

SOLIPSISMO E RECONHECIMENTO: METAFÍSICA DESCRITIVA COM ROSTO HUMANO

JÔNADAS TECHIO
Universidade Federal do Rio Grande do Sul/CAPES

Abstract

The paper provides a reconstruction of Strawson's argument in chapter 3 of Individuals, emphasizing an aspect of his analysis which has received relatively small attention in the literature: the role played by a "non-detached" or "involved" stance towards other subjects in the constitution of a non-solipsistic consciousness of the world. Additionally, the paper presents some of the main lines of development which are available to further clarify and articulate the underscored aspect of Strawson's analysis, ending up with the suggestion that a main weakness of the argument as presented in Individuals may be fixed by bringing into play Strawson's later examination (as presented, most notably, in the essay "Freedom and Resentment") of the varieties of "reactive" attitudes and feelings towards other subjects.

Uma crítica poderosa do ceticismo — como a de qualquer filosofia séria — terá de descobrir e alterar a própria concepção que essa filosofia tem de si mesma.

S. Cavell (1979, p. 38)

1. Introdução

Todos conhecem a famosa afirmação de Strawson, feita na Introdução de *Individuals*, segundo a qual o principal objetivo da “metafísica descritiva” é “descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo”, e “desvelar os traços mais fundamentais de nossa estrutura conceitual” (Strawson 1959, p. 9). Um fato reconhecido com menos frequência pelos leitores dessa obra é que há *muito* mais traços nessa estrutura do que se pode encontrar no primeiro capítulo de *Individuals*, dedicado à análise das condições de identificação e reidentificação de particulares físicos, os corpos ou objetos materiais. Um desses traços é a noção de sujeito de experiência, e, na sua esteira, a distinção que cada um de nós faz entre “ele mesmo e seus estados de consciência, de um lado, e o que não é ele mesmo e seus estados de consciência, de outro” (p. 87). Essa distinção é uma condição absolutamente fundamental para a objetividade de nossa experiência

Principia, 12(2) (2008), pp. 217–35. Published by NEL — Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil.

— se não fôssemos capazes de traçá-la, que garantia teríamos de que os objetos que percebemos não são invenções de nossa própria mente?

Strawson denomina uma consciência que compreende a capacidade que cada sujeito tem de fazer essa distinção de “consciência não-solipsista” (p. 69). O estudo das condições para se traçar essa distinção será o objeto de investigação central do capítulo 3 de *Individuals*. Uma das principais teses defendidas nesse capítulo é que *peessoas* — ao lado dos objetos materiais, descritos no capítulo 1 — são *particulares básicos* de nosso esquema conceitual, o que significa que são (i) *irredutíveis* a quaisquer outros particulares (tais como “corpos” ou “mentes”), e, além disso, (ii) que certos outros particulares (dentre eles, experiências, estados, eventos e atitudes mentais) dependem, para sua identificação, da identificação prévia de pessoas.

Embora a posição defendida no capítulo 3 de *Individuals* não seja absolutamente nova ou original,¹ penso que devemos concordar com o julgamento de Peter Hacker segundo o qual foram as investigações de Strawson que “colocaram o conceito unificado de uma pessoa — o conceito de um ser humano vivo — no centro do palco”, e que conferiram a esse tópico “a centralidade que ele teve no debate filosófico das décadas subseqüentes” (Hacker 2002, p. 22). De fato, o argumento em defesa do caráter básico da noção de pessoa gerou uma grande discussão no decorrer das mais de quatro décadas que sucederam à publicação de *Individuals*. Apesar de concordar com muitas das críticas que foram apresentadas nesse debate,² meu principal objetivo no texto que segue será enfatizar um aspecto positivo da análise strawsoniana que a meu ver recebeu pouca atenção na literatura: trata-se do papel de uma certa atitude — descrita por Strawson em outro contexto como “atitude de envolvimento e participação nas relações humanas” (ver Strawson 1974, p. 9) — na caracterização das condições de uma consciência não-solipsista do mundo. Embora essa atitude tenha sido indicada no próprio argumento de *Individuals*, sua relevância filosófica não é devidamente enfatizada nesse contexto — ou, pelo menos, é isso que tentarei mostrar. Mas ela é retomada e trazida ao centro da análise no artigo “Freedom and Resentment”. Sendo este último um texto menos conhecido e discutido pelos leitores *Individuals*, não é de se estranhar que a atitude que mencionei acima tenha recebido pouca atenção da parte dos intérpretes de sua filosofia teórica.

Além do objetivo estritamente exegético, há uma motivação mais geral para lidar com o problema do solipsismo na obra de Strawson: trata-se da convicção, que receberá apenas uma sustentação parcial nesta oportunidade, de que o solipsismo é uma conseqüência extrema de uma certa *abordagem filosófica* geral — que pode ser descrita, usando as palavras do próprio Strawson, como o “nosso

frio estilo contemporâneo”, que nos leva a “esquecer, quando estamos engajados com a filosofia, [...] como é de fato estar envolvido em relações interpessoais cotidianas, desde as mais íntimas até as mais casuais” (1974, p. 6). De fato, uma tese geral que defenderei a seguir é que o próprio projeto de metafísica descritiva apresentado em *Individuals* também padece dessa limitação, que é fruto de uma abordagem teórica insuficientemente sensível a *determinadas* condições de uso desses conceitos que, se Strawson estiver certo, constituem o “núcleo maciço central do pensamento humano que não tem nenhuma história” (p. 10) — condições derivadas de nosso envolvimento num conjunto de *práticas humanas* que fornecem o pano de fundo sobre o qual esses conceitos adquirem vida e significado.

Caso esse diagnóstico mostre-se correto, deverá servir de lição para todos nós, leitores e admiradores de Strawson, empenhados na tarefa de elucidação das condições de possibilidade para o conhecimento de objetos. A desatenção para com os *detalhes* em favor da atenção aos *traços gerais* de nossa estrutura conceitual possui de fato uma função importante, que é desvelar aquelas relações que, nos dizeres de Strawson, “não se mostram prontamente na superfície da linguagem, mas nela jazem submersas” (p. 10); contudo, o preço a ser pago caso não complementemos a análise dessa estrutura com uma descrição mais acurada das práticas humanas nas quais ela ganha sentido é acabar com um esqueleto que não fica de pé, uma vez que faltam os músculos e demais tecidos responsáveis por dar-lhe sustentação.

