismo não seria o alvo da refutação por parte Strawson, mas o seria por parte de Stroud, o qual é um consagrado estudioso do ceticismo, com certeza o mais importante em atividade.

Segundo Pears (1961), tudo o que o argumento de Strawson mostrou é que temos “necessidades condicionais”. Pears (1961, p.172) ao resenhar *Individuals*, concebeu as conclusões dos argumentos de Strawson como “necessidades condicionais”, isto é, “tal e tal coisa é necessária se pensamos e falamos como o fazemos” (STROUD, 1968, p.252). De acordo com Hacker (1999, p.132), “há um sentido no qual as supostas necessidades são condicionais, mas não é que sejam simples condições de uma forma de pensamento puramente convencional e assim alterável”. Em outros termos, as necessidades condicionais não são simples convenções, as quais podemos abrir mão delas a nosso bel-prazer. Essas necessidades condicionais simplesmente nos mostram que a condição para termos  $x$  é *aceitarmos*  $y$ . Todavia, poderíamos perguntar: qual é “o objetivo da exposição das condições conceituais e condicionalmente necessárias” (BADIOLA, 2003b, p.179) atribuídas aos argumentos transcendentais? Quassim Cassam (1999) propõe que o objetivo fundamental dos argumentos transcendentais é explicativo, ou melhor, elucidativo, para usar um termo de Strawson. De acordo com essa interpretação, os argumentos transcendentais são ferramentas metafísicas em prol da elucidação conceitual, ou melhor, das necessidades condicionais que encontramos no nosso esquema de conceitos tal e como é.

É importante ressaltar ainda que o argumento de Strawson não busca provar que a dúvida do cético é falsa e que a crença na identidade numérica em casos de observação não contínua é verdadeira. Strawson se contenta em dizer que a dúvida cética desemboca em uma contradição, ou seja, que ela nega aquilo que pressupõe para questionar o próprio esquema conceitual. Em outros termos, a inteligibilidade da pergunta cética repousaria na unicidade do esquema conceitual, a qual é questionada pelo próprio cético. Acerca dessa questão, Glock chama a atenção para um ponto importante. Strawson, ao dialogar com o ceticismo, tomaria como instrumento de argumentação um argumento transcendental do tipo elênctico (*elenctic*), o qual teria afinidade com o princípio de não contradição de Aristóteles (GLOCK, 2003). Esse argumento seria utilizado por Strawson não para refutar o ceticismo

(Aristóteles também não utilizou o princípio de não-contradição como uma prova contra o cético e muito menos construiu argumentos transcendentais), mas para apontar ao cético a contradição na qual incorre quando ele questiona a condição para termos o esquema conceitual único. Evidentemente, se assumimos a condição para o esquema conceitual assumimos simultaneamente a possibilidade de reidentificar particulares e de atribuir predicados-P a outras pessoas.

Ademais, defendemos que os argumentos transcendentais de Strawson somente mostram o enraizamento de determinados conceitos e jamais que as coisas são como acreditamos que são. Todavia, do fato de que certa crença seja indispensável para o esquema conceitual não se segue que essa crença é verdadeira ou que saibamos que os objetos existam independentemente de nossa observação e que podemos ter conhecimento absoluto das outras mentes. O argumento de Strawson não dá conta disso, pois, o seu objetivo é mais modesto, a saber, mostrar a indispensabilidade do conceito de objeto para a nossa experiência. A esse respeito Cassam (1987) chama a atenção para o fato de que o argumento strawsoniano não constitui um argumento dirigido ao mundo ou à verdade. A peculiaridade do argumento strawsoniano é esclarecer quais são as condições necessárias e indispensáveis para termos experiência. Nesse sentido, a finalidade dos argumentos transcendentais é concebida como instrumento para mostrar as inter-relações conceituais que encontramos em nosso esquema, de tal modo que a prova acerca da verdade ou falsidade das proposições que o cético questiona não se inclui no tratamento atribuído aos argumentos transcendentais strawsonianos. Aqui os argumentos transcendentais nos possibilitam tão somente compreender o enraizamento de determinados conceitos em nosso esquema conceitual; nada além disso.

Todavia, a discussão com o ceticismo é benéfica para Strawson atacar o convencionalista. O argumento de Strawson quer apontar ao convencionalista que não temos a opção de questionar, por exemplo, a crença na identidade numérica dos particulares no caso da observação não continua ou que só podemos atribuir a nós mesmos predicados-P se antes tivermos condições de atribuí-los aos outros. Não podemos escolher as crenças a nosso bel-prazer, assim como também não podemos trocá-las, apesar de o desejarmos. Muito embora Strawson não tenha enfrentado o ceticismo diretamente, ele tinha em mente o convencionalista que professa que nossas crenças são convenções que podem ser substituídas ao longo do tempo. Os dois grandes convencionalistas atacados por Strawson são Salmon e Collingwood, mas de modo especial o segundo. A discussão com Salmon liga-se mais

especificamente à indução, mas é Collingwood que é o historicista/convencionalista combatido por Strawson. No final das contas, Strawson está dizendo ao convencionalista “que não podemos formar uma concepção inteligível ou coerente de um tipo de experiência que não exiba estes traços” (STRAWSON, 1966, p.271) ou os conceitos que um convencionalista como Collingwood, por exemplo, parece colocar em xeque quando sustenta uma postura historicista/convencionalista acerca de nossos conceitos (discutimos isso de modo detalhado no primeiro capítulo da tese).

Propomos e defendemos que a obra *Individuals* deve ser lida a partir da segunda opção do dilema deixado por Stroud nas suas críticas aos argumentos transcendentais. Bem, a questão que se apresenta é se estaria já Strawson, em *Individuals*, pensando nos argumentos transcendentais como conectores conceituais? Defendemos que sim, uma vez que a ideia de conexão conceitual já está dada de modo explícito no capítulo 2 de *Analysis and Metaphysics* desde 1967. O ceticismo não é o alvo dos argumentos transcendentais. Os argumentos transcendentais não se prestam a provar que a crença no mundo externo é verdadeira; a sua finalidade consiste em exhibir necessidades conceituais e explicitar o quanto nós estamos comprometidos com determinados conceitos, os quais são indispensáveis para a nossa concepção de experiência. Essa leitura que defendemos é mais “caritativa” com os textos de Strawson pelo fato de que não há de forma declarada e explícita um reconhecimento do uso dos argumentos transcendentais anticéticos. Quase toda a literatura produzida sobre os argumentos transcendentais é fruto de uma avaliação dos argumentos transcendentais a partir de Stroud e sua relação com o ceticismo e não com o projeto de Strawson. Em outras palavras, a literatura produzida sobre os argumentos transcendentais tem uma preocupação muito mais de livrar Kant de possíveis inconvenientes do que propriamente avaliar isso dentro da proposta metafísica de Strawson. Pois, quando as críticas de Stroud são endereçadas a Strawson, há evidentemente uma reação imediata dos leitores de Kant em se perguntar também se os argumentos transcendentais na *Crítica da razão pura* estariam assentados em algum tipo de verificacionismo e se de fato eles eram eficazes para rebater o cético (STEPANENKO, 2008).



### CAPÍTULO 3 METAFÍSICA, CETICISMO E NATURALISMO

*“Em relação ao ceticismo tradicional, então, estou propondo que adotemos, ao menos provisoriamente (e tudo em filosofia é provisório), a posição naturalista” (STRAWSON, 1985).*

Nesse capítulo pretendemos analisar o naturalismo de Strawson e sua relação com o ceticismo e a metafísica. Para tanto, começaremos com uma investigação sobre o período em que Strawson teria abraçado o naturalismo em sua obra, ou seja, investigaremos se o naturalismo já estaria presente em seus escritos da juventude ou se ele foi um elemento assimilado somente mais tarde, após as críticas de Stroud. Além disso, analisaremos o naturalismo humeano e wittgensteiniano no intuito de verificar como Strawson se posiciona diante deles, uma vez que ele os cita como modelos de arquirrivais do ceticismo. Na sequência apresentaremos as críticas de Domenach e Stern ao naturalismo de Strawson. E, por fim, avaliaremos essas críticas a partir da metafísica descritiva com o objetivo de defender, em primeiro lugar, que o naturalismo strawsoniano deixa aberta a possibilidade do ceticismo; em segundo lugar, que o naturalismo de Strawson não teria como objetivo principal refutar o ceticismo; e, em terceiro lugar, que o naturalismo de Strawson auxiliaria a metafísica a demonstrar as (inter)dependências conceituais e o enraizamento de determinados conceitos e crenças no nosso esquema conceitual.

#### 3.1 – O PROBLEMA DA INDUÇÃO E O NATURALISMO

O problema das inferências causais (posteriormente interpretado pela tradição como o problema da indução) foi introduzido por David Hume<sup>67</sup> no *Tratado da natureza humana* (Livro I, parte III, seção IV) e mais tarde retomado na *Investigação sobre o entendimento humano* (seção IV). Segundo Monteiro (2003), o uso do termo indução é escasso ao longo da obra de Hume e, além disso, a filosofia humeana explora e

---

<sup>67</sup> Segundo Monteiro (2003, p.102), “um dos primeiros, se não o primeiro, [a atribuir a Hume a descoberta do famoso problema da indução] foi Thomas Reid que, após declarar seu acordo com Hume quanto à impossibilidade de derivar da razão a crença causal, passa a considerar o ‘raciocínio indutivo’ como sendo a origem dessa crença, acrescentando que o princípio de onde deriva o correspondente raciocínio deveria ser chamado ‘o princípio indutivo’ – noção esta que é estranha à filosofia de Hume”.

investiga tão somente as inferências *causais*,<sup>68</sup> não se ocupando com a análise das inferências indutivas em geral. Ainda de acordo com Monteiro (2003, p.102), a maior parte “dos exemplos de inferências indutivas que aparecem em obras dedicadas a esse tema, do tipo ‘todos os corvos são pretos’, não são de caráter causal e [...] Hume não se ocupa desse tipo de indução”.<sup>69</sup>

Em linhas gerais, as inferências indutivas, na opinião de Hume, requerem o princípio da *uniformidade da natureza* como garantia ou justificação. Em outros termos, o raciocínio indutivo estaria pressupondo, em última instância, a crença de que o futuro será similar ao passado. Desse modo, se esse princípio for verdadeiro, ele será a garantia de todas as nossas inferências indutivas. A justificação da indução parte da premissa de que se o futuro será similar ao passado, podemos concluir que o sol também nascerá amanhã pelo simples fato de o sol ter nascido todas as manhãs até o dia de hoje; pelo fato de o sol sempre ter nascido todos os dias se inferiria que ele vai continuar nascendo no futuro. O que justificaria a inferência indutiva acima seria a “suposição que o futuro estará em conformidade com o passado” (HUME, 2004, p.65).

O problema desse raciocínio consiste em como justificar o princípio da uniformidade da natureza. Para responder a essa dificuldade

---

<sup>68</sup> “Os exemplos típicos de inferências humeanas são do tipo ‘o fogo produz calor’ e não do tipo ‘todos os cisnes são brancos’. Aquilo que Hume está, pelo menos, discutindo *diretamente* são disposições *causais*, tais como a disposição da neve para produzir frio, e não qualidades sensíveis, tais como a fluidez da água (EHU 4.1.6, p.110) ou a consistência do pão (EHU 4.2.16, p.113). [...] O que significa que Hume discute apenas uma forma de inferência indutiva, a saber, a inferência *causal*. Questões do tipo ‘como sabemos que a água é fluida?’ ou como sabemos que o pão tem um certo e determinado peso médio?’, ou como sabemos se todos os cisnes são brancos?’ (não sei se Hume alguma vez se lembraria de levantar esta última questão, que depois se tornou tão popular nos livros de filosofia) simplesmente não foram incluídas dentro do âmbito de sua epistemologia, quer na primeira *Investigação* quer no *Tratado*. É como se para Hume não existisse o problema geral da indução, mas apenas o que poderíamos chamar ‘o problema da causação’ – ou talvez, se se preferir, ‘o problema estrito da indução’, ou seja, o problema da inferência causal tomada como uma entre várias formas de inferência indutiva” (MONTEIRO, 2003, p.103-104).

<sup>69</sup> Aqui, todavia, vamos nos limitar a tecer uma exposição breve e geral do problema da indução sem nos comprometermos com discussões de cunho exegético acerca da filosofia humeana.

podemos argumentar que o futuro será similar ao passado pelo fato de que nossas experiências nos asseguram de que os futuros que já passaram foram similares aos seus próprios passados. A premissa, os futuros já passados sempre foram similares aos seus próprios passados, justifica a conclusão: o futuro será similar ao passado. Todavia, temos aqui um problema com esse argumento. O problema consiste em aceitar esta conclusão como o resultado de uma inferência indutiva. Em outras palavras, para justificar a indução recorreremos ao princípio da uniformidade da natureza, o qual concebe que o futuro será similar ao passado, e para justificar o princípio da uniformidade da natureza recorreremos novamente à indução. Nessa justificação há uma petição de princípio, ou seja, uma circularidade decorrente do fato de a justificação da indução depender de um princípio que acaba ele mesmo por depender da indução para ser assegurado (COSTA, 2013; HUME, 2004).

Ora, a conclusão de Hume é de que a indução não pode ser justificada racionalmente e, por conseguinte, as expectativas criadas pelas leis da ciência empírica bem como as expectativas cotidianas do senso comum não estão justificadas racionalmente pelo fato de estarem apoiadas numa base indutiva. Entretanto, mesmo não tendo uma justificação racional, nós continuaremos confiando na indução devido ao hábito ou costume, ou, como diria Gibbon, na citação de Strawson, “a própria razão respeitará os preconceitos e hábitos que têm sido consagrados pela experiência” (STRAWSON, 1985, p.xix). Na opinião de Hume (2004, p.77), “o hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado”. Enfim, como assinala de maneira precisa Blackburn (1997, p.202), “Hume não foi cético em relação à aceitabilidade dos processos indutivos, mas o foi em relação ao papel que a razão desempenha tanto em explicá-los como em justificá-los”.

Ao longo da história da filosofia muitas foram as tentativas de respostas ao problema da indução<sup>70</sup>. Contudo, vamos nos deter aqui apenas à discussão de Strawson com o objetivo de explicitar o tratamento naturalista que ele oferece a esse problema desde seus escritos de juventude. Em consonância com isso, como bem observou

---

<sup>70</sup> Popper rejeita o problema da indução (1972); Reichenback, por sua vez, sugere uma resposta pragmática (1938); Black propõe uma solução indutivista para a justificação da indução (1954). Russell busca justificar a indução a partir da dedução (1948); Outros propõem uma dissolução do problema, como é o caso de Strawson (1952).

Putnam (1998), a tendência de Strawson a apelar a Hume não é um elemento novo no seu pensamento, mas algo presente desde o início de sua obra. De modo especial, sugere Putnam, isso é visto em 1958 nos debates de Strawson com Salmon sobre o problema da indução. Todavia, defendemos que antes mesmo desse debate com Salmon, podemos encontrar indícios naturalistas na obra *Introduction to Logical Theory* de 1952, mais especificamente na seção, “Justification of Induction”, que compõe o último capítulo obra. Assim, o problema da indução foi discutido tanto em *Introduction to Logical Theory* de 1952, como em “On Justifying Induction” de 1958 e em *Skepticism and Naturalism* de 1985. Acreditamos que os três textos guardam uma similaridade, isto é, a indução é tratada a partir de uma vertente naturalista, apesar de Strawson ter perseguido objetivos e alvos diferentes quando os escreveu.

Na obra *Introduction to Logical Theory*, Strawson apresentou uma “possível saída” ao problema da indução que mais tarde ficou conhecida como *solução analítica* (SNOWDON, 2001). Cabe aqui ressaltar, no entanto, em primeiro lugar, que Strawson não tem por objetivo justificar racionalmente o método indutivo nem resolver esse problema mostrando que a indução funciona e que, portanto, teríamos que aceitá-la compulsoriamente. Em segundo lugar, que o problema da indução seria encarado como um pseudoproblema derivado de um uso equivocado de conceitos como o de racionalidade e de justificação. Em outras palavras, a resposta de Strawson ao problema da indução consistiria mais propriamente numa dissolução do problema, na medida em que ele sublinha que a indução não é assunto de justificação, já que a própria indução compõe as crenças básicas do esquema conceitual com o qual operamos.

Em *Introduction to Logical Theory*, Strawson utiliza os termos *racional* (rational) ou *razoável* (reasonable) para se referir ao uso da indução e não ao próprio método indutivo, ou seja, ele não discute a racionalidade da indução, mas a racionalidade do uso da indução. Suponhamos que uma pessoa afirme que tem “bons motivos” ou “boas razões” para acreditar que o sol vai nascer todas as manhãs. Se alguém lhe perguntasse o que ela quer dizer com ter “bons motivos” ou “boas razões” para acreditar que o sol vai nascer todas as manhãs, uma resposta satisfatória poderia ser a seguinte: ao longo de minha ampla e variada experiência notei que o sol nasceu todas as manhãs até hoje, com exceção de alguns dias em que não pude percebê-lo por motivos meteorológicos. Ao afirmar isso, essa pessoa estaria claramente afirmando que possui evidência indutiva ou respaldo indutivo para



justificar racionalmente sua crença de que o sol vai continuar nascendo todas as manhãs. Portanto, quando usamos expressões como “ter bons motivos”, “ter boas razões”, “ser racional”, percebemos que tais expressões têm como significado “usar a indução” (STRAWSON, 1952; SNOWDON, 2001).

De acordo com Strawson, é uma *proposição analítica* aquela que afirma que é racional ou razoável crer num enunciado a partir do grau de evidência que temos para sustentá-lo. Nesse sentido, o grau de evidência que temos a favor de uma generalização é forte proporcionalmente ao número de instâncias favoráveis e a variedade de contextos nos quais foram encontradas essas instâncias (STRAWSON, 1952). Desse modo, “perguntar se é razoável confiar nos procedimentos indutivos equivale a perguntar se é razoável tornar proporcional o grau de nossas convicções devido a força das nossas evidências. Esse é o significado de ‘ser razoável’ nesse contexto” (STRAWSON, 1952, p.259).

De um modo geral, aqueles que se propuseram a apresentar uma solução ao problema da indução incorreram na tentativa de transformar os processos indutivos em dedutivos buscando uma premissa geral oculta, ou seja, uma lei da uniformidade da natureza. Entretanto, Strawson esclarece que a fonte desse desejo de encontrar algum fato acerca da constituição do universo que justifique a indução, ou que prove que ela é racional, consiste numa confusão ou numa assimilação de duas questões diferentes “cujas respostas são respectivamente, uma questão não linguística e uma questão de significados” (STRAWSON, 1952, p.260).

Para explicar essa confusão ou assimilação Strawson (1952) se vale das seguintes proposições:

I – (O universo é tal que) a indução continuará sendo bem sucedida.

II – A indução é racional (ou razoável).

A proposição I consiste numa crença de fato sobre como o mundo é, bem como numa proposição contingente, pois, o conceito de caos não é autocontraditório. Além disso, a proposição I é uma conclusão que está baseada em razões indutivas, isto é, até hoje sempre foi assim e parece que não temos evidência de que será de outra maneira. Portanto, o êxito da indução está apoiado num fato da constituição do mundo, isto é, a lei da uniformidade da natureza (STRAWSON, 1952).

A proposição II, por sua vez, não é um fato sobre o mundo e nem mesmo uma proposição contingente, mas uma proposição analítica ou “*a priori*” (STRAWSON, 1952, p.262). Quando Strawson afirma que a indução é racional ou razoável ele não está afirmando que a racionalidade da indução depende de um fato do mundo como condição de sua verdade. “A indução é racional ou razoável” significa que a racionalidade da qual se fala é a racionalidade do uso da indução e não da própria indução enquanto tal. E o uso da indução é racional na medida em que temos “bons motivos”, “boas razões”, “indícios fortes” ou “evidência indutiva” para concluirmos algo.

Afirmar que o procedimento indutivo é racional não significa afirmar que ele nos deva oferecer uma garantia de sucesso amparado num fato do mundo. A confusão da qual falamos anteriormente consiste justamente na assimilação de racionalidade e sucesso. Strawson separa o conceito de racionalidade do conceito de sucesso. Nesse sentido, ele afirma que num universo caótico a indução não deixaria “de ser racional” (STRAWSON, 1952, p.262), pelo fato de nossos procedimentos indutivos não serem bem sucedidos. Nesse tipo de universo seria racional abandonar a formação de expectativas específicas e esperar apenas irregularidades. Desse modo, como a racionalidade não implica sucesso, o procedimento indutivo não deixaria por isso de ser racional num universo caótico, uma vez que num ambiente de irregularidades a irregularidade é a regra e, portanto, esperaríamos evidentemente novas irregularidades. Esse raciocínio indutivo consiste numa “indução de ordem superior” (STRAWSON, 1952, p.262).

Até esse momento nos referimos ao uso da indução, mas não propriamente à própria indução. Para tratar essa questão, Strawson propõe uma analogia. Suponhamos que uma pessoa indague, num sentido jurídico, se uma lei é legal. Essa pergunta evidentemente parece não fazer sentido. Uma vez que ser legal significa estar de acordo com a lei, qualquer dúvida com relação à legalidade da lei não faz sentido. Nas palavras de Strawson: “não tem sentido interrogar se a lei do país, se todo o sistema legal, é ou não legal” (STRAWSON, 1952, p.257). O que podemos saber é se uma ação estava de acordo com a lei, mas não se pode saber se a própria lei é legal. Com a indução ocorre a mesma coisa, isto é, podemos saber se uma crença está justificada, mas não faz sentido perguntar se a indução está justificada. Brown (2006, p.46), segundo a interpretação de Strawson, afirma que “a demanda por uma justificação para a indução não tem sentido”. Ou melhor, não faz sentido perguntar se a indução é racionalmente justificada, da mesma maneira como não

faz sentido perguntar se uma lei é legal. Ora, perguntar se a indução é racionalmente justificada é um equívoco, pois a indução é um dos padrões que usamos para justificar racionalmente nossas crenças, como vimos acima. Desse modo, “qualquer método satisfatório para descobrir algo sobre o não observado se justifica necessariamente por meio da indução” (STRAWSON, 1952, p.259). Consequentemente, parece não fazer sentido querer justificar a própria indução, pois não é possível justificar a própria fonte de nossas decisões racionais, uma vez que ela exerce um papel de fundamentação em nossa racionalidade (STRAWSON, 1952; COSTA, 2013).

Como notamos na exposição acima, Strawson não tem o objetivo de justificar a indução e, igualmente, acredita que Hume também não tentou justificá-la (STRAWSON, 1958). Numa entrevista concedida a Susana Badiola em 2002, Strawson declarou que a verdade analítica do significado de ‘razoável’ tem sua origem em nossa *inclinação natural* para operar desse modo (BADIOLA, 2003a). Ele reforça essa posição na réplica a Salmon (1957), “On Justifying Induction”, onde afirma que não existe um problema acerca da indução. Nós não aceitamos ou excluímos a indução por meio de raciocínios, tampouco elegemos os cânones básicos da formação de crenças. Os processos indutivos são *naturais* e não convenções ou escolhas arbitrárias (STRAWSON, 1958, p.21). Baseado em Hume, Strawson (1958, p.21) afirma que pelo fato de estarmos “comprometidos pela Natureza com os ‘cânones básicos’ da indução, somos conduzidos pela Razão a elaborar com base nisso nossos procedimentos e políticas indutivas”.

Na última frase da sua réplica a Salmon, Strawson afirmou o seguinte: “Se se afirma que o problema da indução existe e que Hume o expôs, dever-se-ia acrescentar que ele o resolveu” (1958, p.21). Putnam (1998) teria questionado essa afirmação, de tal modo que na réplica a Putnam Strawson respondeu da seguinte maneira: “Putnam parece entender que eu acredito que existe tal problema e que Hume o solucionou [...] É Salmon quem crê que há esse problema e que deveria ser solucionado. Considero que Hume acertadamente descartou por completo a ideia desse problema” (STRAWSON, 1998, p.289). Em seu clássico ensaio, *Freedom and Resentment* de 1962, Strawson faz novamente uma observação muito sugestiva a respeito do problema da indução e sua relação com Hume:

O comprometimento humano com a formação indutiva de crenças é original, natural, não

racional (não irracional), algo que de forma alguma escolhemos ou podemos renunciar. Contudo, a crítica e a reflexão racionais podem refinar os critérios e sua aplicação, fornecer “regras para julgar sobre a causa e o efeito”. *Desde que Hume esclareceu os fatos, as pessoas têm resistido sempre a aceitá-los.* (1974a, p.23; 2015, p. 267, itálico nosso).

Desse modo, a partir de uma matriz humeana, Strawson defende a inevitabilidade dos processos indutivos. A indução não é assunto de justificação, pois ela é uma crença que faz parte de nosso esquema conceitual. Nesse sentido, a indução se encontra fora de nossa competência racional e crítica pelo fato de, juntamente com outras crenças, ajudar a definir o próprio campo no qual se exercita essa competência racional e crítica (STRAWSON, 1985). Buscar justificar a indução é como perguntar: a lei é legal? Com isso Strawson não está asseverando que não é possível justificar racionalmente uma crença particular. O que ele está explicitando é que continuaremos a seguir padrões indutivos, seja no nosso mundo ou num universo caótico, uma vez que a indução não consiste no melhor caminho que dispomos para chegar a proposições verdadeiras, mas, talvez, “no único caminho que realmente temos à nossa disposição” (BADIOLA, 2003a, p.47).

### 3.2 – HUME, NATUREZA E CETICISMO

Alguns críticos de Strawson, dentre os quais Stern e Domenach, afirmam que a grande novidade de *Skepticism and Naturalism*, de 1985, consiste em abraçar o naturalismo de Hume e abdicar parcialmente da filosofia transcendental, pelos menos em sua função anticética. Todavia, a novidade não consiste em endossar o naturalismo e nem mesmo filiar-se a Hume, mas sim em trazer à tona o naturalismo de Wittgenstein. Embora Strawson já tivesse feito diversas menções à filosofia de Wittgenstein em vários momentos de seus escritos, até então não o tinha referenciado como arquirrival do ceticismo. De imediato poderíamos indagar: porque Strawson precisa trazer à cena o naturalismo wittgensteiniano? O naturalismo humeano não é suficiente para mostrar que o ceticismo é vão e supérfluo? Qual é a diferença entre o naturalismo humeano e o wittgensteiniano? A fim de responder a essas

questões nos deteremos agora na explicitação do naturalismo de Hume<sup>71</sup> para, em seguida, explorar a relação com o naturalismo de Wittgenstein.

A filosofia de Hume é interpretada ora como cética, ora como naturalista. A interpretação cética foi inicialmente defendida por Reid e Beattie (KEMP SMITH, 1941) e posteriormente partilhada por Kant,<sup>72</sup> Popkin, Fogelin, entre outros. A interpretação naturalista foi sugerida primeiramente por Kemp Smith e, depois, partilhada por Stroud, Capaldi, Monteiro, dentre outros. De acordo com a interpretação cética, a filosofia de Hume é vista como o coroamento da tradição empirista clássica britânica, tradição essa iniciada por Locke e Berkeley. Segundo Russell (2003), Hume teria levado às últimas consequências o empirismo de Locke e Berkeley de tal maneira que em sua direção seria impossível ir além. Segundo a opinião de Reid (2002, p.165), o “sr. Hume, sobre os princípios que adotou de Locke e Berkeley, criou, com grande perspicácia, um sistema de *absoluto ceticismo*, que não deixa nenhum fundamento racional para a crença em proposição alguma”. Noutro lugar, Reid (2000, p.4) afirma: “o engenhoso autor do *Tratado* construiu, sobre os princípios de Locke, [...] um sistema de ceticismo que não deixa espaço para nenhuma crença”. Desse modo, para a interpretação cética, o ceticismo seria entendido como a foz para a qual escorre todo o empirismo humeano, isto é, o resultado da empresa empirista humeana seria inevitavelmente o ceticismo.

O empirismo de Hume pode ser explicitado a partir do princípio da cópia, segundo o qual toda a ideia simples é cópia de uma impressão simples (HUME, 2004). Esse princípio é um útil instrumento utilizado por Hume para promover suas análises filosóficas e, por conseguinte, destruir um a um os conceitos metafísicos. Suas análises acerca da causalidade, do mundo exterior, da identidade pessoal, revelam o seu ceticismo à medida que não podemos “provar a existência de nenhum dos três (causação, mundo e sujeito), uma vez que se admita que a mente só tem acesso a representações e fenômenos” (SMITH, 1995, p.18). A conclusão de Hume a respeito do conhecimento comporta um

---

<sup>71</sup> “Hume jamais empregou o termo ‘naturalismo’ para caracterizar a sua filosofia. Foram alguns comentadores que, a partir da importância atribuída pelo filósofo aos instintos e crenças naturais e dos seus apelos à força da natureza, resolveram caracterizá-la com esse nome” (SMITH, 1995, p.15).

<sup>72</sup> “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova” (KANT, 1980b, p.10).

caráter negativo, pois o seu ceticismo mostraria que não podemos ter nenhum conhecimento, nem poderíamos alcançá-lo. Segundo Livingston (1984), esse ceticismo teria um caráter perverso, pois Hume não teria apenas mostrado a falta de fundamento da ciência, mas destruído, simultaneamente, todas as nossas crenças, até mesmo as do senso comum. Nesse sentido, Hume é considerado muito mais um destruidor do que um construtor, embora isso não diminua em nada a sua grandeza e importância, “pois mostrar que uma espécie de especulação não pode ser feita ou aceita é uma tarefa tão importante e tão difícil quanto construir uma filosofia. Ao contrário, pode ser um mérito maior destruir filosofias do que meramente propor mais um sistema entre tantos outros” (SMITH, 1995, p.19-20).

João Paulo Monteiro, na introdução a *Novos Estudos Humeanos*, assim se refere à interpretação cética: “uma velha lenda acerca da filosofia de Hume é que ela levou o empirismo às últimas consequências, ou seja, ao ceticismo, ou coisa ainda pior” (MONTEIRO, 2003, p.9). Os que defendem uma interpretação naturalista da filosofia de Hume, como é o caso de Monteiro, dentre outros, situam-se em declarada oposição àqueles que defendem uma interpretação cética do seu pensamento. Todavia, a interpretação naturalista possui no mínimo dois sentidos distintos. Num primeiro sentido, Hume deveria ser reconhecido como naturalista devido a seus esforços para levar o método experimental de raciocínio para os assuntos morais, bem como para tentar explicar os fenômenos mentais valendo-se dos princípios e técnicas dos filósofos naturais de sua época. Nesse sentido, Hume defenderia um naturalismo metodológico segundo o qual o método de investigação em filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais. Norton insiste que Hume é um naturalista na medida em que busca produzir explicações filosóficas sem o auxílio de qualquer elemento sobrenatural, transcendente ou metafísico. A obra *História Natural da Religião* seria um exemplo claro desse tipo de naturalismo (NORTON, 1982).

Um segundo sentido para o naturalismo humeano pode ser delineado a partir da interpretação de Kemp Smith esboçada no artigo *The Naturalism of Hume*, de 1905. Em linhas gerais, Kemp Smith enfraquece a interpretação cética e coloca em relevo os aspectos naturalistas da filosofia humeana. Essa interpretação coloca em evidência que a filosofia de Hume é original, positiva e não necessariamente destruidora. Segundo Kemp Smith, conclui-se a partir da filosofia de Hume que as nossas crenças não podem ser fundamentadas racionalmente, pois elas estão asseguradas pela própria

natureza. Todavia, Kemp Smith (1905) reconhece que Hume é um cético no que concerne aos poderes da razão para fundamentar os nossos raciocínios acerca das questões de fato e de existência, porém, é um naturalista em face do papel fundamentador da natureza no que se refere ao conhecimento. Por meio da razão não podemos explicar os elementos básicos de nossa experiência, tais como: a natureza secreta da conexão causal, a origem de nossas sensações, a apreensão da realidade externa, etc. No entanto, a alternativa, nesse caso, não é o ceticismo, mas o naturalismo, uma vez que podemos mostrar que algumas crenças são naturais, inevitáveis e indispensáveis e, por isso, estão imunes à dúvida cética (KEMP SMITH, 1905). Assim, de acordo com Kemp Smith (1905, p.150), “a conclusão geral será que o estabelecimento de uma concepção naturalista da natureza humana mediante a total subordinação da razão ao sentimento e ao instinto é o fator determinante na filosofia de Hume”.