Passo ao texto propriamente dito. Ele está estruturado em três partes: na primeira apresento uma reconstrução dos aspectos que considero mais importantes na argumentação do capítulo 3 de *Individuals*, e indico como a idéia de uma *determinada* atitude em relação aos demais seres humanos entra em cena na análise das condições para uma “consciência não-solipsista” do mundo. Na segunda procuro fornecer uma caracterização mais detalhada dessa idéia partindo da distinção traçada por Strawson em “Freedom and Resentment” entre duas atitudes que podemos tomar em relação aos demais sujeitos. Por fim indico uma diferença fundamental no tratamento dessa atitude nos dois contextos em que ela aparece na obra de Strawson, e retomo o diagnóstico esboçado acima, indicando como uma maior atenção às nossas *relações* permite complementar e corrigir um aspecto problemático do projeto de metafísica descritiva, dando-lhe uma fisionomia mais humana.

2. O argumento de *Individuals*

Cada um de nós distingue ele mesmo e seus estados de consciência, de um lado, e o que não é ele mesmo e seus estados de consciência, de outro. Quais são as condições para fazermos essa distinção, e como elas são preenchidas? De que modo nós a fazemos, e por que a fazemos do modo que fazemos? (Strawson 1959, p. 87)

Essas são as questões com as quais Strawson dá início ao capítulo 3 de *Individuals*, intitulado “Pessoas”. Strawson refere-se a esse grupo de questões como “o problema do solipsismo” (p. 87). A estratégia adotada para responder a essas questões é indireta, e tem início no capítulo anterior, intitulado “Sons”. Nele, Strawson nos pede para conceber um mundo no qual os únicos objetos de experiência sensível seriam *sons* — os quais caracterizam-se essencialmente pelas relações *temporais* que mantêm entre si, e por variações de volume, altura e timbre.³

Depois de elencar as condições básicas para a possibilidade de identificação e reidentificação de particulares nesse cenário (sobretudo a existência de sons publicamente observáveis, e o análogo de uma estrutura de coordenadas espaço-temporais — o “som-padrão”), Strawson investiga quais seriam as condições para uma “consciência não-solipsista” do mundo auditivo. Vale notar que o simples apelo ao fato de que um habitante desse mundo possa identificar e reidentificar sons não é de modo algum condição *suficiente* para que lhe atribuamos essa espécie de consciência — na verdade, isso seria no máximo uma *petição de princípio*. Resumidamente: processos de identificação e reidentificação de particulares exigem, como condição de objetividade, a idéia da existência *não observada* de particulares; essa idéia, por sua vez, implica a distinção entre *ser observado* e *não ser observado*, a qual, por fim, pressupõe uma distinção entre um *observador* (sujeito) e *algo observado* (objeto).

Podemos facilmente imaginar que um habitante do mundo auditivo perceba a si mesmo de alguma maneira, e, *nesse sentido*, “distinga a si mesmo” dentre os demais itens de sua experiência — assim como cada um de nós reconhece o timbre e outras características particulares da sua própria voz, esse sujeito também poderia reconhecer os sons que emite como sendo seus, distinguindo-os dos demais sons que ouve. O problema com esse tipo de “auto-identificação” é que ela é feita a partir de dados *internos* da experiência, e, nessa medida, não fornece nenhuma garantia de que tais dados não sejam invenções do próprio sujeito (ou, adaptando um conhecido caso de ficção científico-filosófica, de um “cientista malvado” que tenha colocado no sujeito um aparato com uma função similar à dos nossos fones-de-ouvido, iludindo-o a pensar que percebe a si mesmo e aos

demais sons no “mundo (auditivo) exterior”, quando na verdade está apenas percebendo sons criados por um computador).

Ao refletirmos sobre esse caso nos defrontamos com uma dificuldade que é absolutamente geral, e que, segundo Strawson, “aplica-se tanto ao mundo cotidiano quanto ao auditivo” (p. 89). Trata-se da dificuldade de saber como poderia um sujeito, que percebe a si mesmo como um item *dentro* da experiência, conceber-se também como algo que *tem* experiências, e, nessa medida, tem consciência de si mesmo como um *observador*, algo *distinto* dos demais itens que experimenta.⁴ Embora o mundo auditivo mostre-se, por assim dizer, “magro demais” para que se possa obter uma solução definitiva para esse problema,⁵ o exercício imaginativo proposto por Strawson tem a função de tornar-nos conscientes das dificuldades envolvidas no tratamento dessas questões em *nosso próprio* esquema conceitual — há, nos diz ele, “uma certa vantagem em manter frente a nossas mentes a imagem de um mundo puramente auditivo”, que consiste em obter “um contínuo senso de estranheza a respeito do que nós de fato fazemos; e queremos manter vivo esse senso de estranheza para mostrar que realmente podemos lidar com ele e removê-lo, e não apenas perdê-lo de vista ou sufocá-lo” (p. 88).⁶

Strawson articula e tenta solucionar essa dificuldade relativamente ao nosso esquema conceitual no capítulo 3. Seu argumento nesse capítulo começa com uma distinção entre as inúmeras espécies de predicados que cotidianamente atribuímos a nós mesmos e aos demais sujeitos: por um lado, a categoria das coisas que “também atribuímos a corpos materiais” (e.g., localização, cor, tamanho, figura, peso, etc.), e, por outro, a categoria das coisas que “não sonharíamos” em atribuir aos corpos materiais (e.g., ações, intenções, sensações, pensamentos, sentimentos, percepções, memórias, etc.) (ver p. 89). Os predicados pertencentes à primeira categoria serão chamados de “predicados-M”, e os pertencentes à segunda “predicados-P”.