Bem, mas qual é a interpretação de Strawson a respeito da filosofia de Hume? Assim como Kemp Smith, Strawson também reconhece em Hume uma vertente naturalista, na medida em que Hume contrasta a ineficácia da razão cética com a inevitabilidade e indispensabilidade de algumas crenças naturais. Segundo Strawson, Hume teria limitado as pretensões da razão a determinar os fins da ação, isto é, a “razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões; não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes” (HUME, 2001, p.482). De igual modo, Hume também teria limitado as pretensões da razão a determinar a formação das crenças no que se refere às questões de fato e de existência (STRAWSON, 1985). Para Hume, segundo a interpretação de Strawson, todos os argumentos, tanto a favor como contra o ceticismo, são ineficazes e inúteis, simplesmente porque “*não podemos deixar de crer na existência dos corpos e não podemos evitar a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução*” (STRAWSON, 1985, p.11). Hume teria recorrido à natureza para dizer que essas crenças se impõem naturalmente, ou seja, “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” (HUME, 2001, p.226). Seguindo o mesmo raciocínio, Hume (2001, p.231) afirma que “é pois uma felicidade que a natureza desfaça a seu tempo a força de todos os argumentos dos céticos, e os impeça de ter uma influência considerável no entendimento”. Nesse sentido, mesmo no caso de um ceticismo total que professa que tudo é incerto, ou mais especificamente, que os juízos ou raciocínios humanos são falíveis, isso não destrói as crenças que se tem, pois, “quem quer que se tenha dado

ao trabalho de refutar as argúcias deste ceticismo *total*, discutiu realmente sem adversário e tentou legitimar por argumentos uma faculdade que a natureza anteriormente implantou na mente e tornou inevitável” (HUME, 2001, p. 227). Segundo Strawson, esse mesmo modo de proceder contra o ceticismo total é adotado por Hume para proceder também contra o ceticismo a respeito do mundo externo. Eis a passagem onde Hume (2001, p.231) explicitaria isso:

Assim o cético continua ainda a raciocinar e a crer, embora afirmando que não pode defender a sua razão pela razão; e, pela mesma regra, deve concordar com o princípio relativo à existência dos corpos, embora não possa pretender sustentar a sua veracidade por argumentos filosóficos. A natureza não lhe deixou a liberdade de escolher sobre este ponto; considerou sem dúvida que era assunto de importância demasiada para ser confiado aos nossos incertos raciocínios e especulações. Podemos muito bem perguntar: *que causas nos induzem a acreditar na existência dos corpos?* Mas é ocioso perguntar: *há ou não há corpos?* Este é um ponto que temos que aceitar sem discussão em todos os nossos raciocínios.

Todavia, depois de ter reconhecido essa vertente naturalista na filosofia de Hume, Strawson detecta nessa mesma filosofia “uma flagrante inconsistência entre princípio e prática” (STRAWSON, 1985, p.12). Essa inconsistência entre princípio e prática se dá em virtude de que Hume, após ter afirmado que a existência dos corpos deveria ser tomada como dada em todos os raciocínios, ele não a toma como dada nos raciocínios sobre a causalidade. De tal modo que as discussões sobre a causalidade, como se sabe, encaminham Hume para o ceticismo. Strawson aponta que essa posição de Hume possui uma tensão não resolvida, a qual é reconhecida por ele próprio no final do livro I do *Tratado da natureza humana* (HUME, 2001). Na verdade, Hume está convencido de que o ceticismo deixado pelas investigações teóricas só pode ser curado com a vida cotidiana<sup>73</sup>. Em vista disso, ele afirma que

---

<sup>73</sup> “Felizmente acontece que, uma vez que a razão é incapaz de afastar estas nuvens, a própria natureza basta para tal: ela cura-me desta melancolia e delírio filosóficos, quer afrouxando esta tendência do espírito, ou por qualquer diversão e viva impressão sensível que apaga todas estas quimeras. Janto, jogo uma



“estou pronto a lançar ao fogo todos os meus livros e papéis e a decidir nunca mais renunciar aos prazeres da vida em favor do raciocínio e da filosofia”<sup>74</sup> (HUME, 2001, p.319).

Diante dessa tensão não resolvida no pensamento de Hume, Strawson pensa que é possível falar de dois Humes: do Hume cético e do Hume naturalista. Sendo que o naturalismo professado por Hume surge “como um refúgio de seu ceticismo” (STRAWSON, 1985, p.12). Mais do que referir-se a dois Humes, Strawson refere-se a dois níveis de pensamento em Hume, ou seja, ao nível do pensamento filosoficamente crítico (o do Hume cético) e ao nível do pensamento empírico cotidiano (o do Hume naturalista). No primeiro nível, “Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável” (STRAWSON, 1985, p.13); já no segundo nível ele teria declarado “que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável

partida de gamão, converso e regozijo-me com os amigos; e se, após três ou quatro horas de divertimento, quisesse voltar àquelas especulações, elas parecer-me-iam tão frias, tão forçadas e ridículas que não teria mais coragem para penetrar mais nelas” (HUME, 2001, p.319).

<sup>74</sup> Hume na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, num tom mais sereno, fala de uma vida mista – filosofia e vida cotidiana – sem o “radicalismo” estampado no *Tratado*. Escreve Hume (2004, p.23): “O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência seu adequado alimento e nutrição. Tão estreitos, porém, são os limites do entendimento humano que pouca satisfação pode ser esperada nesse particular, tanto no tocante à extensão quanto à confiabilidade de suas aquisições. Além de um ser racional, o homem é também um ser sociável, mas tampouco pode desfrutar sempre de companhia agradável e divertida, ou continuar a sentir por ela a necessária atração. O homem também é um ser ativo, e é forçado, por essa inclinação e pelas variadas necessidades da vida humana, a dedicar-se aos negócios e ofícios; mas a mente exige algum descanso e não pode corresponder sempre à sua tendência ao trabalho e à diligência. Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se *imponha* excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. Satisfaz tua paixão pela ciência, diz ela, mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensinam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas. Sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem”.

comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução” (STRAWSON, 1985, p.13). Sem dúvida, o que interessa a Strawson é o Hume naturalista, pois este teria ensinado que o ceticismo não deve ser enfrentado por meio de argumentos, mas, ignorado e abandonado porque é inútil e não tem poder contra a força da natureza, isto é, “contra a nossa disposição naturalmente implantada para a crença” (STRAWSON, 1985, p.13). Além disso, Strawson reconhece que as dúvidas céticas não são totalmente inúteis, já que elas podem proporcionar “um entretenimento inofensivo, um passatempo para o intelecto” (1985, p.13). Todavia, conceber o ceticismo como um entretenimento inócua para o intelecto não significa concebê-lo como infértil, pois, ele pode proporcionar reflexões úteis para o nosso esquema conceitual. Isso lembra Kant (1980a), para quem o ceticismo é um lugar de reflexão e não de morada. Retomaremos abaixo o naturalismo de Hume e o posicionamento de Strawson diante dele.

### 3.3 – WITTGENSTEIN, CERTEZA E NATURALISMO SOCIAL

É à obra *Da Certeza* que Strawson se refere ao tratar do naturalismo social de Wittgenstein. Strawson nos lembra que, diferentemente de Hume, Wittgenstein não fala explicitamente da natureza ou das crenças naturais, mas das “proposições” que possuem *status* diferenciados na nossa prática social, ou seja, nos nossos jogos de linguagem. Dito de outro modo, para Wittgenstein algumas “proposições” são suscetíveis de questionamento e decisão à luz da razão e da experiência, enquanto outras não estão abertas à negociação, pois, são “maneiras irrefletidas ou animais de agir” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p.27).

Para Wittgenstein (1998, p.47; 115), algumas crenças são isentas de dúvida pelo fato de que nos jogos de linguagem “o próprio jogo da dúvida pressupõe a certeza”. Nesse sentido, “as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida” (1998, p.99; 341), ou seja, as certezas são “como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram” (1998, p.99; 341), de tal modo que “se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam” (1998, p.99; 343). Ainda nesse mesmo âmbito, Wittgenstein (1998, p.117; 415) afirma que “certas proposições parecem estar subjacentes a todas as perguntas e a todo o pensamento”, uma vez que “na raiz de uma convicção bem fundamentada encontra-se uma convicção não fundamentada” (1998, p.77; 253).

De acordo com Wittgenstein (1998, p.99; 342), “pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas de *fato* não sejam postas em dúvida”. Por conta disso, esse corpo de crenças que não exige fundamentação ou que não está sujeito à dúvida, compõe a estrutura básica do pensamento humano. O referido corpo de crenças, “na totalidade do sistema dos nossos jogos de linguagem, isto pertence à base” (1998, p.115; 411), ou seja, essas crenças “pertencem ao quadro de referência” (1998, p.35; 83), quadro este que “permanece firme e sólido” (1998, p.55; 151). Por conseguinte, ele afirma que esse corpo de crenças constitui “a imagem do mundo [...] o substrato de todas as minhas perguntas e afirmações” (1998, p.57-59; 162), isto é, a “estrutura de nossos pensamentos” (1998, p.69; 211). Aquelas proposições que descrevem a imagem do mundo são similares às “regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas” (1998, p.41; 95). Essas regras, segundo Strawson (1985, p.20), “não são coisas que aprendemos explicitamente ou que nos são ensinadas no decorrer dessa prática, mas antes refletem o caráter geral da própria prática. Segundo Wittgenstein (1998, p.67; 204), “é o nosso atuar que está no fundo do jogo da linguagem”. Desse modo, a imagem do mundo não é obtida “porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, *é o quadro de referências herdado* que me faz distinguir o verdadeiro do falso” (1998, p.41; 94). Para justificar nosso conhecimento precisamos antes aceitar que a “estrutura de nossos pensamentos” ou o nosso “quadro de referências” não é nem verdadeiro nem falso e, por conseguinte, que somente a partir dele podemos determinar a falsidade ou veracidade das proposições empíricas (WITTGENSTEIN, 1998). Strawson (1982, p.48) explicita esse ponto de Wittgenstein por meio de uma analogia: “O futebol nem perde e nem ganha, embora perdemos e ganhamos partidas de futebol; um esquema conceitual não é nem verdadeiro e nem falso, mas somente as proposições construídas a partir dele são verdadeiras ou falsas”.

Para oferecer uma *descrição de nosso sistema de crenças*, Wittgenstein traçou uma distinção entre aquelas proposições, por um lado, que estão sujeitas à confirmação ou falsificação empírica, e aquelas proposições, por outro lado, que têm um *status* diferente no sistema de crenças, representadas pela metáfora do andaime, da estrutura ou do fundamento<sup>75</sup>. Considerando a distinção proposta por

---

<sup>75</sup> Sobre a noção de “fundamento” Strawson (1985, p.17-18) alerta que “Wittgenstein não toma essas proposições, ou elementos do sistema de crenças, como fundamentos no sentido empirista tradicional, isto é, como razões básicas,

Wittgenstein, poderíamos indagar o seguinte: quais são as crenças ou proposições que estão isentas de dúvida ou que não exigem fundamentação? Ou ainda, qual é o critério utilizado para distinguir proposições isentas de dúvida de proposições empíricas ou suscetíveis a dúvida?

Wittgenstein não adotou uma distinção nítida e absoluta para decidir que proposições estão isentas de dúvida, e que proposições estão sujeitas à dúvida. Em outras palavras, ele não explicitou um princípio ou critério propriamente dito, o qual permitiria efetuar a distinção entre esses tipos de proposições (STRAWSON, 1985). Não obstante, Wittgenstein indicou por meio de uma metáfora como se daria a distinção entre as duas classes de proposições<sup>76</sup>. Nessa metáfora, ele compara as proposições sujeitas à dúvida, com o movimento das águas de um rio, e as proposições isentas de dúvida, com as margens ou leito dum rio (WITTGENSTEIN, 1998). Referindo-se às proposições isentas de dúvida, Wittgenstein admite também, através da mesma metáfora, que estas não são imutáveis ou isentas de movimento, pois, *pode* acontecer mudanças na margem ou no leito do rio, ainda que seja de modo imperceptível. No entanto, de um modo geral, ele pensa que “a margem daquele rio consiste, em parte, em rocha dura não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível e, noutra parte, em areia que ora é arrastada, ora se deposita” (WITTGENSTEIN, 1998, p.41; 99). Assim, adotando a metáfora do rio como um princípio para distinguir as duas classes de proposições, é possível afirmar que as proposições não sujeitas à dúvida constituem a estrutura, o substrato, o fundamento do pensamento humano, aquilo que metaforicamente Wittgenstein chama de rocha dura não sujeita a alteração. As proposições empíricas, por sua vez, são concebidas como água em movimento, portanto, sujeitas à mudança, isto é, à dúvida.

---

que por sua vez repousam na experiência, para sustentar o resto de nossas crenças. A metáfora de um andaime ou estrutura, dentro da qual se realiza a atividade de formação ou modificação da estrutura de nossas crenças, é mais adequada”. Em *Analysis and Metaphysics* (1992) Strawson faz uma crítica aos empiristas ingleses por conceberem as impressões sensíveis como o fundamento último de nosso pensamento.

<sup>76</sup> Jônadas Techio alertou-me para o fato de que em Wittgenstein não há propriamente “tipos de proposições” ou “classes”, como parece sugerir Strawson, mas sim tipos de *usos* de proposições. Nesse caso, uma mesma frase pode em um contexto ser *usada como* dobradiça e em outro ser *usada como* proposição empírica, contingente, etc.

Nem todas as proposições, segundo Wittgenstein (1998, p.59; 162), estão “sujeitas à verificação”, por conta disso, nós não decidimos aceitá-las ou recusá-las absolutamente “do mesmo modo que tampouco decidimos ser seres humanos ao invés de árvores. Perguntar se nossas práticas ou formas de vida são ‘corretas’ ou estão ‘justificadas’ equivale a perguntar se estamos ‘corretos’ ou se estamos ‘justificados’ em ser o que somos” (STROUD, 1987, p.83). De acordo com Wittgenstein (1998, p.53; 141), o que precisamos tomar como dado *são as formas de vida*, de tal maneira que “quando começamos a *acreditar* em qualquer coisa, aquilo em que cremos não é uma proposição isolada, é um sistema completo de proposições”.

Uma certeza não é uma proposição ou afirmação que pode ser conhecida à luz da experiência ou da razão. A certeza wittgensteiniana tem o papel de indicar ou pertencer aos limites e/ou aos fundamentos constitutivos da nossa prática ou jogo linguístico. O conhecimento, por sua vez, nos interessa somente dentro do próprio jogo, fora dele parece não fazer sentido (KOBBER, 1996). Em virtude disso, não é necessário que essas certezas sejam conhecidas de maneira explícita, pois, as certezas podem ser dominadas de modo tácito pelos membros da comunidade (KOBBER, 1996). Portanto, quando queremos justificar uma proposição, mostrando que a conhecemos, isso precisa ser feito no interior dos jogos de linguagem, pelo fato de que a justificação tem que aceitar as regras e guiar-se por elas. Nós aceitamos as certezas ou as regras dos jogos de linguagem não porque estão mais bem justificadas, mas porque elas compõem a “imagem do mundo” ou o “quadro de referências” que herdamos da comunidade linguística à qual pertencemos e que nos permite falar em justificação de proposições empíricas.

### 3.4 – SIMILARIDADES E DIFERENÇAS ENTRE HUME E WITTGENSTEIN

Não há dúvida de que é possível estabelecer paralelos entre as filosofias de Hume e de Wittgenstein, contudo, cabe ressaltar que há diferenças no que diz respeito à questão do naturalismo e do ceticismo. Tanto em Wittgenstein como em Hume é possível distinguir, por um lado, entre “aquilo que é vão” colocar em questionamento ou que se deve “aceitar sem discussão em todos os nossos raciocínios”, e, por outro lado, aquilo que, de fato, é objeto de investigação e questionamento. Em Hume há um claro apelo à natureza como fonte daquelas crenças que precisam ser “aceitas sem discussão”, ao passo que

em Wittgenstein as cripto-proposições são buscadas nos jogos de linguagem. Segundo Strawson, Wittgenstein “fala de nossa aprendizagem, a partir da infância, de uma atividade, de uma prática, de uma prática social [...] com as quais as cripto-proposições guardam uma relação especial que ele procura ilustrar com as figuras da estrutura, do andaime, do substrato” (STRAWSON, 1985, p.19). Embora Wittgenstein não recorra à natureza para justificar as cripto-proposições, há uma passagem em *Da Certeza* que apresenta um eco humeano, que diz o seguinte: “Eu encararia essa certeza [...] como algo situado além de ser justificado ou injustificado; portanto, como que *uma coisa animal*” (WITTGENSTEIN, 1998, p.103-105; 358, 359, itálico nosso). Na opinião de Strawson (1985), essa passagem de Wittgenstein estaria de acordo com o comentário de Hume no *Tratado da natureza humana* de “que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa da nossa natureza” (HUME, 2001, p.227).

Hume, diferentemente de Wittgenstein, teria deixado explícito e evidente que os elementos que compõem a estrutura da investigação ou do pensamento, ou seja, aquilo que “temos de aceitar sem discussão em todos os nossos os raciocínios” (HUME, 2001, p.231), equivale à aceitação da existência dos corpos e à confiabilidade da indução. Essas crenças são inevitáveis convicções naturais, que estão implantadas “em nossa mente pela natureza”<sup>77</sup> (STRAWSON, 1985, p.18). Agora, no que diz respeito a Wittgenstein, sua posição parece ser mais complexa que a de Hume. Aquelas proposições isentas de dúvida, isto é, as cripto-proposições da estrutura, da qual ele fala, embora incluam os elementos humeanos - a crença no mundo externo e a indução - são mais diversas ou variadas. Além de serem diversas e variadas, as cripto-proposições também são alteráveis, dinâmicas e, desse modo, a separação entre “natural” e “cultural” não fica clara em Wittgenstein. Strawson nota que Wittgenstein jamais tentou especificar que aspectos de nossa imagem do mundo se mantêm firmes “através de todas as revoluções do pensamento científico ou do desenvolvimento social” (STRAWSON, 1985, p.27).