Predicados-M aparentemente não oferecem maiores problemas à análise, uma vez que nossos próprios corpos são *coisas materiais* dentre as demais, e, nessa medida, as condições para atribuição desses predicados teriam sido garantidas pela análise geral das condições para identificação e reidentificação de corpos materiais apresentada no capítulo 1. “Mas”, diz Strawson, “tão logo tenhamos presente o indispensável senso de estranheza” mencionado anteriormente, “pode e deve parecer que precisamos explicar que os estados de consciência de alguém, seus pensamentos e sensações, sejam atribuídos *a exatamente a mesma coisa* à qual essas características físicas, e essa situação física, são atribuídas” (p. 89). É por isso que, segundo ele, se quisermos esclarecer a noção de um sujeito de experiência em nosso esquema conceitual, devemos buscar respostas para as duas questões

seguintes: (i) “Por que atribuímos estados de consciência a algo?”; e (ii) “Por que eles são atribuídos exatamente à mesma coisa que possui certas características corpóreas, uma certa situação física etc.?” (p. 90).

Alguém não tocado pelo “indispensável senso de estranheza” de que fala Strawson poderia objetar que as questões (i) e (ii) são completamente despropositadas — afinal, é simplesmente *óbvio* que é assim que nossas práticas de atribuição de predicados-P funcionam; buscar uma justificação para essas práticas faria tanto sentido quanto perguntar por que damos o nome “vermelho” a tais e tais tons de cor, e não a outros.⁷ Entretanto, se pararmos para pensar na enorme gama de tratamentos dados à noção de sujeito ao longo da história, encontraremos filósofos dispostos a negar essas teses supostamente *óbvias*. Assim, para a tradição que Strawson chama de “dualista”, a questão (ii) não se colocaria, posto que, para um defensor dessa tradição, seria simplesmente falso que atribuímos predicados-P à *mesma coisa* à qual atribuímos predicados-M. Por outro lado, para a tradição que Strawson denomina de “teoria da não-pertença” (“*no-ownership theory*”),⁸ a questão (i) é que não se colocaria: para um defensor dessa posição, simplesmente *não faria sentido* dizer que experiências do tipo expresso por predicados-P são “possuídas” por alguém ou alguma coisa, e, por conseguinte, *não faria sentido* dizer que as “atribuímos” a *qualquer* entidade.

O diagnóstico de Strawson (a esta altura já bastante conhecido) é que ambas as posições (o “dualismo” e “teoria da não-pertença”) têm uma origem comum, que é a desatenção a uma característica essencial de nossas práticas cotidianas de atribuição de predicados-P a sujeitos, a saber, que “estados, ou experiências [...] *devem* sua identidade como particulares à identidade da pessoa de que eles são estados ou experiências” (p. 97).⁹ Em outras palavras, o erro dessas duas posições é desconsiderar a primitividade do conceito de *pessoa* em nosso esquema conceitual. É condição para que possamos atribuir estados de consciência a *nós mesmos* que possamos atribuí-los também a *outrem*, e para que possamos fazer isso temos de identificá-los como *pessoas* — não como “eus incorpóreos”, nem como “corpos desalmados”.¹⁰

O problema dessa análise, como nota o próprio Strawson em seguida, é que em geral não precisamos observar nosso próprio comportamento para dizer de *nós mesmos* que estamos de posse de um certo estado mental, ao contrário do que acontece quando atribuímos esse estado a *outro* sujeito; aparentemente segue-se daí que o sentido do predicado que expressa um tal estado não seria o mesmo (o predicado não seria *unívoco*) nos casos de atribuição em primeira e em terceira pessoa. “Como poderia o sentido ser o mesmo”, pergunta Strawson, “se o método de verificação foi tão diferente nos dois casos [...]?” (p. 99). A resposta a essa

questão depende de que compreendamos a peculiaridade da natureza lógica dos predicados-P. Essa peculiaridade é apresentada na seguinte passagem:

[...] é essencial para o caráter [dos predicados-P] que eles têm usos atributivos tanto em primeira quanto em terceira pessoa, que eles são tanto passíveis de auto-atribuição sem base na observação do comportamento do sujeito que os possui, quanto passíveis de atribuição a outros na base de critérios comportamentais. Aprender seu uso é aprender ambos os aspectos de seu uso. Para *ter* esse tipo de conceito, alguém tem de ser tanto um auto-atribuidor quanto um hetero-atribuidor de tais predicados, e deve ver todos os demais como auto-atribuidores. Para *compreender* esse tipo de conceito, alguém deve reconhecer que há um tipo de predicado que é passível de atribuição não ambígua e adequada *tanto* na base da observação do sujeito do predicado *quanto* sem essa base, i.e., independentemente da observação desse sujeito: o segundo caso é o caso no qual o atribuidor é também o sujeito. Se não houvessem conceitos correspondendo à caracterização que acabo de dar, não teríamos de fato problema filosófico algum sobre a alma; mas igualmente não teríamos nosso conceito de uma pessoa. (p. 108)

Dada essa peculiaridade lógica dos predicados-P (o fato de que compreender seu uso implica compreender *ambos os aspectos* de seu uso), a pergunta anterior — acerca da possibilidade de um sentido e de uma atribuição *unívoca* desses predicados — equivale à questão sobre “Como predicados-P são possíveis?”, ou ainda, “Como é possível o conceito de pessoa?” (p. 110). Strawson admite que “mesmo que reconheçamos a primitividade do conceito de uma pessoa, e o caráter único dos predicados-P, ainda podemos querer perguntar o que há nos fatos naturais que torna inteligível que devamos ter esse conceito” (p. 111); e *essa* questão exige, segundo ele próprio, uma resposta “não-trivial”, i.e., “uma resposta que não diga *meramente*: ‘Bem, há pessoas no mundo’” (p. 111).

Na parte final do capítulo que viemos analisando Strawson tratará de fornecer o que ele descreve como “começos ou fragmentos de uma resposta” a essa questão (p. 111). A idéia fundamental defendida nesse contexto é que entender satisfatoriamente o papel do conceito de pessoa e dos predicados-P em nosso esquema conceitual implica compreender ou estar ciente de um *fato* bastante geral acerca desse esquema como um todo: que vivemos em uma comunidade de *seres humanos*, que, enquanto tais, compartilham uma certa *natureza comum*. Para salientar esse fato, Strawson tratará de “mover uma certa classe de predicados-P para uma posição central no quadro”; trata-se dos predicados que:

envolvem fazer algo, o que claramente implica intenção ou um estado mental ou pelo menos consciência em geral, e indica um padrão, ou uma gama de padrões, característicos de movimentos corporais, sem de modo algum indicar precisamente qualquer sensação ou experiência muito definida. (p. 111)

Os exemplos dados por ele logo em seguida são de predicados como “sair para uma caminhada”, “enrolar uma corda”, “jogar bola”, “escrever uma carta” (p. 111). Podemos criar uma denominação especial para fazer referência a esse tipo de predicados: chamemo-los de “predicados- P_a ” (onde o índice “ a ” assinala que se trata de predicados- P referentes a *ações*). A vantagem de se analisar os predicados- P_a é que eles: (i) “possuem a característica interessante de muitos predicados- P ” — a saber, que “em geral um sujeito não os atribui a si mesmo por força da observação, mas os atribui aos demais por força da observação” (p. 111) — mas, (ii) ao contrário dos demais predicados- P que dizem respeito a estados mentais “internos”, há, no caso dos pelos predicados- P_a , “uma relutância mínima em conceder-se que o que é atribuído dessas duas maneiras distintas [i.e., por meio de observação e sem auxílio de observação] é o mesmo” (p. 111). Uma vez que a atribuição de predicados- P_a é feita sem apelo a nenhum tipo de “experiência distintiva”,¹¹ tanto quando os atribuímos aos demais quanto a nós mesmos, eles “nos libertam da idéia de que as únicas coisas que podemos conhecer sem observação ou inferência, ou ambos, são experiências privadas” (p. 111). Podemos, defende Strawson, ter conhecimento “sobre movimentos presentes e futuros de um corpo” — i.e., do nosso próprio — mesmo sem apelar para observação ou inferência; por outro lado, “movimentos corporais certamente também são coisas que podemos conhecer por meio de observação e inferência” (p. 111) — é justamente o que acontece quando atribuímos os predicados- P_a aos demais sujeitos (e por vezes a nós mesmos).

Strawson conclui a análise desses predicados afirmando o seguinte:

É importante que entendamos tais movimentos, pois eles relacionam-se com e condicionam os nossos próprios; e de fato nós os compreendemos e os interpretamos, apenas vendo-os como elementos daqueles mesmos planos ou esquemas de ação dos quais conhecemos o desenvolvimento presente e futuro sem observação dos movimentos presentes relevantes. Mas isso significa dizer que vemos tais movimentos como *ações*, que os interpretamos em termos de intenção, que os vemos como movimentos de indivíduos de uma espécie à qual também pertence aquele indivíduo cujos movimentos futuros e presentes conhecemos sem observação; isso

quer dizer que vemos os outros como auto-atribuidores, sem base na observação, daquilo nós atribuímos a eles sobre essa base. (p. 112)

Essa passagem condensa o que Strawson tem a dizer em *Individuals* sobre esse “fato natural” que estaria na base de nosso esquema conceitual, e que constituiria uma pressuposição fundamental para as nossas práticas de atribuição (em primeira e em terceira pessoa) de predicados-P. Em poucas palavras: nós *vemos* (ou, para usar uma expressão deliberadamente carregada de implicações filosóficas, nós *reagimos a*) os demais sujeitos como *peçoas*, i.e., como *seres humanos* iguais a nós, e, nessa medida, como seres capazes de, dentre *inúmeras* outras coisas, originar movimentos voluntários, i.e., *ações*. Contudo, como salienta o próprio Strawson logo em seguida, “‘ver uns aos outros como pessoas’ é um monte de coisas, mas não um monte de coisas separadas e desconectadas” (p. 112). Além disso, segundo ele, é errado dividir o “o tópico da mente” em uma coleção de “assuntos desconexos” ((p. 112). O que essas afirmações parecem indicar é que a lógica de funcionamento dos predicados- P_a (suas condições de sentido e atribuição) não pode ser corretamente descrita e compreendida se analisarmos o emprego desses predicados isoladamente do tecido de práticas humanas nos quais eles estão inseridos. O mesmo deve valer, portanto, para a análise do funcionamento dos (demais) predicados-P, assim como para o funcionamento dos predicados-M, e de modo ainda mais geral, para a análise de nossa estrutura conceitual como um todo.

O que temos no final dessa análise é uma espécie de alerta para a necessidade de — ou talvez, numa leitura mais simpática, um *convite* a — que se proceda a uma retificação de espírito holístico da descrição de nossa estrutura conceitual (a qual vinha sendo feita de maneira muito mais “atomística” até este ponto). Esse é de fato um passo crucial para se obter uma análise mais satisfatória do funcionamento dos conceitos envolvidos nessa discussão. Contudo, Strawson não parece dar a devida atenção a seu próprio conselho, uma vez que passa imediatamente a tratar de outras questões — especialmente a possibilidade de uma “mente grupal” (ver pp. 112–6) — com as quais conclui o capítulo. É claro que se pode atribuir essa atitude às próprias exigências limitadas do projeto de metafísica descritiva, que visa apenas a estabelecer as condições *gerais* para uma experiência objetiva. Contudo, paga-se um preço pela simplicidade do modelo — justamente o de tornar a análise alvo de críticas que insistem na necessidade de se delinear uma imagem mais detalhada da natureza humana. Uma atitude mais “caridosa” (e sobretudo mais fiel à posição filosófica de Strawson como um todo) consiste em aceitar o convite e tentar dar mais algumas pinceladas no *esboço* fornecido

em *Individuals*. Podemos fazer isso tomando de empréstimo as cores da análise apresentada no artigo “Freedom and Resentment”, como veremos a seguir.