Além disso, quanto à estrutura ou o substrato do nosso sistema de crenças, Strawson, tendo em mente a metáfora do rio usada por

---

<sup>77</sup> Essa afirmação de Strawson está em consonância com a seguinte afirmação de Hume (2001, p.227): “quem quer que se tenha dado ao trabalho de refutar as argúcias deste ceticismo *total*, discutiu realmente sem adversário e tentou legitimar por argumentos uma faculdade que a natureza anteriormente implantou na mente e tornou inevitável”.

Wittgenstein nos parágrafos 96-99 da obra *Da Certeza*, afirma que sob certo aspecto ela pode ser concebida de maneira dinâmica, ou seja, coisas que em um determinado momento têm “a condição de características estruturais, acima de qualquer questionamento ou comprovação, podem [...] tornar-se sujeitas ao questionamento ou inclusive ser rejeitadas” (STRAWSON, 1985, p.27). Aqui podemos notar que Wittgenstein parece se aproximar do historicismo, pois, as cripto-proposições estão “simplesmente enraizadas mais a fundo em nosso sistema de crenças que outras. Elas são mais difíceis de ser abandonadas que outras; mas nenhuma é em princípio, inamovível” (STRAWSON, 1985, p.94). Strawson, diferentemente de Wittgenstein e do historicismo, ao qual ele combate, acredita que nós possuiríamos uma estrutura conceitual que não se submeteria a mudanças drásticas e profundas. Strawson não aceita integralmente essa posição wittgensteiniana pelo fato de que ela comprometeria a sua proposta de uma metafísica descritiva, a qual persegue aqueles conceitos básicos não sujeitos a mudanças apesar das mais diversas revoluções científicas.

Para Strawson, embora algumas proposições possam vir a perder o status que desfrutavam, isso não quer dizer que todas as cripto-proposições possam vir a perder esse *status*, ou melhor, nem todas as proposições isentas de dúvida podem tornar-se proposições empíricas. Aqui nitidamente Strawson está se afastando de Wittgenstein, pois o historicismo ou dinamismo no sistema de crenças coloca em xeque a sua concepção de metafísica descritiva. É por isso que, quando Haack (1998, p.53-54) sugere que existem “pressuposições empíricas” que participam da estrutura conceitual, a qual seria constituída fundamentalmente por aqueles conceitos e categorias que não mudam e não têm história, Strawson (1998a, p.65) responde a ela dizendo: “Wittgenstein observou que, apesar delas terem ‘a forma de proposições empíricas’, elas não o são realmente tais, nem, certamente, elas são lógica ou analiticamente garantidas”. Ou melhor, embora as cripto-proposições “possam frequentemente *parecer* conclusões empíricas, nossas certezas básicas constituem a sustentação infundada, não proposicional, do conhecimento, e não o seu objeto” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p.27). Strawson (1998a, p.65) ainda observa que “pode-se até sugerir de forma desafiadora que elas [as certezas] lembram aquelas às quais Kant chamaria de proposições  *sintéticas a priori*”. No texto “Kant’s New Foundations of Metaphysics”, Strawson já havia sugerido que as certezas wittgensteinianas lembrariam as proposições  *sintéticas a priori* de Kant e que elas não seriam garantidas logicamente, nem  *a posteriori*. E, além disso, que Wittgenstein,

diferentemente de Kant, pensou que não era apropriado ou possível construir argumentos a favor dessas certezas (STRAWSON, 1997). Por essa razão, Strawson observa que a imagem do mundo ou o quadro de referência pode sofrer mudanças, contudo, ainda “permanece uma *imagem humana do mundo*, [...] uma concepção constante, do que, na expressão de Wittgenstein, ‘não está sujeito à alteração ou apenas a uma alteração imperceptível’” (STRAWSON, 1985, p.27). Enfim, as cripto-proposições são “como o eixo em torno do qual roda um corpo. Este eixo não está fixo no sentido de haver alguma coisa a segurá-lo, mas o movimento em torno dele determina a sua imobilidade” (WITTGENSTEIN, 1998, p.55; 152). Para Wittgenstein esse eixo pode ser substituído ao passo que para Strawson esse eixo não pode ser substituído pois ele representa aquilo que Strawson chama de conceitos imutáveis não sujeitos a alterações. Se Strawson aceitasse a substituição desse “eixo”, para usar a metáfora, a sua posição seria similar a de Wittgenstein.

De acordo com a exposição acima, há diferenças entre as posições de Hume e Wittgenstein no que diz respeito às cripto-proposições da estrutura e à sua origem. No entanto, segundo Strawson, quanto às questões céticas, é possível “discernir uma profunda semelhança entre ele [Wittgenstein] e Hume” (STRAWSON, 1985, p.19). Tanto Hume como Wittgenstein concordam que as crenças postas em dúvida pelo ceticismo não exigem fundamentação, bem como não estão expostas a questionamentos. As crenças que o ceticismo questiona se encontram fora da competência racional e crítica, isso porque, tais crenças ajudam a definir “o campo no qual essa competência é exercida” (STRAWSON, 1985, p.19). Ou ainda, as cripto-proposições não estão abertas à dúvida pelo fato de constituírem a estrutura do pensamento, o que as torna condição da própria competência racional. Seria como dizer que sem o andaime ou a estrutura, formada por crenças não justificadas racionalmente, não seria possível o próprio pensamento (STRAWSON, 1998e).

Para Wittgenstein a dúvida cética parece não ter consequências práticas, enquanto que para Hume ela teria consequências nefastas na prática, se não fosse a natureza. É dentro deste domínio argumentativo que se pode afirmar que o naturalismo de Hume se apresenta como um refúgio de seu ceticismo, ou melhor, o naturalismo humeano evitaria as consequências práticas das dúvidas céticas, ou seja, a apatia e a letargia. No entanto, em Wittgenstein não se concebe o naturalismo como refúgio do ceticismo em virtude das investigações teóricas. Ele não recorre ao âmbito prático para mostrar um tipo de naturalismo que seria útil como



estratégia contra o cético. Ao contrário, o seu naturalismo situa-se no “âmbito teórico”. Para Wittgenstein há coisas que precisamos “aceitar para poder continuar com nossas maneiras habituais de pensar e falar. Proposições como: ‘existe um mundo externo’ ou ‘o mundo existe há muito tempo’, simplesmente não dão margem à dúvida; não temos a opção de questioná-las” (GRAYLING, 2002, p.59). As crenças questionadas pelo ceticismo não estão abertas à negociação, pois, constituem o andaime ou a estrutura para nosso pensamento e nossa fala comuns.

### 3.5 - STRAWSON ENTRE HUME E WITTGENSTEIN

À luz da exposição do naturalismo de Hume e de Wittgenstein, cabe agora uma discussão acerca do posicionamento de Strawson diante deles. Williams, em *Unnatural Doubts* (1991), sugere que Strawson é um humeano, na medida em que professa um pessimismo epistemológico, ou seja, o ceticismo aparece como algo inerente às investigações teóricas, o qual não pode ser enfrentado com argumentos racionais. Entretanto, este aspecto humeano no pensamento de Strawson se apresenta como algo “incômodo” ou ainda como um “pessimismo equívoco” (WILLIAMS, 1991, p.14). Isso decorre do fato de que Strawson aceita em princípio o pessimismo inicial em relação a nossa incapacidade de justificar epistemologicamente as crenças (Hume) e depois se serve de Wittgenstein para promover uma crítica teórica ao ceticismo (WILLIAMS, 1991). Em outras palavras, com Hume o ceticismo seria enfrentado num campo prático, mas com Wittgenstein ele seria supostamente enfrentado num campo teórico. Disso decorre, segundo Williams, que a posição de Strawson é instável, pois, ele tenta combinar o naturalismo doutrinário de Hume, no qual as crenças não possuem justificação epistêmica, com o naturalismo metodológico<sup>78</sup> de Wittgenstein, no qual as crenças são concebidas como certas por possuírem um estatuto lógico peculiar (WILLIAMS, 1991).

É importante sublinhar que Strawson partilha com Hume a visão de que o ceticismo deriva sua força das ideias teóricas. Em outras palavras, Strawson (1988, p.443) reconhece que o ceticismo constitui uma dúvida puramente teórica, pois não é “possível mantê-la na

---

<sup>78</sup> Ao mencionar o naturalismo metodológico não estamos fazendo qualquer referência ao naturalismo epistêmico de caráter metodológico discutido pela epistemologia analítica após as críticas de Gettier (GOLDMAN, 1998).

prática”. Portanto, ele dá a entender que o seu naturalismo precisa ser colocado num âmbito teórico e não somente num campo prático, como fez Hume. Talvez o grande ensinamento que Strawson encontra em Hume é o reconhecimento de que há um limite para a justificação, além do qual não podemos avançar epistemicamente. Se o naturalismo de Hume se apresenta como um “refúgio do ceticismo”, o naturalismo defendido por Strawson não aceitaria esta postura prática. Strawson se aproxima de Hume pelo fato deste reconhecer que as crenças questionadas pelo ceticismo não são passíveis de justificação, disto, portanto, decorre o pessimismo epistemológico de Strawson (e também o de Hume), conforme argumentou Williams (1991).

O naturalismo de Hume parece não ser suficiente para os propósitos de Strawson. Todavia, Wittgenstein tem um recurso eficiente para aquilo que Strawson busca. Este recurso consiste no fato de que Wittgenstein afirma que algumas proposições não são passíveis de justificação, pois, estas constituem o andaime, a estrutura com a qual pensamos. O que Strawson quer realçar aqui é que as crenças que o ceticismo questiona fazem parte da estrutura com a qual operamos, e a sua verificação e justificação é impossível. Sobre isso Wittgenstein (1998, p.135; 471) afirma: “é difícil encontrar o *começo*. Ou melhor, é difícil começar no começo. E não tentar recuar mais”. Por isso, enfrentar o ceticismo é uma tarefa inútil, pois, “tentar enfrentar o desafio do cético, seja qual for o meio, seja qual for o modo de argumentar, é tentar recuar ainda mais. Para começar do princípio, devemos recusar o desafio como o faz nosso naturalista” (STRAWSON, 1985, p.24-25).

Do mesmo modo como o ceticismo se torna inofensivo em nossa vida cotidiana (segundo a visão de Hume), o que Strawson quer pôr em evidência ao evocar Wittgenstein é que tampouco no âmbito teórico o ceticismo constitui um desafio sério. Em outras palavras, ao recorrer a Wittgenstein parece que Strawson pretende estender o naturalismo às questões teóricas, naturalismo que Hume reservou somente ao âmbito prático. Nessa perspectiva, Strawson busca integrar no campo teórico as certezas que estão na base do nosso pensamento. Aqui o naturalismo de Strawson se aproxima muito mais do de Wittgenstein do que do de Hume. Em outras palavras, tanto Hume, como Wittgenstein e Strawson reconhecem que determinadas crenças não são passíveis de justificação. No pensamento de Hume o naturalismo é uma espécie de artifício prático, ou seja, o cético pode até nos desafiar e nos vencer teoricamente, mas na prática ele não nos vence, pois a natureza nos oferece um abrigo seguro. Em Wittgenstein, no entanto, é disso que Strawson se apropria dele, as crenças que o

ceticismo coloca em questão são “não epistêmicas”, “não empíricas” e “não proposicionais” (MAYOL-SHARROCK, 2015), além de não estarem abertas à negociação ou expostas à dúvida, pois, elas compõem a estrutura de nosso pensamento. Se para Wittgenstein elas em algum momento podem ser abandonadas, conforme sugeriu a metáfora do rio, em Strawson essas crenças não poderiam ser abandonadas, pois ele crê que a nossa estrutura conceitual que possibilita o pensamento, a experiência e a própria justificação não estariam sujeitas a modificações sérias, como parece aceitar Wittgenstein. Desse modo, a linguagem do naturalismo strawsoniano se aproxima muito mais de Wittgenstein do que de Hume, embora Strawson se diferencie tanto de um como de outro.

### 3.6 – ALGUMAS CRÍTICAS AO NATURALISMO DE STRAWSON

Strawson (1985) reconheceu que a expressão “naturalismo” possui um uso elástico, e é aplicado a vários filósofos, os quais têm muito pouco em comum, como é o caso de Hume e Spinoza. Além de detectar uma variedade de naturalismos, Strawson chama a atenção para o fato de que a sua proposta de naturalismo não tem *nenhuma relação* com a epistemologia naturalizada de W. V. O. Quine. Quine revolucionou a epistemologia com seu artigo “Epistemology Naturalized”. Se a epistemologia tradicional se caracteriza por seu caráter essencialmente normativo, a epistemologia naturalizada se caracteriza por seu caráter descritivo. A epistemologia naturalizada<sup>79</sup> pressupõe a demarcação entre uma investigação *a priori* e uma investigação *a posteriori*. A investigação *a priori* é normativa ou prescritiva enquanto propõe regras (por exemplo, conhecimento é crença verdadeira e justificada) que devem ser observadas para afirmar que determinada opinião é conhecimento. A investigação *a posteriori*, por sua vez, é descritiva por entender que o papel da epistemologia (assim como o da ciência empírica) não está em fixar regras *a priori*, mas em descrever os fatos cognitivos.

Quine (1980, p.164) concebe a epistemologia “como um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural”. A epistemologia, nesse caso, teria por tarefa explicar o conhecimento humano, ou melhor, explicar como, a partir de uma estimulação sensorial simples, podemos

---

<sup>79</sup> Para uma boa apresentação e discussão da epistemologia naturalizada ver (KORNBLITH, 1985). Para um posicionamento crítico em relação à epistemologia naturalizada ver (BONJOUR, 1998).

chegar a um discurso tão complexo sobre o mundo. Nas palavras de Quine (1980, p.164): “A relação entre a magra entrada e a saída torrencial é a relação que nos sentimos estimulados a estudar um tanto pelas mesmas razões que sempre serviram de estímulo para a epistemologia”. Nesse trabalho de explicação do conhecimento humano, a epistemologia naturalizada deve “ser resultado da associação entre a psicologia e a linguística, e não das análises *a priori* da filosofia, tal como a teoria tradicional do conhecimento compreendeu” (DUTRA, 2010, p.174). Assim a epistemologia e a ciência empírica possuiriam um mesmo *status* investigativo, operando dentro de um mesmo domínio falibilista e naturalista, o qual se caracteriza basicamente por abandonar a normatividade.

O naturalismo do qual fala Strawson, por sua vez, não tem qualquer relação com a proposta de Quine. O naturalismo reinvidicado por Strawson consiste numa ferramenta para enfrentar o ceticismo. Ele não se identifica com um “naturalismo acerca da epistemologia”, como queria Quine (1969); também não se relaciona com um “naturalismo acerca da justificação” (confiabilismo), como desejava Alvin Goldman (1998). O naturalismo de Strawson, do qual estamos tratando aqui, consiste numa postura que se filia a Hume e Wittgenstein e que defende que aquelas crenças que são desafiadas pelo cético (indução, mundo externo, outras mentes, a realidade do passado), são comprometimentos naturais, originais e inevitáveis, para as quais não temos nenhuma justificação racional. Em outras palavras, o naturalismo de Strawson está estreitamente ligado a ideia de que não podemos abrir mão de algumas crenças, aquelas desafiadas pelo ceticismo, pelo fato delas comporem a “estrutura”, o “andaime”, o “substrato” de nosso esquema conceitual, de modo que elas não seriam nem reforçadas pelos argumentos racionais e nem derrotadas pelas dúvidas céticas.

O naturalismo de Strawson, ou melhor, a sua inflexão naturalista, se tornou lugar comum de crítica. Hilary Putnam (1998), Robert Stern (2003), Sosa (1998), Elise Domenach (2005) entre outros, apontam que o tratamento que Strawson oferece ao ceticismo tende a apresentar tensões, ambiguidades e incoerências. Tais tensões, incoerências ou ambiguidades estariam associadas ao fato de Strawson ter se apropriado de uma argumentação de cunho transcendental em seus primeiros escritos para enfrentar o cético, a qual mais tarde teria sido substituída por um naturalismo de vertente humeana. Nesse sentido, esse suposto abandono da perspectiva transcendental para abraçar o naturalismo acarretaria um giro ou virada em seu pensamento. Além disso, outros intérpretes, tais como Stern, Franciotti, Walker, etc.,

julgam que o naturalismo constitui uma estratégia insatisfatória para enfrentar o ceticismo, de tal modo que propõem a reabilitação dos argumentos transcendentais anticéticos numa versão mais modesta.

### 3.6.1 – Incoerências no tratamento do ceticismo

De acordo com Domenach (2005, p.66), Strawson teria oscilado “entre duas atitudes: uma atitude naturalista que na tradição das respostas diretas da filosofia da linguagem comum ao ceticismo permite evitar o problema cético, e uma atitude kantiana ou transcendental que apresentaria uma resposta metafísica ao ceticismo”. Diante dessa oscilação de atitudes por parte de Strawson, Domenach (2005, p.66) questiona se “é preciso ver nesta oscilação uma evolução histórica de seu pensamento, uma incoerência, ou é preciso adotar uma leitura mais caritativa” no sentido de levar em consideração o seu projeto de metafísica descritiva.