3. O argumento de “Freedom and Resentment”

A moldura geral na qual a análise de “Freedom and Resentment” se insere é a do conflito entre defensores do livre-arbítrio e do determinismo. Trata-se, portanto, de um registro aparentemente muito distinto daquele que vínhamos investigando. Contudo, como estamos lidando com um filósofo cujo pensamento é profundamente sistemático, não deve surpreender que possamos encontrar nesse texto importantes subsídios para complementar a análise anterior. Assim, pode-se deixar a moldura fora de foco, para olhar diretamente para o centro do quadro. O que vemos aí é uma análise das condições da ação humana que parte da observação de alguns casos concretos de relações interpessoais. Embora essas relações sejam das mais variadas espécies, Strawson restringe a análise aos casos de atitudes como gratidão, ressentimento e perdão. O que primeiro chama atenção na análise dessas atitudes é que, dependendo do modo como uma ação é qualificada, nossa reação frente à mesma pode mudar radicalmente. Assim, tomando de empréstimo o exemplo de Strawson:

Se alguém pisar na minha mão acidentalmente, enquanto tenta me ajudar, a dor pode não ser menos aguda do que se esse alguém pisar nela numa desatenção desdenhosa pela minha existência ou com um desejo malévolo de me prejudicar. Mas em geral no segundo caso sentirei uma espécie e um grau de ressentimento que não sentirei no primeiro. Se as ações de alguém me ajudarem a obter algum benefício que desejo, então sou beneficiado em qualquer caso; mas se essa pessoa intencionou beneficiar-me por causa da sua boa vontade em relação a mim, será razoável sentir uma gratidão que não devo sentir em absoluto se o benefício foi uma consequência incidental, não intencional ou mesmo lamentada, de algum plano de ação com um objetivo diferente. (Strawson 1974, p. 5)

Essas são situações muito comuns em nossas relações humanas. Mas existem também situações menos comuns, nas quais nossa reação não seria simplesmente modificada, e sim completamente suprimida. Isso acontece em casos nos quais descreveríamos o sujeito que desempenhou uma ação que nos prejudica usando expressões tais como: “Ele não estava sendo ele mesmo”, “Ele estava sob enorme tensão recentemente”, “Ele estava sob efeito de hipnose”, “Ele é apenas uma criança”, “Ele é um esquizofrênico incorrigível”, “Sua mente foi sistematicamente

pervertida” etc. (p. 7). Esse é o tipo de desculpa que costuma fazer com que, nos termos de Strawson, “suspendamos nossas atitudes reativas cotidianas em relação ao agente”, vendo-o “numa luz diferente daquela em que normalmente veríamos alguém que agiu como ele agiu” (p. 8).

Visando a simplificar a análise desses casos, Strawson apresenta (o que ele mesmo descreve como) uma “dicotomia crua” (p. 8–9), que separa duas espécies fundamentalmente distintas de atitudes que podemos tomar em relação aos demais agentes: a atitude *objetiva* ou *distanciada*, e a atitude *não distanciada*, de *participação* ou *envolvimento*. Sobre a primeira delas ele afirma o seguinte:

Adotar a atitude objetiva em relação ao outro ser humano é vê-lo, talvez, como um objeto de política social; como um sujeito para o qual, num amplo sentido, pode ser preciso aplicar tratamento; como algo certamente a ser examinado, talvez examinado com precaução; a ser controlado, manuseado, curado ou treinado; talvez simplesmente evitado [...]. Se sua atitude em relação a outrem for completamente objetiva, então, embora você possa desculpá-lo, não pode discutir com ele, e embora possa falar ou mesmo negociar com ele, não pode raciocinar com ele. Pode no máximo fingir discutir ou raciocinar com ele. (p. 9)

Assim como podemos adotar uma atitude objetiva em relação aos demais sujeitos, podemos — e em muitos casos é isso mesmo que fazemos — adotá-la em relação a *nós mesmos*. Strawson argumenta que em geral não há problema em fazermos isso; pelo contrário, pode ser saudável e produtivo assumir uma atitude objetiva quando o contexto o exige. O problema surge quando essa atitude *prevalece* em relação à de envolvimento ou participação — i.e., quando paramos de ver a nós mesmos e aos demais sujeitos como *pessoas*, como *seres humanos*, e passamos a ver-nos e aos demais como meros “objetos de política social”, ou “mecanismos defeituosos”; num tal caso, sugere Strawson, deixaríamos de *agir* e de *reagir* em relação aos demais sujeitos *humanamente* (de fato, descrevemos certas atitudes que divergem radicalmente do que se pode esperar de um ser humano dizendo justamente que elas são “desumanas”, “monstruosas” etc).

Strawson admite que não é *logicamente* impossível que a atitude objetiva passe a ser regra, ao invés de exceção (basta nos darmos conta da frequência com a qual as pessoas adotam uma atitude *radicalmente* distanciada e “desumana”, para perceber como, de fato, essa é uma possibilidade muito tangível); mas ele ainda assim defende que tal mudança seria “praticamente inconcebível”; segundo ele:

O comprometimento humano com a participação em relações interpessoais ordinárias é [...] muito profundamente arraigado para que possamos

levar a sério o pensamento que uma convicção teórica geral poderia modificar o nosso mundo a ponto de fazer com que nele não houvesse mais tal coisa como as relações interpessoais como normalmente as entendemos [...] (p. 11)

Deixando de lado o otimismo expresso nessa passagem,¹² pode-se resumir a posição de Strawson a respeito dessa possibilidade na forma de um condicional: se adotássemos a atitude objetiva como padrão, nossas relações seriam *severamente* modificadas, e com elas *toda* a nossa forma de vida. Aprofundar essa discussão nos levaria cada vez mais longe do centro do quadro, em direção à sua moldura, e por isso é melhor voltarmos ao que aqui nos interessa mais. A primeira coisa que gostaria de salientar é a similaridade estrutural que existe entre o argumento esboçado acima (contra a possibilidade de se generalizar a atitude objetiva) e o argumento “anti-solipsista” apresentado em *Individuals*. Podemos ver a ambos como instâncias de uma forma peculiar de “redução ao absurdo”, que consiste na indicação de uma *conseqüência filosófica problemática* (não um “absurdo” no sentido estritamente lógico) que teríamos de aceitar caso um determinado conjunto de condições de nosso esquema conceitual fosse deixado de fora ou suprimido da análise.