Para realizar suas análises levando em consideração o contexto colocado acima, Domenach (2005, p.67) inicia esclarecendo que “Strawson adota uma após outra atitudes aparentemente diferentes diante do problema cético”. Para discutir essa questão Domenach lança mão das obras *Skepticism and Naturalism* e *Analysis and Metaphysics*. No entanto, o seu ponto de partida é inusitado e curioso, pois se distancia das interpretações tradicionais que tomam as obras *Individuals*, *The Bounds of Sense* e *Skepticism and Naturalism* como centrais para caracterizar a atitude transcendental e a atitude naturalista de Strawson face ao ceticismo (PUTNAM, 1998; STERN, 2003; STROUD, 2000; SNOWDON, 2001; FRANCIOTTI, 2015).

A razão pela qual Domenach faz essa escolha não é explícita mas parece ser uma “razão cronológica”. As obras *Skepticism and Naturalism* e *Analysis and Metaphysics* foram publicadas no mesmo ano, isto é, 1985. A primeira foi publicada em inglês e a segunda em francês.<sup>80</sup> A segunda obra só recebeu uma versão em inglês no ano de 1992. Embora essas obras tenham sido publicadas no mesmo ano, o

---

<sup>80</sup> “Todo o livro, com poucas omissões em especial a do Capítulo 8, foi por mim traduzido para o francês e apresentado em conferências proferidas no Collège de France na primavera de 1985. As conferências, sob o título *Analyse et métaphysique*, foram publicadas mais tarde nesse mesmo ano em Paris [Strawson, P. F. *Analyse et Métaphysique*. Paris: Vrin, 1985] (STRAWSON, 1992, p.vii).

conteúdo de *Analysis and Metaphysics* já tinha sido concebido antes do ano de 1968, por isso próximo do ano de publicação de *Individuals* e *The Bounds of Sense*. No prefácio da obra em questão Strawson (1992, p.vi) relata: “Quase todos os anos desde 1968 até me aposentar em 1987, ministrei em Oxford uma série de dezesseis aulas introdutórias de filosofia com o título atual. Os primeiros sete capítulos deste livro conservam, quase sem modificação, o conteúdo das primeiras dez ou onze aulas de 1968”. Desse modo, se a razão da escolha de Domenach reside apenas numa questão cronológica, talvez ela possa ter se equivocado, muito embora ela poderia replicar dizendo que Strawson não se importou em publicar simultaneamente duas obras cujas abordagens ao ceticismo não possuem status similares ou, talvez, sejam até mesmo incompatíveis.

Deixemos de lado essa questão cronológica e vejamos quais são as três atitudes de Strawson diante do ceticismo segundo a caracterização de Domenach. A primeira atitude de Strawson diante do ceticismo é explicitada a partir de *Skepticism and Naturalism*. Segundo Domenach (2005, p.68), “o ceticismo aparece como uma construção intelectual que se furta aos ‘compromissos originais, naturais e inevitáveis’”. Nesse sentido, “o naturalismo de Strawson se apresenta como uma maneira de evitar (*to pass by*) o ceticismo, apoiando-se nas teses humeanas [...] A natureza nos inclina a crer e a negligenciar as dúvidas céticas” (DOMENACH, 2005, p.68). Em consonância com essa tese, Domenach cita uma passagem de Strawson: “as dúvidas céticas devem ser abandonadas porque são supérfluas, impotentes contra a força da natureza, contra a nossa disposição para crer” (STRAWSON, 1985, p.13).

A segunda atitude de Strawson diante do ceticismo é apresentada por Domenach a partir do capítulo sétimo de *Analysis and Metaphysics*, intitulado “Truth and Knowledge”. No referido capítulo a argumentação de Strawson conteria aspectos transcendentais à medida que acenaria para a questão dos limites do esquema conceitual, limites estes que a dúvida cética ultrapassaria com os seus questionamentos. Assim, Domenach (2005, p.70) pretende mostrar que “Strawson parece isolar, num gesto que não tem nada mais de naturalista, mas que lembra uma estratégia de tipo transcendental (que consiste em interrogar as condições de possibilidade da experiência) um espaço em que nossas crenças fundamentais se encontram ao abrigo da dúvida”. Esse modo de proceder por parte de Strawson, segundo Domenach, levaria em consideração as dúvidas do ceticismo, ao invés de evitá-las como propunha o naturalismo, conforme vimos acima. Desse modo, a posição

do cético é considerada à medida que ele formula “um problema que não tem sentido fora de nosso esquema conceitual” (DOMENACH, 2005, p.70). Isso, na opinião de Domenach, consistiria num empreendimento transcendental e não mais naturalista.

A terceira atitude de Strawson diante do ceticismo é apresentada por Domenach a partir de uma réplica de Strawson ao texto “Strawson and Skepticism”, de Putnam, publicado em 1998. Nesse texto Putnam se propõe a assinalar a existência de tensões no pensamento de Strawson pelo fato de tentar conjugar simpatias humeanas e kantianas, isto é, uma posição naturalista e outra transcendental. Segundo Domenach, para responder a Putnam, Strawson volta a insistir no fato de que o ceticismo tenta colocar em questão alguma coisa interna à estrutura do pensamento, de tal modo que colocá-la em dúvida torna-se uma tentativa vã, pois, isso implica a rejeição do nosso esquema conceitual como um todo (DOMENACH, 2005). Além disso, Domenach chama a atenção para o ponto acerca do qual Strawson argumentou no sentido de uma “defesa modesta, não da importância da posição do cético (pois ela não tem nenhuma importância), mas de sua inteligibilidade mínima” (STRAWSON, 1998d, p.292). Strawson argumentou, a favor da ideia de que o cético não é um “inimigo que coloca um problema real, que requer uma resolução por meio de um argumento racional, mas como alguém que chama nossa atenção sobre uma possibilidade lógica, concedendo completamente que ela não tem consequência prática ou teórica para o momento” (STRAWSON, 1998d, p.291). Portanto, “o argumento de Strawson consiste aqui em manter a ideia que o ceticismo é na prática e na teoria inofensivo, mas que ele apresenta um sentido mínimo, uma ‘inteligibilidade mínima’, que tem a ver com o que, mais adiante, ele chama de ‘a realidade [...] de uma experiência subjetiva’” (DOMENACH, 2005, p.72).

De acordo com Domenach (2005), o texto da réplica de Strawson a Putnam é enigmático. O texto seria enigmático uma vez que voltaria a insistir num determinado naturalismo, embora não exclua totalmente uma vertente transcendental. Desse modo, aos olhos de Domenach (2005, p.72) a argumentação de Strawson parece “concentrar vários enigmas que, acrescentados às dificuldades que levantamos quanto à resposta que Strawson opõe ao ceticismo, justificam um desvio pela análise do projeto global de Strawson que ele denomina ‘metafísica descritiva’”. Mais adiante iremos retomar as críticas de Domenach e oferecer mais detalhes acerca da relação entre o ceticismo e a metafísica descritiva.

### 3.6.2 – A virada naturalista de Strawson

Além de Domenach, Stern também verá problemas no tratamento que Strawson oferece ao ceticismo. Se Domenach se limita a assinalar a existência de ambiguidades e incoerências no pensamento de Strawson, a posição de Stern é mais aguda, uma vez que sugere que há uma virada naturalista no pensamento de Strawson e que esse naturalismo constitui uma estratégia equivocada.

Em seu artigo “On Strawson’s Naturalistic Turn” de 2003, Stern esclarece que no pensamento de Strawson é notável um afastamento da posição de Kant e uma aproximação da posição de Hume, isto é, um abandono da perspectiva transcendental para abraçar o naturalismo como estratégia anticética. Além disso, Stern deixa claro que o abandono do transcendentalismo pelo naturalismo relaciona-se com o tratamento dado ao ceticismo, sem se comprometer com a questão geral da filosofia de Strawson, ou seja, com o seu projeto de uma metafísica descritiva. Todavia, mesmo endossando a tese da virada naturalista, Stern mantém a dúvida acerca de se Strawson promoveria essa mudança radical de um paradigma transcendental para um paradigma naturalista ou se ele teria sustentado os dois simultaneamente ao longo de sua carreira filosófica. Stern propõe esta hipótese aparentemente com base na proximidade cronológica das publicações de *On Justifying Induction*, de 1958, e *Individuals*, de 1959. Enquanto o primeiro texto endossa claramente uma posição naturalista a fim de enfrentar o problema da indução, o segundo se valeria de um arsenal transcendental para superar o ceticismo acerca do problema da identidade numérica dos particulares e da existência das outras mentes. Apesar dessa dúvida, Stern acredita que há uma tensão no pensamento de Strawson e uma virada naturalista, a qual seria exemplificada definitivamente pela publicação de *Skepticism and Naturalism*.

Para apresentar a virada naturalista no pensamento de Strawson, Stern analisa as obras *Introduction to Logical Theory*, *The Bounds of Sense* e *Skepticism and Naturalism*. É curioso que ele não cite *Individuals*, obra responsável por motivar a famosa discussão sobre os argumentos transcendentais. Para Stern, em *Introduction to Logical Theory*, de 1952, Strawson teria tratado o problema da indução sem recorrer necessariamente ao naturalismo (embora isso seja questionável, como se pode ver acima), tratamento este que foi modificado logo em seguida pela publicação de “On Justifying Induction”, em 1958, e corroborado em 1985 com a publicação de *Skepticism and Naturalism*. Em relação a *The Bounds of Sense*, Stern assinala que nessa obra não há



qualquer apelo a elementos naturalistas para justificar a crença no mundo externo, pois, Strawson teria adotado o modelo kantiano de argumentar contra o ceticismo. Todavia, em *Skepticism and Naturalism* Strawson assume declaradamente uma posição naturalista para abordar tanto o problema da indução como também o problema do mundo externo, o qual não estava presente nem em *Introduction to Logical Theory*, nem em *The Bounds of Sense* (STERN, 2003).

No domínio das análises de Stern, a virada naturalista de Strawson contém problemas. Desse modo, ele sugere que existem “boas razões para pensar que o naturalismo é insatisfatório em seus próprios termos” (STERN, 2003, p.226), pois ele “levanta mais dificuldades do que resolve” (STERN, 2003, p.228). O descontentamento de Stern com o naturalismo de Strawson certamente está relacionado com o fato de que o naturalismo implica o abandono da justificação em nome de um posicionamento “dogmático” e de um pessimismo epistemológico diante dos problemas colocados pelo ceticismo. Ou melhor, o naturalismo de Strawson, além de dar margens ao questionamento cético, busca ainda responder a seus desafios de maneira dogmática, apelando para a inevitabilidade natural das crenças. Assim, Stern defende, por um lado, que o naturalismo de Strawson apoiado em Hume falha como estratégia anticética e, por outro, que os argumentos transcendentais podem ser satisfatoriamente defendidos e reabilitados sem a necessidade de trazer o naturalismo para o centro do debate. Isso deixa claro que a argumentação de Stern contém uma motivação kantiana enquanto desejo de reabilitar os argumentos transcendentais anticéticos, os quais ele adjetiva de *moderados*. Esse desejo de reabilitar os argumentos transcendentais, após as críticas de Stroud e a suposta aceitação dessas críticas por parte de Strawson, não é apenas algo sustentado por Stern (2003), mas também por Brueckner (1996), Franciotti (2015), Pereira (2009), entre outros que poderíamos citar aqui.

Mas, qual é o entendimento que Stern possui do que seja um argumento transcendental moderado? De acordo com Stern, o argumento transcendental moderado contenta-se com uma conclusão mais *fraca*, mas sem com isso requerer qualquer tipo de naturalismo. Na opinião de Stern, existem questões cétricas que podem ser resolvidas por meio de argumentos transcendentais *moderados* (STERN, 2003). Para ilustrar essa questão tomemos o texto “Induction and Transcendental Argument”, de Walker. Segundo Walker (1999), 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 (WALKER, 1999). Assim, mesmo nessa versão mais fraca ou moderada, há “questões céticas para serem resolvidas por meio deles [os argumentos transcendentais], de uma forma que não gere quaisquer considerações naturalistas” (STERN, 2003, p.232).

### 3.7 – AS INCOERÊNCIAS NO TRATAMENTO DO CETICISMO E A VIRADA NATURALISTA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

De acordo com o que vimos acima, Strawson é criticado por ter supostamente adotado estratégias anticéticas diferentes ao longo de sua obra, o que geraria certa tensão e/ou incoerência ou até mesmo uma virada naturalista em seu pensamento. Em outras palavras, para os críticos, Strawson ora teria utilizado argumentos transcendentais e ora o naturalismo como “respostas” aos problemas céticos. Essa alternância de estratégias é descrita e enumerada por Snowdon, por exemplo, no texto intitulado, “P. F. Strawson”. Mais especificamente na seção, “Responses to Skepticism”, Snowdon destaca quatro respostas de Strawson ao ceticismo a partir das obras: *Introduction to Logical Theory, Individuals, The Bounds of Sense e Skepticism and Naturalism*. No primeiro texto, Strawson teria tratado o problema da indução numa perspectiva segundo a qual a indução não pode receber qualquer tipo de justificação. No segundo, Strawson teria buscado mostrar ao cético que suas dúvidas são incoerentes, pois ele pretende negar aquilo que pressupõe em sua argumentação, resposta essa que teria a aparência de um argumento transcendental. No terceiro texto, o cético seria refutado por meio dos famosos argumentos transcendentais de vertente kantiana. E, finalmente, no quarto, o ceticismo receberia um tratamento naturalista, em que as dúvidas não seriam combatidas por meio de argumentos racionais, mas ignoradas por serem vãs e irrealis (SNOWDON, 2001).

Todavia, mesmo aceitando a tese dos críticos segundo os quais Strawson teria estratégias anticéticas alternativas, é necessário observar que Strawson mantém ao longo de sua obra uma abordagem naturalista acerca da indução, uma vez que não encontramos em nenhum lugar da sua obra argumentos transcendentais empregados para justificar a indução. Stern (2003) não considera que a abordagem que Strawson oferece acerca da indução em *Introduction to Logical Theory* seja uma abordagem naturalista, mas também não a qualifica como uma abordagem transcendental. Todavia, temos razões para insistir que nessa obra a indução é abordada a partir de uma perspectiva naturalista; a analogia da lei com a indução apresenta contornos naturalistas, conforme argumentamos acima.

O naturalismo de Strawson tornou-se totalmente explícito após um debate com Salmon, em 1958, um ano antes da publicação de *Individuals*. É forçoso notar que, no que diz respeito ao problema da indução, Strawson oferece ao longo de sua obra um único tratamento. Assim, podemos dizer que em relação ao problema da indução Strawson sempre foi um naturalista. No entanto, com relação à questão do mundo externo e ao problema das outras mentes, Strawson não ofereceu esse tratamento naturalista já em *Individuals*, uma vez que seu principal objetivo não era combater o ceticismo, mas mostrar o enraizamento e a indispensabilidade de determinados conceitos e crenças (conforme argumentamos no segundo capítulo dessa tese). Porém, em *Skepticism and Naturalism* Strawson abraça claramente o naturalismo quando afirma que “em relação ao ceticismo tradicional [indução, mundo externo, outras mentes e a realidade do passado], então, estou propondo que adotemos [...] a posição naturalista” (STRAWSON, 1985, p.25). Desse modo, poderíamos conceder a Stern que há uma *retomada naturalista* e não uma virada naturalista no pensamento de Strawson. Isso ocorre pelo fato de Strawson estender a abordagem naturalista ao problema do mundo externo e das outras mentes, a qual no início da sua obra restringia-se apenas ao problema da indução.

Além disso, é importante observar que a indução sempre foi tratada por Strawson a partir do contexto da filosofia humeana, ou seja, discutindo aspectos da filosofia do próprio Hume como, por exemplo, no caso da discussão acerca da indução com Salmon. Todavia, Strawson desenvolve sua discussão sobre a crença no mundo externo e o problema das outras mentes a partir da discussão da filosofia kantiana (*The Bounds of Sense*) ou a partir de uma argumentação transcendental (*Individuals*), a qual também apresenta a marca do kantismo. Diante desse panorama, Putnam (1998) julgou que a abordagem que Strawson

ofereceu ao ceticismo encerra tensões na medida em que reúne ao mesmo tempo uma simpatia por Hume e uma simpatia por Kant. Strawson, ao responder a Putnam, simplesmente sugeriu que os problemas foram tratados a partir de bases diferentes. Em outras palavras, não há no início do pensamento de Strawson uma maneira unificada de abordar o ceticismo, ao passo que a partir de *Skepticism and Naturalism* há uma unificação, embora esta seja naturalista, ela não é desvinculada de um caráter transcendental, como argumentaremos mais adiante.