Mas há também uma diferença fundamental entre as “reduções” apresentadas em cada contexto, que é ainda mais importante do que essa forma comum. No caso do argumento de *Individuals*, analisado na seção anterior, o que Strawson apresenta como sendo uma “conseqüência filosófica problemática” é, basicamente e em última instância, o solipsismo — i.e., a impossibilidade *teórica* (epistêmica, ou, se quiserem, metafísica) de se distinguir entre o próprio sujeito e as experiências que ele entretêm. Essa seria uma conseqüência, em primeiríssima instância, da desatenção à primitividade do *conceito* de “pessoa”; entretanto, como vimos, tal desatenção está intimamente ligada à desatenção para com um certo “fato natural” que está na base de nossas práticas: a própria concepção dos demais sujeitos como seres humanos, como pessoas que compartilham conosco de uma *natureza comum*.

Dado o registro no qual esse último passo do argumento “anti-solipsista” foi apresentado, fica-se com a impressão de que, mais uma vez, estamos frente a uma questão de interesse *puramente teórico*, e esse é justamente um dos motivos pelos quais a análise do argumento de “Freedom and Resentment” é bem-vinda, pois ela mostra que, *no fundo*, o que parecia ser um mero “experimento mental”, que indica uma possibilidade *lógica* (a desatenção ou mesmo a supressão do *conceito* de “pessoa”) pode, *pace* Strawson, assumir a forma de uma efetividade *prática* (a

negação da *humanidade* dos demais sujeitos, e, por conseguinte, de si mesmo). E é quando pensamos nessa “conseqüência filosófica problemática” a partir da perspectiva prática que percebemos o que está *realmente* em jogo quando discutimos a natureza de nosso “esquema conceitual”, e as implicações derivadas da possibilidade de se aceitar ou propor “esquemas alternativos”.

No caso específico de “Freedom and Resentment”, a “conseqüência problemática” da generalização da atitude objetiva em relação aos demais sujeitos seria a *supressão de sentimentos e de reações naturais* que são fundamentais (do modo como o mundo é, e do modo como nossa vida é — mas não *apenas* do modo como nosso “esquema conceitual” é) para o estabelecimento de nossas relações interpessoais — para nossas trocas afetivas, comunicativas, e cognitivas.

4. Solipsismo, rejeição e reconhecimento

À luz deste argumento apresentado em “Freedom and Resentment”, podemos complementar, e, de certo modo, corrigir (ou pelo menos reinterpretar) o argumento de *Individuals*, deixando claro que há um problema muito mais sério envolvendo a possibilidade de se adotar uma atitude completamente objetiva e distanciada em relação aos demais: fazer isso não implicaria *apenas* uma modificação da “lógica” subjacente às nossas práticas cotidianas de “atribuição de predicados-P”; não resultaria *simplesmente* na “perda” (ou, quem sabe, na mudança) do *conceito* de “pessoa”, ou ainda, na impossibilidade *teórica* de obter uma “experiência não-solipsista” do mundo. O que nós estaríamos perdendo ou modificando seria nossa própria *humanidade* — e humanidade não é algo que se “atribui” ou se deixa de “atribuir” a alguém, mas antes algo que se *reconhece* ou se deixa de *reconhecer*. Para tomar de empréstimo uma afirmação de Stanley Cavell: “a alternativa ao meu reconhecimento do outro não é minha ignorância mas sim minha rejeição” (Cavell 1979, p. 389).

Essa análise fornece elementos para a extração de uma lição metodológica mais geral. O próprio Strawson nos adverte na Introdução de *Individuals* que “até certo ponto, a confiança no exame detido do uso efetivo das palavras é o melhor, e de fato o único caminho seguro em filosofia” (1959, p. 9). Embora a formulação dessa tese não seja completamente satisfatória — pois sugere que a filosofia lida apenas com “palavras” — penso que, com uma ênfase distinta (a ênfase nas *práticas* em que o uso das palavras se insere), esse deveria ser um princípio norteador da tarefa filosófica de elucidação conceitual. Contudo, logo após ter apresentado esse princípio, Strawson afirma que “as discriminações que podemos fazer,

e as conexões que podemos estabelecer ao seguir esse caminho, não são gerais o suficiente e nem possuem o alcance suficiente para atender toda a exigência metafísica de compreensão” (p. 9–10). O que cabe perguntar aqui, antes de mais nada, é que exigência é essa, e se ela é legítima, assim como está. Pois se é da natureza dessa exigência requerer um *modelo simplificado*, uma *idealização*, então seria razoável esperar que ela fosse justificada por seus resultados — a exemplo do que ocorre no caso da investigação científica.

É claro que Strawson poderia tentar justificar essa exigência indicando suas vantagens metodológicas (em especial, derrotar o ceticismo). Mas se esse é o caso, então sua justificação é no mínimo incompleta, pois supõe (ou aposta) justamente no sucesso da empreitada que será levada a cabo na seqüência do livro. Será *mesmo* que um “cético” que tenha lido o argumento do capítulo 3, e que estivesse disposto a conceder a Strawson todas as conexões conceituais por ele apresentadas, não poderia, consistentemente com essa concessão, negar que de fato *existam* outras pessoas, ou seja, negar que elas de fato são *pessoas*, ao invés de *autômatos* — ou, a propósito, até mesmo negar que realmente exista qualquer objeto distinto e independente de sua consciência?

Essa pergunta permite retomar uma afirmação feita por Strawson no início da análise do problema do solipsismo. Refiro-me àquela idéia de um “indispensável senso de estranheza” a respeito da possibilidade de atribuir uma “mente” a certas entidades *físicas*. Como vimos, Strawson defendia que era importante “manter vivo esse senso de estranheza para mostrar que realmente podemos lidar com ele e removê-lo, e não apenas perdê-lo de vista ou sufocá-lo” (p. 88). Ora, em que medida se pode dizer que o argumento de *Individuals* “remove” essa sensação? Minha sugestão é que ele não a remove, e, mais do que isso, nenhum *argumento* pode removê-la; isso porque, ao contrário do que Strawson parece supor, ou implicar, essa “sensação de estranheza” não é meramente fruto de uma confusão *teórica* (seja ela lógica, epistemológica ou metafísica) — mas antes de uma possibilidade *prática*, que é justamente a de *rejeitar* a humanidade do outro, tratando-o como um mero “mecanismo” (seja ele defeituoso ou não). Nos termos de Stephen Mulhall:

[A] humanidade [...] dos demais seres humanos está nas mãos de seus companheiros; sua ascensão ao status humano envolve que eles sejam reconhecidos como humanos pelos outros. Eles podem satisfazer todos os critérios para tanto, mas não podem forçar um reconhecimento daqueles que estão à sua volta. (Mulhall [online¹³])

O argumento do capítulo 3 de *Individuals* continua sendo uma das apresenta-

ções mais lúcidas dos critérios que devem ser satisfeitos por *algo* para que mereça o título de “pessoa”. Mas há lacunas importantes nessa análise. Para que as “pessoas” descritas por Strawson possam ser reconhecidas como *seres humanos* — e não apenas como *coisas* às quais podemos atribuir certos predicados que “não sonharíamos” atribuir aos objetos físicos — é necessário conferir um rosto mais humano a esses sujeitos. Mas ao fazer isso, veremos que o problema que antes parecia poder ser tratado a partir da perspectiva completamente asséptica da filosofia teórica adquire uma dimensão prática que nem mesmo Strawson, com todo seu otimismo, poderia deixar de levar a sério.

Isso deveria deixar-nos alertados, ou, talvez melhor dizendo, desafiados, a buscar uma versão mais *realista* de “metafísica descritiva”, que não jogue nenhuma sujeira para debaixo do tapete, e, o que é mais importante, não sirva como pretexto para evasão. Vale salientar que, se o diagnóstico do próprio Strawson está correto, o reconhecimento de outros seres humanos é condição de possibilidade para uma “consciência não-solipsista”, e essa, por sua vez, é uma pressuposição fundamental para a objetividade da experiência; portanto, a revisão que aqui está sendo proposta tem conseqüências muito mais amplas para esse projeto filosófico do que poderia, à primeira vista, parecer.

Concluo com uma sugestão ainda mais geral e especulativa, que não pretendo ter estabelecido de maneira definitiva. A sugestão é que os problemas “puramente” filosóficos — tais como o do solipsismo — são expressões intelectualizadas, sublimações, de certas inquietações muito mais fundamentais derivadas da condição humana — tais como a possibilidade de nos fecharmos para as demais pessoas (e *vice-versa*). Isso, vale salientar, não implica que os problemas filosóficos são *menos* importantes — muito antes pelo contrário. Mas implica que o método correto para lidar com esses problemas — e que talvez não seja exatamente um método para “removê-los”, uma vez que isso exigiria muito mais do que o simples esclarecimento de conceitos — deve envolver um diagnóstico bem mais profundo de suas origens.¹⁴

Referências

- Cavell, S. 1979. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Glock, H.-J. & Hyman, J. 1994. Persons and their bodies. *Philosophical Investigations* 17(2): 365–79.
- Hacker, P. M. S. 2002. Strawson’s Concept of a Person. *Proceedings of the Aristotelian Society* 102(1): 21–40.

- Jones, J. R. 1967. How do I know who I am? *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 41: 1–18.
- Mulhall, S. 2007. Picturing the Human (Body and Soul): A Reading of Blade Runner. http://brmovie.com/Analysis/Picturing_the_Human.htm (Consultado em Outubro de 2007)
- . 2002. *On Film*. London and New York: Routledge.
- Ryle, G. 1984. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Pres.
- Sommers, T. 2007. The Objective Attitude. *The Philosophical Quarterly* 57: 321-441.
- Strawson, P. F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Methuen (reimpressão de 1971).
- . 1974. *Freedom and Resentment and other Essays*. London: Methuen.
- Williams, B. 1973. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1984. *Investigações Filosóficas*. Tr. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- . 1992. *O Livro Azul*. Tr. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70.

Keywords

P. F. Strawson, solipsism, acknowledgement, metaphysics of the person.

Jônadas Techio
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. Bento Gonçalves, 9500 – Caixa Postal 15.055
 91501–970 Porto Alegre, RS
 Brasil
 jonadas@gmail.com

Resumo

O presente ensaio fornece uma reconstrução do argumento de Strawson no capítulo 3 de *Individuals*, destacando um aspecto de sua análise que tem recebido relativamente pouca atenção na literatura: o papel atribuído à atitude “não-distanciada” ou “envolvida” em relação a outros sujeitos na constituição de uma consciência não-solipsista do mundo. Além disso, o ensaio apresenta algumas das principais linhas de desenvolvimento disponíveis para uma melhor articulação desse aspecto da análise strawsoniana, concluindo com a sugestão de que a principal fraqueza do argumento defendido em *Individuals* poderia ser sanada a partir de uma maior atenção ao exame posterior, por parte de Strawson, das variedades de atitudes e sentimentos “reativos” para com outros sujeitos (sobretudo como este exame é apresentado no artigo “Freedom and Resentment”).

Palavras-chave

P. F. Strawson, solipsismo, reconhecimento, metafísica da pessoa.

Notes

¹ Nos próprios *termos* em que Strawson apresenta essa posição — ou seja, nos termos característicos da filosofia feita no período da chamada “virada lingüística” — ela encontra antecedentes claros, por exemplo, na obra de Gilbert Ryle (ver esp. 1984) e Ludwig Wittgenstein (ver esp. 1984 e 1992). Além disso, certamente se poderia argumentar que o cerne dessa posição já se encontra presente, sob outra roupagem, nas obras de vários autores que o precederam na história da filosofia. De todo modo, cabe notar que Strawson não apresenta seu projeto filosófico em *Individuals* como sendo uma contribuição *original* à história da filosofia, mas antes como uma tentativa de *repensar* as teses dos seus predecessores em termos contemporâneos (ver p. 11). De fato, Strawson se considera um herdeiro de uma certa *estirpe* na história da filosofia — a da metafísica descritiva — a qual, segundo ele, tem em Aristóteles e Kant dois de seus principais expoentes (ver p. 9).

² Ver especialmente Jones 1967; Williams 1973, cap. 5; Glock e Hyman 1994; e Hacker 2002.

³ Ver p. 65. É da natureza do caso apresentado por Strawson que os objetos em pauta não possuem nenhuma característica espacial *intrínseca*. Observações em suporte a esse ponto são apresentadas nas pp. 65–6.