Esse panorama geral que apresentamos acima simplesmente não é levado em consideração por Domenach quando ela analisa as estratégias anticéticas de Strawson. A argumentação de Domenach apoia-se num critério cronológico a fim de demonstrar que Strawson alterna as estratégias anticéticas para abordar o ceticismo. Essa alternância é vista como uma incoerência. No entanto, é preciso lembrar que, em primeiro lugar, o capítulo sete de *Analysis and Metaphysics*, que serve de base para Domenach, não é um texto dedicado ao ceticismo, embora possua uma marca transcendental. Em segundo lugar, é necessário levar em consideração que, de acordo com Stroud, a argumentação transcendental jamais é abandonada por Strawson. O que ele supostamente teria abandonado, na opinião de Stroud e de outros críticos, seria a estratégia anticética transcendental e não a argumentação transcendental (STROUD, 2000), algo que a própria Domenach (2005) admite. Em terceiro lugar, o naturalismo de Strawson enquanto estratégia anticética será apresentado em conjunto com uma argumentação transcendental. Essa unificação conferirá ao naturalismo inclusive a aparência de um “argumento transcendental”, como explicaremos na próxima seção. Julgamos que a tentativa de Domenach de mostrar que o pensamento de Strawson é incoerente, pelo fato de adotar estratégias alternadas, constitui uma análise parcial e equivocada, pois Strawson não empregou argumentos transcendentais como propôs Stroud, a função deles não era refutar o ceticismo, mas auxiliar a metafísica descritiva na descrição do enraizamento de determinados conceitos para o nosso esquema conceitual.

Em suas autobiografias intelectuais (STRAWSON 1988; 1995a; 1998f, 2003) escritas em virtude de coletâneas organizadas em sua homenagem, Strawson jamais declarou oficialmente uma mudança de um modelo transcendental de argumentar para um modelo naturalista, e vice e versa. Da mesma forma, em suas réplicas (STRAWSON, 1992; 1995; 1998) a artigos redigidos a partir de *Individuals, The Bounds of*

*Sense*, Strawson também jamais revelou um posicionamento que endossasse uma mudança ou uma virada naturalista em seu pensamento.

Em *Skepticism and Naturalism* Strawson declara *explicitamente* que os argumentos transcendentais possuem uma função metafísica conectora e, além disso, que deveríamos nos filiar ao naturalismo para enfrentar os questionamentos céticos. Entretanto, devemos notar que ao *retomar* o naturalismo Strawson não sustenta que a argumentação transcendental está descartada, uma vez que os argumentos transcendentais, enquanto conectores conceituais, continuam, ou melhor, sempre foram, vigentes dentro de seu projeto metafísico. Ademais, o próprio Stroud reconheceu que o suposto abandono dos argumentos transcendentais com papel anticético por parte de Strawson não significa que ele “tenha abandonado o projeto – kantiano, em linhas gerais – de descobrir o que torna possível nosso pensamento e experiência” (STROUD, 2000, p.163-164). Quanto a isso, então, Stroud (2000), não menciona a existência de uma virada naturalista no pensamento de Strawson, mas reconhece uma mudança significativa no modo como ele passou a abordar os problemas céticos. Nesse sentido, segundo a interpretação de Stroud, a qual não acompanhamos, a mudança naturalista no pensamento de Strawson se daria no campo do combate ao ceticismo, ao passo que seu projeto de elucidação do esquema conceitual, colocado em circulação com o nome de metafísica descritiva, continuaria intacto.

### 3.8 – O CETICISMO E O NATURALISMO À LUZ DA METAFÍSICA

Nesta seção final analisaremos o naturalismo de Strawson à luz da metafísica descritiva, sem, no entanto, nos preocuparmos muito com uma avaliação epistemológica, a qual estaria muito mais interessada em verificar a envergadura do naturalismo strawsoniano como estratégia anti-cética do que em compreender o papel do naturalismo no interior da metafísica.

Na opinião de Strawson (1985, p.40) em *Skepticism and Naturalism*, os argumentos racionais contra ou a favor do ceticismo são “ineficazes e inúteis, uma vez que nossa disposição natural para acreditar nos pontos questionados pelos céticos é absolutamente imperiosa e inescapável – nem abalada pelos argumentos céticos nem reforçada por contra-argumentos racionais”. As razões argumentativas que utilizamos “para justificar a indução ou a crença na existência dos corpos não são, nem chegam a ser, *nossas* razões para sustentar essas crenças; não existe algo como *as razões pelas quais sustentamos* essas

crenças” (STRAWSON, 1985, p.19-20). Segundo a posição naturalista de Strawson (1992, p.94) “não é com base em tais razões que neste momento aceito essas proposições”, pois, “há coisas que sei demasiado bem para precisar ter razões correntes para acreditar nelas, *bem demais* para acreditar nelas *por causa de razões*” (STRAWSON, 1992, p.94). Assim, as crenças questionadas pelo ceticismo estão para além da competência racional e tentar combater as dúvidas céticas através de argumentos que deem sustentação a essas crenças, “é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas desempenham em nossos sistemas de crenças” (STRAWSON, 1985, p.19). A sugestão de Strawson é que a maneira correta de enfrentar às dúvidas céticas não é combatê-las por meio de argumentos racionais, mas mostrar que elas são inúteis, irreais e enganosas, uma vez que “o que temos aqui são comprometimentos originais, naturais e inevitáveis que nós nem escolhemos nem podemos renunciar” (STRAWSON, 1985, p.28). Nesse sentido, o naturalismo proposto por Strawson (1995b, 422-423) declara não acreditar “que a justificação última das crenças em geral seja uma questão digna de ser tratada”, pois, “muitas proposições acham-se tanto mais firmes no sistema de crenças, quanto menos for apropriado perguntar pelas razões que temos para acreditar nelas” (STRAWSON, 1992, p.94).

Ernest Sosa (1998, p.262) critica Strawson por considerar que o seu naturalismo, tal como apresentado, é uma “doutrina bastante limitada”. Segundo ele, “uma coisa é o que não podemos evitar crer, outra, bastante diferente, aquilo que é epistemicamente aceitável que creiamos” (SOSA, 1998, p.367). Sosa faz uma leitura um pouco apressada do naturalismo de Strawson quando declara que devemos aceitar as crenças questionadas pelo ceticismo pelo fato delas serem inevitáveis ou compulsórias. Todavia, em sua réplica a Sosa, Strawson esclarece que não se trata “de descartar o requisito da justificação da crença de alguém em uma proposição baseando-se no fato de que essa pessoa não pode evitar crer nela. Isso, sem dúvida, seria muito frouxo” (STRAWSON, 1998e, p.370). E acrescenta: “*Essa posição defende que o requisito da justificação realmente não tem sentido*” (STRAWSON, 1998e, p.370, *itálico nosso*). Ora, Sosa poderia ter replicado perguntando: por que a justificação das crenças que o ceticismo questiona não faz sentido? Para responder a esse questionamento apostaremos nas afinidades conceituais partilhadas por Strawson e Wittgenstein.

Michael Kober observou que em geral a obra *Da Certeza* de Wittgenstein é lida e interpretada como uma resposta direta aos

questionamentos céticos. Todavia, ele pensa que a grande contribuição dessa obra consistiria em revelar a estrutura epistêmica de nossos jogos de linguagem e não decididamente refutar o ceticismo (KOBBER, 1996). Dentro desse contexto interpretativo, a argumentação de Wittgenstein tal como exposta em *Da Certeza não* teria como resultado nuclear “a dissolução do ceticismo, mas uma imagem iluminadora da estrutura epistêmica dos jogos de linguagem e de seus cenários epistemologicamente relevantes” (KOBBER, 1996, p.412). De modo similar a Wittgenstein, defendemos 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. Em outras palavras, o naturalismo seria concebido como uma ferramenta utilizada pela metafísica descritiva para demarcar os limites daquilo que podemos conhecer e justificar. Nesse caso, esse naturalismo acolhido na esfera da metafísica possibilitaria a Strawson promover a distinção, à maneira de Wittgenstein, do estatuto lógico das proposições que compunham o esquema conceitual. Ao fazer essa distinção Strawson reconheceria que algumas proposições estão sujeitas à verificação, à justificação e ao questionamento, enquanto outras, ou seja, aquelas questionadas pelo ceticismo, não estariam abertas à negociação, à justificação e ao questionamento, pois, elas comporiam a estrutura de nosso pensamento, definindo os limites da racionalidade, da justificação e da própria experiência. Ou melhor, questionar aquelas proposições que comporiam a estrutura do esquema conceitual seria equivalente a questionar o próprio parâmetro da racionalidade, da justificação e da experiência. Assim, a “imunidade” que é conferida àquelas crenças ou proposições, sobre as quais o cético lança suas dúvidas, parece ser muito mais de ordem metafísica do que epistemológica.

Sosa (1988) também observou que o naturalismo de Strawson não deve ser lido como uma teoria da justificação do conhecimento, mas como uma resposta ao ceticismo na tentativa de neutralizá-lo, mostrando com isso que ele é indiferente para a tarefa filosófica. O ceticismo é indiferente para a tarefa filosófica na medida em que as crenças básicas *questionadas ou não pelo ceticismo* continuarão sendo pressupostas em nosso trabalho metafísico ou filosófico, uma vez que tais crenças constituem o “andaime”, o “substrato”, o “fundamento” da nossa racionalidade e da nossa experiência. Assim, as crenças colocadas em questão pelo ceticismo são assumidas como compromissos pré-teóricos que se encontram arraigados no esquema conceitual com o qual pensamos o mundo. Conforme o naturalismo de Strawson, do ponto de

vista metafísico, “o reconhecimento teórico dos pressupostos operantes no pensamento menos sofisticado [...] supõe um primeiro passo na tarefa metafísica de elucidação dos traços estruturais que constituem a estrutura de nosso pensamento” (BADIOLA, 2003b, p.20).

Sublinhamos anteriormente, quando abordamos o problema da indução, essa maneira de entender o naturalismo. Pensamos que Strawson não tem como alvo principal a refutação do ceticismo acerca da indução; ele não oferece uma teoria da justificação para a indução. Vale recordar a analogia da indução com a lei. Perguntar se a lei é legal parece não fazer sentido. Do mesmo modo, perguntar pela justificação da indução também não faz sentido, uma vez que nós a usamos para justificar nossas crenças. Questionar a indução significa questionar os parâmetros da racionalidade e da própria justificação. Somente a partir “de um ponto de vista metafísico absoluto” (STRAWSON, 1985, p.39) ou a partir de uma racionalidade distinta da nossa, poderíamos avaliar as vantagens e desvantagens dos processos indutivos. Todavia, Strawson sugere que “não há tal ponto de vista superior – ou nenhum de que tenhamos conhecimento; a ilusão consiste justamente em sustentar a ideia de que existe um tal ponto de vista” (STRAWSON, 1985, p.39). Caso existisse esse ponto de vista, já não poderíamos mais denominar ou nos referir ao “nosso esquema conceitual” como nosso (SEN, 1995).

Desse modo, se por um lado o naturalismo mostra que as crenças ou proposições colocadas em dúvida pelo cético não podem ser justificadas, por outro ele se apresenta como uma ferramenta útil para estabelecer “*os limites dentro dos quais*, ou o cenário sobre o qual, a razão pode efetivamente operar, e dentro dos quais pode surgir a pergunta pela racionalidade ou irracionalidade, justificação ou falta de justificação” (STRAWSON, 1985, p.39, *itálico* nosso). Strawson explicita que as crenças, às quais o cético exige justificação, contribuem para estabelecer os limites dentro dos quais a razão pode operar de maneira relevante, de tal modo que “não podemos deixar de aceitá-las como definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar neste ou naquele assunto” (STRAWSON, 1985, p.20). E que, além disso, o nosso comprometimento com essas crenças “é pré-racional, natural e completamente inescapável, estabelecendo, por assim dizer, *os limites naturais dentro dos quais* [...] a razão pode operar de uma maneira séria [“séria” = “que é relevante de fato”] (STRAWSON, 1985, p.55, *itálico* nosso).

De acordo com o naturalismo de Strawson, os questionamentos céticos ultrapassam os limites do esquema conceitual. Nesse ponto



Strawson poderia tranquilamente concordar com Wittgenstein que o ceticismo é uma espécie de “contrassenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar. Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito” (WITTGENSTEIN, 2008, p.279; 6.51). Em consonância com isso Strawson (1998c, p.244, *itálico nosso*) declarou, numa réplica a Andrew Black, que aquelas crenças questionadas pelo ceticismo “*estão estritamente para além ou aquém da dúvida ou do questionamento sério*”. Em outras palavras, as dúvidas céticas se lançam num território que excede os limites do sentido que são os limites do próprio esquema conceitual. Nessa mesma réplica a Andrew Black, Strawson continua insistindo que se alguém, porventura, pensa que as crenças questionadas pelo ceticismo não são fundamentais para o nosso esquema conceitual e que nós poderíamos viver sem elas, alguém poderia questionar, “quem poderia ser esse ‘nós’” (STRAWSON, 1998c, p.244).

Sen sugere que não podemos fundamentar as nossas crenças recorrendo a algo externo a elas, pois, “a ideia de que necessitamos de algo a mais é alimentada pela ilusão de que possivelmente poderíamos ter um acesso não doxástico ao mundo externo” (SEN, 1995, p.303). Com efeito, essa visão de Sen apóia-se em várias passagens dos textos de Strawson (1974a, p.23) onde ele sustenta a ideia de que “as questões de justificação são internas à estrutura” e que buscar sair da estrutura conceitual que possuímos e justificá-la a partir de um ponto de vista externo não faz sentido, pois, “não há lugar nenhum para onde ir; esse ponto de vista externo privilegiado simplesmente não existe”<sup>81</sup> (STRAWSON, 1992, p.64). Nesse sentido, as dúvidas céticas ultrapassam os limites do esquema conceitual, e além deles não há nenhuma tarefa para o filósofo executar, “não podemos saber o que há fora do nosso esquema conceitual e dentro dele, nem todas as perguntas são lícitas” (BADIOLA, 2004, p.333). No naturalismo de Strawson as dúvidas e as perguntas surgem no interior do esquema conceitual, mas

---

<sup>81</sup> Esse raciocínio também é utilizado por Strawson para as questões morais: “Dentro da estrutura ou rede de atitudes e sentimentos humanos dos quais estive falando há espaço sem fim para a modificação, redireção, críticas e justificação. Mas as questões de justificação são internas à estrutura ou dizem respeito a modificações internas a ela. A existência da própria estrutura geral de atitudes é algo que nos é dado com o fato da sociedade humana. Como um todo, nem requer nem permite justificação ‘racional’ externa” (STRAWSON, 1974a, p.23; 2015, 267).

sobre o próprio esquema conceitual “não surgem nem poderiam nunca surgir perguntas ou dúvidas sérias” (STRAWSON, 1974e, p.107).

A principal tarefa de Strawson não é epistemológica, no sentido de providenciar justificção para as crenças mais básicas como exigiria o epistemólogo, mas metafísica, enquanto atividade de promoção de conexões conceituais e dependências conceituais existentes no interior do esquema conceitual com o qual pensamos o mundo. O seu projeto metafísico é um projeto modesto. Talvez estejamos exigindo dele aquilo que ele não pode oferecer. Acreditamos que Domenach (2005, p.81) tem razão quando afirma que a metafísica descritiva de Strawson “não refuta o ceticismo, mas mostra que algumas proposições são invulneráveis”, isto é, indispensáveis para a nossa concepção de experiência. Stroud, por exemplo, chama a atenção para o fato de que “se algumas maneiras de pensar são necessárias para que todo o pensamento ou toda a experiência sejam possíveis, então o que nós pensamos ao pensar desta maneira tem uma qualidade particular e invulnerável” (STROUD, 2000, p.236). As crenças são invulneráveis na medida em que elas são indispensáveis para a nossa concepção de experiência ou indispensáveis para nosso esquema conceitual. Strawson (1966, p.50) assinala inclusive que “se há um conjunto de ideias que se integram de uma maneira indispensável nesta estrutura, então os membros desse conjunto teriam, sem dúvida, um estatuto distintivo”. De acordo com aquilo que sublinhamos acima, as crenças invulneráveis, as quais possuiriam um estatuto distintivo, são comparadas às certezas wittgensteinianas (STRAWSON, 1997). No contexto da filosofia de Wittgenstein essas proposições invulneráveis ou necessárias “não são descrições do mundo nem de uma realidade suprassensível, mas são como que as regras do xadrez” (BAKER; HACKER, 2000, p.269). Assim, a necessidade ou invulnerabilidade dessas proposições é dada pelo papel que cumprem no interior do esquema conceitual. Baker e Hacker (2000, p.271) observam ainda que “as proposições necessárias não descrevem os limites do possível, impedindo-nos o acesso a possibilidades impossíveis”, mas “são normas de representação que constituem os limites do *sentido*, que delimitam o que tem sentido *dizer*” (BAKER; HACKER, 2000, p.271), conhecer e justificar. Desse modo, Strawson concebe a necessidade dessas proposições em termos de indispensabilidade ou invulnerabilidade enquanto definidoras dos limites do esquema conceitual. Ao aceitar algumas proposições como sendo necessárias ou indispensáveis ou invulneráveis, o naturalismo “*reconhece a inescapabilidade humana e a aceitabilidade metafísica* desses tipos diversos de concepções da realidade que são desafiados ou postos em

dúvida pelos argumentos [...] céticos” (STRAWSON, 1985, p.72, itálico nosso).

### 3.8.1 – O naturalismo refuta o ceticismo?

De acordo com a exposição acima, o naturalismo de Strawson declara que os alvos atacados pelo ceticismo não são passíveis de justificação, uma vez que eles compõem a estrutura do nosso esquema conceitual. Todavia, na opinião de Stern (2003) o naturalismo de Strawson é insuficiente para refutar o ceticismo, enquanto que para Sen (1995) esse mesmo naturalismo não apenas desarmaria como também refutaria o ceticismo. Para Sen, o argumento que Strawson oferece contra os ataques céticos consiste na exposição coerente da interrelação das crenças questionadas pelo ceticismo com as outras crenças que constituem o esquema conceitual. Uma vez demonstrada a interconexão ou interrelação das crenças em nosso esquema conceitual provar-se-ia que os conceitos são válidos e as crenças verdadeiras (SEN, 1995). A afirmação de Sen de que o naturalismo refuta definitivamente o ceticismo é demasiadamente *forte e otimista*. Contra essa postura, Domenach (2005, p.73) argumenta que o naturalismo de Strawson deixa “aberta a possibilidade do ceticismo (ou de sua negação pura e simples)”. Em sua réplica a Putnam, Strawson reconheceu que o ceticismo levanta questionamentos que não podemos responder, pois as nossas armas não estariam à altura do combate proposto pelo ceticismo (STRAWSON, 1998d). Essa interpretação nos leva a concordar com Williams (1991), que insistia que Strawson compunha o grupo daqueles que assumem um pessimismo epistemológico diante dos desafios lançados pelo ceticismo. Entendemos por pessimismo epistemológico a posição que declara que não podemos justificar as crenças e as proposições que são objeto de questionamento cético. Por mais que o naturalismo de Strawson consista na posição de que as crenças que o ceticismo questiona não têm justificação e que elas estruturam o esquema conceitual, o cético poderia continuar perguntando pelas garantias que temos para continuar dando crédito àquelas crenças que afirmamos que não têm justificação. Para aqueles que reconhecem que o questionamento do ceticismo continua vigente e que nós teríamos armas para enfrentar o cético, há o esforço de tentar responder ao questionamento cético por outra via, como, por exemplo, por meio da reabilitação dos argumentos transcendentais (STERN, 2003; FRANCIOTTI, 2015).

Além de considerar que o naturalismo de Strawson “deixa aberta a possibilidade do ceticismo”, Domenach (2005, p.72-73) sugere ainda que “o tratamento do ceticismo em Strawson é comandado por um raciocínio transcendental que consiste em retornar às condições de possibilidade do pensamento e em analisar assim os fundamentos de nossa estrutura conceitual”. Esse raciocínio transcendental, do qual fala Domenach, perpassaria tanto os supostos argumentos transcendentais como o naturalismo. Seguindo essa linha de raciocínio, Franciotti (1997, p.30) observa que “o naturalismo de Strawson possui um tipo de ‘estrutura de prova’ que é similar à estratégia da argumentação transcendental”; ele vai além, afirmando que Strawson substituiu a “estratégia transcendental de argumentação apenas por outra do mesmo tipo. A única retificação introduzida consiste em apelar a nossos instintos naturais no lugar das condições de nossa experiência” (FRANCIOTTI, 1997, p.31).

O naturalismo de Strawson traz a marca do transcendental enquanto estrutura de apresentação do próprio naturalismo. Esse naturalismo de caráter transcendental consiste na ideia de que os alvos do ceticismo não têm justificação, e se alguém perguntar por que não têm, o naturalista responderá que é pelo fato de eles fazerem parte da “estrutura” ou do “substrato” de nosso pensamento; caso o cético não aceite isso ele estaria colocando em xeque a nossa racionalidade e a nossa experiência. Em outras palavras, Strawson estaria dizendo ao cético que algumas crenças ou proposições não podem ser dispensadas sem que se comprometa a racionalidade, a justificação, a experiência e o próprio esquema conceitual.

O projeto metafísico de Strawson não se ocupa definitivamente com a refutação do ceticismo, nem busca provar em última instância a necessidade, em sentido forte, dos aspectos mais gerais do esquema conceitual. Strawson (1992, p.27, *itálico nosso*) reconhece que se podemos “chegar à compreensão clara dos aspectos mais gerais da estrutura conceitual, como ela existe de fato – *quer seja possível ou não demonstrar a necessidade desses aspectos* -, já é uma tarefa mais do que suficiente para qualquer filósofo, mesmo ambicioso”. Desse modo, o naturalismo de Strawson deve ser lido como uma ferramenta que possibilita traçar os *limites do esquema conceitual*. O naturalismo é muito mais um instrumento para a metafísica descritiva promover a elucidação do esquema conceitual do que uma arma para enfrentar o ceticismo. Em outras palavras, o naturalismo precisa ser entendido como uma ferramenta que proporciona uma imagem iluminadora do esquema conceitual a partir de suas mais diversas interconexões, dependências

conceituais e crenças indispensáveis para a nossa experiência ou para o nosso esquema conceitual. Propomos que o ceticismo em Strawson deve ser analisado a partir de seu projeto de uma metafísica descritiva, e não interpretado, como a maioria dos críticos o fazem, independentemente desse projeto. Quando os críticos examinam o ceticismo em Strawson separadamente de sua metafísica, eles exigem do seu naturalismo aquilo que ele não pode oferecer.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Nossas práticas não se limitam a explorar nossas naturezas;  
elas as expressam” (STRAWSON, 1974a).*

Esta tese teve por objetivo defender que a metafísica descritiva de Strawson, em última instância, não tem a pretensão de produzir provas anticéticas, uma vez que sua tarefa fundamental é concebida como uma descrição do enraizamento das nossas crenças e conceitos básicos e de suas conexões no interior do nosso esquema conceitual. Para cumprir esse objetivo, nos concentramos em dois pontos fundamentais: i) a caracterização da tarefa da metafísica descritiva; ii) e a análise da ceticismo, dos argumentos transcendentais e do naturalismo à luz da metafísica descritiva.

A caracterização da tarefa da metafísica descritiva foi construída a partir da distinção e do confronto com outras posições filosóficas. Em primeiro lugar, a metafísica descritiva se diferencia da mera análise conceitual não quanto a sua intenção, mas quanto ao seu alcance e generalidade. Enquanto a análise conceitual pressupõe a estrutura conceitual a ser analisada, a metafísica descritiva busca elucidar a estrutura conceitual, mostrando quais são os conceitos básicos e a conexão conceitual a que estes estão submetidos. Em segundo lugar, a metafísica descritiva se distingue da metafísica revisionista. Se a metafísica descritiva tem o intuito, como sua designação sugere, de descrever o esquema conceitual “dado” apontando os conceitos mais fundamentais ou básicos, a metafísica revisionista, por sua vez, também como sua designação sugere, teria o objetivo de revisar esse esquema conceitual na tentativa de construir algo mais “sofisticado” ou “melhor”. Em terceiro lugar, distinguimos a metafísica descritiva da filosofia do “segundo Wittgenstein” por meio do confronto entre a analogia gramatical e a analogia terapêutica. Por meio da analogia terapêutica explicitamos que a tarefa filosófica, aos olhos do “segundo Wittgenstein”, consistiria “em reunir lembretes com um determinado fim”. Desse modo, para evitar confusões filosóficas deveríamos observar o uso e evitar a ociosidade dos nossos conceitos. Strawson reconhece que um propósito terapêutico possui seus méritos, mas também limitações, pois pressupõe muita coisa que o metafísico gostaria de ver revelada. A analogia gramatical proposta por Strawson, por sua vez, busca iluminar a tarefa metafísica enquanto estabelece que nós usamos uma gama de conceitos, seja na linguagem cotidiana ou na linguagem especializada, em relação aos quais temos apenas um

domínio prático, mas não um domínio teórico. Nesse sentido, a metafísica descritiva visa descrever e elucidar essa estrutura conceitual que nós pressupomos na nossa linguagem mas que não temos condições de explicar, ou seja, de oferecer uma explicação teórica em seus próprios termos. Em quarto lugar, distinguimos a análise conectiva, isto é, a metodologia utilizada pela metafísica descritiva, da análise atomista ou redutiva. Diferentemente da análise atômica, que busca reduzir o todo a elementos simples (impressões subjetivas), como fizeram Hume e Russell, a análise conectiva busca a simplicidade nas conexões conceituais. Nessa tarefa de explicitação das conexões, a metafísica descritiva constitui um empreendimento de elucidação conceitual que consiste no estabelecimento das conexões entre conceitos e na identificação daqueles conceitos que possuem “prioridade absoluta” no esquema conceitual por possuírem as propriedades da generalidade, da irreducibilidade e da não-contigência. Por fim, a metafísica descritiva também se diferencia do historicismo de Collingwood. O historicismo collingwoodiano concebe que todos os conceitos são históricos, ou seja, que utilizamos conceitos que estão sujeitos a “mudanças profundas” ao longo das revoluções científicas ou “filosóficas”. A metafísica descritiva se afasta do historicismo de orientação collingwoodiana na medida em que sustenta que alguns conceitos não são históricos, resistindo assim a toda e qualquer revolução que pudesse ocorrer no pensamento ao longo dos tempos.

A metafísica descritiva, como tarefa de descrição do enraizamento daqueles conceitos mais fundamentais e de suas interconexões em nosso esquema conceitual, também se afasta de um projeto epistemológico que visa combater o ceticismo. Em outras palavras, a metafísica descritiva não busca refutar o ceticismo, seja com os argumentos transcendentais, seja, em última instância, com o próprio naturalismo. Barry Stroud colocou em circulação a ideia de que a obra *Individuals* de Strawson apresentava argumentos transcendentais e que esses argumentos estavam predestinados ao fracasso, pois estariam apoiados no princípio de verificação e o máximo que eles poderiam demonstrar é que devemos crer em determinadas crenças. Essa interpretação se tornou hegemônica. Todavia, nesta tese procurei defender que a interpretação de Stroud está equivocada, pois a metafísica descritiva não tem como meta a refutação do ceticismo. O contato com o ceticismo se dá de modo instrumental, ou seja, o ceticismo é importante como ferramenta para demonstrar o enraizamento de nossas crenças e conceitos em nosso esquema conceitual.



Procurei mostrar que para Strawson os argumentos transcendentais têm por finalidade demonstrar a indispensabilidade e o enraizamento de determinados conceitos ou o prejuízo que teríamos caso abandonássemos determinadas crenças e conceitos. Do fato de que certa crença seja indispensável para o esquema conceitual não se segue que essa crença é verdadeira, ou melhor, que saibamos com certeza que os particulares existam imperceptivelmente e que podemos ter conhecimento e acesso às outras mentes. O que Strawson faz em *Individuals* não dá conta disso, pois, o seu objetivo é mais modesto, a saber, mostrar o quanto estamos comprometidos com o conceito de ‘objeto material’ e com o conceito de ‘pessoa’, do ponto de vista do esquema conceitual. Os argumentos transcendentais strawsonianos não são argumentos dirigidos ao mundo ou à verdade, pois, eles apenas exibem “necessidades condicionais”, isto é, “tal e tal coisa é necessária se pensamos e falamos como o fazemos”. A peculiaridade do argumento strawsoniano é esclarecer quais são as condições indispensáveis para termos experiência ou um esquema conceitual único e unificado. Tendo isso em conta, a finalidade dos argumentos transcendentais é concebida como instrumento para mostrar as conexões conceituais e as “necessidades condicionais” que encontramos em nosso esquema de conceitos, de tal maneira que a prova acerca da verdade ou falsidade das crenças, que o cético exige, não é um escopo dos argumentos transcendentais de natureza strawsoniana. Todavia, a discussão com o ceticismo é útil para se opor ao convencionalismo. O argumento de Strawson procura mostrar ao convencionalista que não temos a opção de substituir ou abandonar, por exemplo, a crença na identidade numérica dos particulares ou que a auto-imputação requer a heteroimputação. Não temos a opção de escolher as crenças segundo o nosso desejo, assim como também não podemos substituí-las segundo as nossas convenções. No decorrer de meu texto, procurei defender que Strawson estava muito mais preocupado com o convencionalismo representado por autores como Salmon e Collingwood, aos quais ele se refere, do que com o cético, pois o convencionalismo sustenta que nossas crenças não passam de “convenções históricas”, passíveis de mudanças drásticas ao longo da história do pensamento humano.

Como procurei argumentar, se há uma estratégia anticética mais ou menos definida desde o início do pensamento de Strawson essa é o naturalismo. É verdade que nos escritos de juventude o naturalismo foi aplicado somente ao problema da indução, e Hume era o filósofo que dava sustentação a essa posição. Mas com *Skepticism and Naturalism* o naturalismo é retomado e aplicado a todos os desafios céticos. A grande

novidade dessa retomada do naturalismo é a inclusão do nome de Wittgenstein ao lado de Hume como arquirrival do ceticismo. Aos olhos de Strawson, tanto Hume como Wittgenstein, reconhecem que os desafios céticos não podem ser vencidos por argumentos racionais, uma vez que essas crenças estão na base de nosso pensamento e de nossa investigação. A lição que Strawson tira de Hume e Wittgenstein é que não reforçamos nossas crenças com argumentos racionais mas também não saímos derrotados por não possuímos contra-argumentos racionais contra o cético. Essas crenças (indução, mundo externo, a realidade do passado, as outras mentes) “estão fora de questão”, pois, elas são naturais, inevitáveis e indispensáveis; nem as escolhemos e nem podemos rejeitá-las, pois, elas são estruturantes do ponto de vista de nosso esquema conceitual.

Apesar da posição naturalista de Strawson ter sido alvo de uma série de críticas, como, por exemplo, as de Domenach e de Stern, no desenvolvimento da tese mostrei que essas críticas são inapropriadas. Como expus, a crítica de Domenach consiste em acusar Strawson de ser incoerente em seu pensamento pelo fato de utilizar estratégias anticéticas diferentes em textos com proximidade cronológica (por exemplo, *Skepticism and Naturalism* e *Analysis and Metaphysics*). Em outras palavras, Strawson ora teria utilizado o naturalismo ora os argumentos transcendentais sem ver nisso qualquer tipo de problema. Todavia, defendendo que a análise de Domenach é equivocada pois ela confunde argumentação transcendental com os supostos argumentos transcendentais, os quais Strawson não utilizou com finalidade anticética. Além do mais, se há uma estratégia anticética que Strawson sustenta desde o início de sua obra, essa é o naturalismo, apesar dele articular o próprio naturalismo a partir de roupagens transcendentais ou uma estrutura que lembra o transcendental.

Da mesma forma, procurei mostrar que a crítica de Stern também é inadequada. Stern vê no pensamento de Strawson uma virada naturalista, ou seja, um abandono dos argumentos transcendentais com a opção pelo naturalismo. A crítica de Stern parte do pressuposto que Strawson utilizou argumentos transcendentais e depois os abandonou optando pelo naturalismo. Ao contrário de Stern, no entanto, procurei defender que Strawson apenas retomou o naturalismo que já estava presente nos textos sobre a indução na década de cinquenta. Na verdade, o naturalismo atravessa toda a obra de Strawson, pelo menos enquanto estratégia anticética, ao passo que a argumentação transcendental consiste na estrutura de argumentação e apresentação dos problemas filosóficos tratados pela metafísica descritiva. Para serem corretamente

compreendidos, o naturalismo de Strawson, bem como sua argumentação transcendental, precisam ser lidos e analisados à luz do projeto de uma metafísica descritiva, caso contrário todo o pensamento filosófico de Strawson estará sujeito a distorções e incompreensões. Assim, a metafísica descritiva não está a serviço da construção de estratégias anticéticas, mas é o ceticismo que está a serviço da metafísica descritiva na sua tarefa de descrição conceitual.

Tendo em conta o que dissemos acima, concluímos que Strawson não utilizou argumentos transcendentais para refutar o ceticismo, pois sua metafísica descritiva não tinha essa pretensão, uma vez que o seu objetivo era outro. No entanto, se há uma estratégia anticética que aparece mais ou menos definida desde o início da obra de Strawson essa é o naturalismo. Mas é importante ressaltar que esse mesmo naturalismo deixa aberta a possibilidade do ceticismo, uma vez que o seu objetivo primário não é, em última instância, também refutar o ceticismo, mas, sim, ser uma ferramenta profícua para a metafísica descritiva demonstrar as dependências conceituais e o enraizamento de algumas crenças e conceitos no nosso esquema conceitual.



## REFERÊNCIAS

- AQUILA, Richard. Dos clases de argumento trascendentales en Kant. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1936.
- \_\_\_\_\_. The Concept of a Person. In: AYER, A. J. *The Concept of a Person and Other Essays*. London: Macmillan, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of the Twentieth*. New York: Vintage, 1982.
- AUSTIN, J. L. Are There A Priori Concepts? *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.18, 1939.
- BADIOLA, Susan. *Análisis y metafísica: el proyecto filosófico de Peter F. Strawson en la filosofía contemporânea*. Madrid, 2003a, (Tese de Doutorado).
- \_\_\_\_\_. El naturalismo filosófico de P. F. Strawson: Inevitabilidad natural y aceptabilidad metafísica. In: STRAWSON, P. F. *Escepticismo y naturalismo*. Tradução de Susana Badiola. Madrid, Machado Libros, 2003b.
- \_\_\_\_\_. La naturalización de la estrategia trascendental desde la metafísica descriptiva strawsoniana. *Logos*, v. 37, 2004.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2000. v.2.
- BARDON, A. The Aristotelian Prescription: Skepticism, Retortion and Transcendental Arguments. *International Philosophical Quarterly*, v.46, 2006.

BAUM, Manfred. Pruebas trascendentales en la *Crítica de la Razón Pura*. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

BENNETT, Jonathan. Argumentos trascendentales analíticos. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

BERGMANN, G. Strawson's Ontology, *The Journal of Philosophy*, n. 19, 1960.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introduzione alla metafisica*. Torino, UTET, 2003.

BLACK, Max. *Inductive Support of Inductive Rules, Problems of analysis*. Ithaca: University Press, 1954.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho, et. al. Rio de Janeiro, Jorge zahar, 1997.

BONJOUR, L. Contra a epistemologia naturalizada. In: ÉVORA, Fátima; ABRANTES, Paulo C. (Eds). *Naturalismo Epistemológico*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, v.8, n.2, 1998.

BRAIDA, Celso R. *Filosofia e Linguagem*. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013.

BROAD, Charlie D. *Kant: A Introduction*. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1978.

BROWN, Clifford. *Peter Strawson*. Trowbridge: Cromwell Press, 2006.

BROCHARD, Victor. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BRUECKNER A. L. Argumentos trascendentales II. CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

\_\_\_\_\_. Modest Transcendental Arguments. *Noûs*, v.30, Supplement: Philosophical Perspectives, n.10, 1996.

BURTT, E. A. Descriptive Metaphysics, *Mind*, n.72, 1963.

CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

CABRERA, Isabel. Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en un laberinto de modalidades. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensaio sobre Strawson com réplicas de P. F. Strawson*. Tradução de Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte. Ijuí: Editora da Unijuí, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992.

CARNAP, Rudolf. La Superación de la Metafísica Mediante el Análisis Lógico del Lenguaje. In: AYER, A. J. *Positivismo Lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

\_\_\_\_\_. P. F. Strawson on Linguistic Naturalism. In: SCHILPP, P. A. (ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Open Court, 1963.

CASSAM, Quassim. Self-Directed Transcendental Arguments. In: STERN, Robert. *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism. *Philosophical Quarterly*, 37, 149, 1987.

COLLINGWOOD, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

COLLINGWOOD, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

CORVI, Roberta. *La filosofia di P. F. Strawson*. Milano: Vita e Pensiero, 1979.

\_\_\_\_\_. La persona nella filosofia analitica: la prospettiva di Strawson. IN: MELCHIORRE, Virgilio (Ed.). *L'ideia di persona*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

COSTA, Cláudio Ferreira. Como resolver o problema da indução. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, V. 5, n.14, 2013.

DAVIDSON, Donald. On the very idea of a conceptual schema. In: DAVIDSON, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOMENACH, Elise. Description or analyse: les paradoxes de la métaphysique descriptive de Strawson et leurs conséquences pour un traitement transcendantal de la question sceptique. IN: BENOIST, Jocelyn; LAUGIER, Sandra. *Langage ordinaire et métaphysique: Strawson*. Paris: Vrin, 2005.

DUTRA, Luis Henrique de Araújo. Ceticismo e filosofia construtiva. *Manuscrito*, v. XVI, n.1, 1993.

\_\_\_\_\_. Ceticismo e realismo científico. *Manuscrito*, v. XIX, n.1, 1996.

\_\_\_\_\_. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. Naturalismo, falibilismo e ceticismo. *Discurso*, n.29, 1998.

\_\_\_\_\_. Neopirronismo na filosofia da ciência. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. XXI, n.2, 1995.

\_\_\_\_\_. *Oposições filosóficas: a epistemologia e suas polêmicas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FRANCIOTTI, Marco A.. Las dos Estrategias Anti-escépticas de Strawson. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XXIII, n.1, 1997.



\_\_\_\_\_. Reabilitando Strawson. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, n.78, 1971.

\_\_\_\_\_. *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz, 2006

FREGE, G. *Investigações lógicas*. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da Aritmética*. Tradução de Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

GELAIN, Itamar Luís. Algumas considerações acerca do conceito de pessoa em Peter Frederick Strawson. *Frontistés – Revista Eletrônica de Filosofia*, v.1, n.1, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades, de P. F. Strawson. Princípios*. Natal: Editora da UFRN, 2008. (Resenha)

\_\_\_\_\_; CONTE, Jaimir. O legado filosófico de P. F. Strawson. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

\_\_\_\_\_. P. F. Strawson e a Gênese dos Argumentos Transcendentais. In: *Revista Litterarius*. Santa Maria: Biblos Vol. 9, n.2, 2010.

\_\_\_\_\_. Strawson e o caso dos metafísicos descritivos. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Tradução de Roberto H. Pich. Porto alegre: Penso, 2011.

GLOCK, Hans-Johann (org.). *Strawson e Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

GOLDMAN, Alvin. Epistemologia Naturalista e Confiabilismo. In: ÉVORA, Fátima; ABRANTES, Paulo C. (Eds). *Naturalismo Epistemológico*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 3, v.8, n.2, 1998.

GONZÁLEZ, Wenceslao J. Elucidación filosófica y actividad analítica. *Daimón*, 1992, p.201-210.

\_\_\_\_\_. Elucidación filosófica e atividade analítica. Tradução de Itamar Luís Gelain. Santa Maria: *Litterarius*, v.12, n.1, 2013.

\_\_\_\_\_. La primitividad lógica del concepto de persona. *Anales de Filosofía*, v.1, 1983.

\_\_\_\_\_. *La teoría de la referència: Strawson y la filosofía analítica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.

\_\_\_\_\_. Strawson's Post-Kantian Empiricism. In: Hintikka, J. and Puhl, K. (eds). *British Tradition in 20th Century Philosophy*. Proceedings of the 17th International Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1995.

GRACIA, Jorge J. E. A Meta-metafísica de Strawson: identificação versus individuação. In: CAORSI, Carlos (Org.). *Ensaaios sobre Strawson com réplicas de P. F. Strawson*. Tradução de Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte. Ijuí: editora Unijuí, 2014.

\_\_\_\_\_. La meta-metafísica de Strawson: identificación vs. individuación. In: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992.

GRAYLING, A. C. Epistemologia. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Refutation of Scepticism*. London: Duckworth, 1985.

HAACK, Susan. Between the Scylla of Scientism and the Charybdis of Apriorism. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

HACKER, P. M. S. On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics. In: GLOCK, Hans-Johann. *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Strawson's Concept of a Person. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 102, 2002.

\_\_\_\_\_. Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo? In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HOOKWAY, C. Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud. In: STERN, Robert. *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

HUME, David. *História natural da religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: editora da Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José de Oscar de Almeida Marques. São Paulo: editora da Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Coimbra: Calouste Gulbenkian, 2001.

ISHIGURO, Hidé. The Primitiveness of the Concept of a Person. In: STRAATEN, Zak Van (Ed.). *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

JOHNSON, Peter R. G. *Collingwood: An Introduction*. Bristol: Thoemmes Press, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Os Pensadores)

KOBER, M. Certainties of a World-Picture. In: SLUGA H.; STERN D. G. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KORNBLITH, Hilary (ed.). *Naturalizing Epistemology*. Cambridge: MIT Press, 1985.

KÖRNER, Stephan. La imposibilidad de las deducciones trascendentales. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM, 1999.

LIVINGSTON, Donald. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LOCKE, Don. Strawson's Auditory Universe, *The Philosophical Review*, 1961.

LOPARIC, Zeljko. Kant e o Ceticismo. In: *Manuscrito*, v. 11, n.2, 1988.

MAYOL, Victor Velarde. El Concepto de Metafísica en la Filosofía Analítica. In: GRACIA, Jorge J. E. (Ed.). *Concepciones de la Metafísica*. Valladolid: Trotta, 1998.

MARTIN, Rex. Editor's Introduction. In: COLLINGWOOD, R. G. *An Essay Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

MOORE, George Edward. O que é filosofia? In: MOORE, George Edward. *Problemas Fundamentais da Filosofia*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. A certeza fulcral de Wittgenstein. Tradução de Janyne Sattler. *Revista Dissertatio*. Volume Suplementar, junho, 2015.

NAGEL, Thomas. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NORTON, D. F. *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

PEARS, David. Critical Study: *Individuals* by P. F. Strawson I. *Philosophical Quarterly*, XI, n.43, 1961.

PEREIRA, Horácio de Sá. Uma versão mais modesta dos argumentos transcendentais da primeira Crítica. *Princípios*, v.16, n.25, 2009.

\_\_\_\_\_. Argumentação Transcendental como Prova de Proposições Ontológicas. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 4, n. 2, 1994.

\_\_\_\_\_. Argumentos Transcendentais. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

PÉREZ, Víctor H. C. Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson, *Estudios de Filosofía*, 2009.

PHILLIPS, R. L. Descriptive versus Revisionary Metaphysics and the Mind-Body Problem, *Philosophy*, n.42, 1967.

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POPPER, K. *Objective Knowledge*. London: Oxford University Press, 1972

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. Ainda é preciso ser cético. *Discurso*, n.32, 2001.

\_\_\_\_\_. Sobre o que Aparece. *Discurso*, n.19, 1992.

PUTNAM, Hilary. Strawson and Skepticism. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

PYLE, Andrew (Org.). *Kei Philosophers in Conversation*. London: Routledge, 1999.

QUINE, W. V. O. Epistemologia naturalizada. In: Ryle, Austin, Strawson, Quine. São Paulo: Abril: 1980 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. Epistemology Naturalized. In: QUINE, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: columbia University Press, 1969.

REICHEBACH, H. *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundation and Structure of Empirical Knowledge*. Chicago: University Press of Chicago, 1938.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RORTY, Richard. Verificationism and Transcendental Arguments. *Noûs*, v.5, 1971.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Human Knowledge, its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1948

\_\_\_\_\_. *Lógica e conhecimento*. Tradução de Pablo R. Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *My Philosophical Development*. London: Allen and Unwin, 1959.

RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

\_\_\_\_\_. Philosophical Arguments. In: RYLE, Gilbert. *Collected Papers* London: Hutchinson, 1971.

SALMON, Wealey. Should We Attempt to Justify Induction? *Philosophical Studies*, 1958.

SCHLICK, Moritz. *Sentido e Verificação*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

SEN, Pranab K. On a Gentle naturalist's Response to Scepticism. In: SEN, Pranab K.; VERMA, Roop R. (eds). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian of Philosophical Research, 1995.

SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas. Tradução de Danilo Marcondes. *O que nos faz Pensar*, n.12, 1997.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SMITH, Norman. (1905). The Naturalism of Hume (I). *Mind*, New Series, v. 14, n. 54, 1905.

SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. Strawson e o ceticismo em Individuals. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein: Racionalidade e Ceticismo. In: SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo filosófico*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

SNOWDON, Paul F. P. F. Strawson. In: MARTINICH, A. P.; SOSA, D. *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2001.

\_\_\_\_\_. Strawson on Philosophy: Three Episodes, *South African Journal of Philosophy*, 2008.

SOSA, Ernest. Beyond Scepticism to the Best of Our Knowledge. *Mind*, v. 97, n.386, 1988.

\_\_\_\_\_. P. F. Strawson's Epistemological Naturalism. In: HAHN, Lewis E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

STEPANENKO, P. *Unidad de la conciencia y objetividad: Ensaio sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. México: UNAM, 2008.

STERN, Robert. On Strawson's Naturalistic Turn. In: GLOCK, Hans-Johann (org.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, Peter F. A bit of Intellectual Autobiography. In: GLOCK, Hans-Johann (org.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Análise e Metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. Analysis, Science, and Metaphysics. In: RORTY, Richard (ed.). *The Linguistic Turn*. London: The University of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Analysis and Metaphysics: an introduction to philosophy*. London: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.



\_\_\_\_\_. Carnap's views on Constructed Systems versus Natural Languages in Analytic Philosophy. In: SCHILPP, P. A. (ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Open Court, 1963.

\_\_\_\_\_. Construcción y Analisis. In: AYER, A. J. et all. *La Revolución en Filosofía*. Madrid: Revista do Occidente, 1958.

\_\_\_\_\_. Does Knowledge have Foundations? In: *Conocimiento y Creencia*. Actas del IV Simposio de la lógica de la ciencia. Valência: Teorema, 1974e.

\_\_\_\_\_. Freedom and Resentment. In: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & CO LTD, 1974a.

\_\_\_\_\_. Grammar and Philosophy. In: STRAWSON, P. F. *Logicos-Linguistic Papers*. London: Methuen & Co, 1971.

\_\_\_\_\_. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

\_\_\_\_\_. Intellectual autobiography of P. F. Strawson. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998f.

\_\_\_\_\_. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.

\_\_\_\_\_. Liberdade e Ressentimento. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

\_\_\_\_\_. Ma Philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale. *Revue de Théologie et de Philosophie*, n.120, 1988.

\_\_\_\_\_. My Philosophy. In: SEN, Pranab K.; VERMA, Roop R. (eds). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian of Philosophical Research, 1995a.

\_\_\_\_\_. Kant's New Foundations of Metaphysics. In: STRAWSON, Peter F. *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. On Justifying Induction. *Philosophical Studies*, n.9, 1958.

\_\_\_\_\_. Réplica a Jorge J. E. Gracia. In: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensaíos sobre Strawson com réplicas de P. F. Strawson*. Tradução de Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte. Ijuí: Editora Unijuí, 2014.

\_\_\_\_\_. Replies. In: SEN, Pranab K.; VERMA, Roop R. (eds). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian of Philosophical Research, 1995.

\_\_\_\_\_. Reply to Andrew Black. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998c.

\_\_\_\_\_. Reply to Ernest Sosa. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998e.

\_\_\_\_\_. Reply Hilary Putnam. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998d.

\_\_\_\_\_. Reply to Panayot Butchvarov. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998b.

\_\_\_\_\_. Reply to Susan Haack. In: HAHN, Lewis E. (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998a.

\_\_\_\_\_. Response to Sandhya Basu on Strawson and Foundationalism. In: SEN, Pranamer K.; VERMA, Roop R. (eds). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian of Philosophical Research, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Self, Mind and Body*. In: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & CO LTD, 1974c.

\_\_\_\_\_. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Subject and Predicate in Logic and in Grammar*. London: Methuen, 1974d.

\_\_\_\_\_. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.

\_\_\_\_\_. Review of Transcendental Arguments in Science, Bieri Horstmann y Kruger (Eds). *Journal of Philosophy*, 80, 1982.

\_\_\_\_\_. Two Conceptions of Philosophy. In: BARRET, Robert. B; GIBSON, Roger F. (eds.). *Perspectives on Quine*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & CO LTD, 1974b.

STROUD, Barry. *El Escepticismo Filosófico y su Significación*. Tradução de Leticia García Urriza. México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.

\_\_\_\_\_. Transcendental Arguments, *The Journal of Philosophy*, n.9, 1968.

\_\_\_\_\_. *Understanding Human Knowledge*. Oxford: University of Oxford Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein and Logical Necessity. In: MOSER, P. K. *A priori Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987.

TECHIO, Jônadas. Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson. In: CONTE, Jaimir; GELAIN, Itamar Luís. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Tradução de Ronai da Rocha. Ijuí: Unijuí, 2006.

URMSON, J. O. The History of Philosophical Analysis. In: RORTY, R. (Ed.). *The Linguistic Turn*. Chicago: Chicago University Press, 1967.

VERDAN, André. *O ceticismo filosófico*. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

WAHL, Jean; STRAWSON, Peter F. Discussion of Strawson's "Analysis, Science and Metaphysics. In: RORTY, Richard (ed.). *The Linguistic Turn*. London: The University of Chicago Press, 1967.

WALKER, Ralph C. S. Argumentos transcendentales y escepticismo. In: CABRERA, Isabel (Ed.). *Argumentos Transcendentales*. México: UNAM, 1999.

\_\_\_\_\_. Induction and Transcendental Argument. In: STERN, Robert. *Transcendental Arguments: problems and prospects*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

WILLIAMS, M. *Unnatural Doubts*. Oxford: Blackwell, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos Montagnoli. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

ZABEEH, F. Oxford and Metaphysics: a new page in contemporary Philosophy, *International Philosophical Quarterly*, n.3, 1963.