⁴ Essa dificuldade é apresentada por Strawson de modo mais detalhado na seguinte passagem: “Não seria completamente estranho sugerir que [o sujeito do mundo puramente auditivo] pudesse distinguir-se como um item em meio aos demais [...], i.e., como um som ou uma seqüência de sons? Pois como poderia uma tal coisa — um som — ser também aquilo que *tem* todas essas experiências? Para ter uma idéia de si mesmo, ele não deveria ter uma idéia de um sujeito de experiências, daquilo que as possui? Assim pode começar a parecer impossível que ele tenha uma idéia de si mesmo — ou pelo menos a idéia correta. Pois para ter essa idéia em absoluto [*at all*], parece que ele deveria ter uma idéia de uma coisa particular da qual ele tem experiência, e que é comparada ou contrastada com outras coisas das quais ele tem experiência, mas que não são ele mesmo. Mas se [essa idéia] é apenas um item *dentro* da experiência que ele representa, como ela poderia ser uma idéia daquilo que *tem* todas as suas experiências?” (p. 88–9).

⁵ Há um passo final dado na direção dessa solução ainda no capítulo 2, que vale a pena enfatizar: trata-se da indicação de uma condição que, segundo Strawson, seria necessária mas não suficiente para a possibilidade de uma consciência não-solipsista no mundo auditivo: a capacidade de o sujeito iniciar (voluntariamente) uma “ação”, tal como a de modificar um som que ele está ouvindo (ver pp. 83–5). Essa sugestão é interessante, pois indica que nossa noção de um “sujeito de experiência” (dotado de uma “consciência não-solipsista”) envolve essencialmente uma concepção desse sujeito como um agente,

e, nessa medida, como um ser dotado de espontaneidade e capaz de obter conhecimento prático acerca de suas decisões, intenções e ações. De fato, o próprio Strawson acena para essas conseqüências, ao sugerir que, para tornar minimamente inteligível a concepção de um sujeito agindo no mundo auditivo, precisaríamos atentar para “as diferenças no modo como [o sujeito] antecipa o que ele está prestes a fazer e o que irá lhe acontecer — diferenças no tipo de conhecimento que ele tem dessas duas coisas” (p. 83). Infelizmente Strawson não esclarece o alcance e a importância das observações acerca da capacidade de ação neste contexto, e o faz de maneira muito rápida quando retoma esse assunto no final do capítulo 3, como veremos a seguir.

⁶ Incidentalmente, esse mesmo “senso de estranheza” também é evocado por Wittgenstein no contexto do assim chamado “argumento da linguagem privada”: “De onde nos vem sequer o pensamento de que seres, objetos, possam sentir alguma coisa? / Minha educação me levou a isto, na medida em que me chamou a atenção para as minhas sensações, e agora transfiro esta idéia para objetos para fora de mim?” (Wittgenstein 1984, §283).

⁷ Ecoo aqui uma espécie de “lembrete wittgensteiniano”, segundo o qual as explicações devem terminar em algum lugar, quando a pá do filósofo entorta ao bater na rocha dura que está na base de nossa linguagem (ver Wittgenstein 1984, §217).

⁸ Strawson atribui essa posição (mas apenas de maneira relutante) a Wittgenstein e a Schlick (ver p. 95, n. 1)

⁹ Strawson não se detém em justificar esse diagnóstico relativamente ao “dualismo”, sugerindo que nesse caso seria manifesta essa desatenção (ver pp. 94–5). Já no que toca à “teoria da não-pertença”, a sugestão é que ela seria também uma espécie de “dualismo” — um dualismo *degenerado*, poder-se-ia dizer — que não faz uma distinção entre “dois sujeitos” (como supostamente seria o caso do “dualismo cartesiano”), e sim entre “um sujeito — o corpo — e um não-sujeito” (p. 98). O “dualismo” se deveria, tanto neste último caso como no cartesiano, à tentativa de buscar critérios distintos e independentes para atribuição de predicados-P e predicados-M a sujeitos — critérios que Descartes supôs ter estabelecido, na medida em que defendeu a existência de duas substâncias completamente distintas (a “*res cogitans*” e a “*res extensa*”), enquanto que os partidários da “teoria da não-pertença” só teriam encontrado para o caso das propriedades *físicas* (predicados-M), o que, por conseguinte, os levaria a negar a existência de estados *mentais* tomados como particulares passíveis de qualquer posse ou atribuição.

¹⁰ “Disso se segue imediatamente”, segundo Strawson, que “se [esses estados e experiências] podem ser identificados como estados e experiências particulares, eles devem ser possuídos ou passíveis de atribuição exatamente daquele modo que o teórico da não-pertença ridiculariza; i.e., de tal modo que é logicamente impossível que um estado ou experiência particular de fato possuído por alguém possa ser possuído por outrem. As exigências da identidade [de estados e experiências] excluem a transferibilidade lógica da posse” (pp. 97–8). Em outras palavras, o próprio *sentido* (ou conteúdo) dos predicados

utilizados na atribuição de estados de consciência só pode ser compreendido se atentarmos conjuntamente para os *dois aspectos* de seu uso, em *primeira* e em *terceira* pessoa.

¹¹ Neste contexto Strawson está supondo como óbvia uma tese que certamente mereceria uma defesa mais contundente; afinal, para um adepto de uma visão “dualista”, nada mais natural do que pensar que a auto-atribuição de Predicados- P_a se deva justamente a uma espécie de “experiência distintiva”, tal como a de um desejo, uma intenção, ou um “querer puro”, acessível por introspecção, a qual deveria funcionar como uma *causa* da ação. Wittgenstein indicou alguns dos problemas desse tipo de explicação causal da ação (ver esp. 1984, §§611–60).

¹² Para uma crítica recente e poderosa a essa atitude otimista de Strawson, ver Sommers 2006.

¹³ Cito a partir de um texto publicado originalmente na internet, cujo endereço encontra-se na Bibliografia. Esse texto passou por importantes revisões e foi publicado como uma seção do livro *On Film* (Mulhall, 2002). A versão revisada da passagem citada encontra-se na p. 35 desse livro.

¹⁴ O presente texto beneficiou-se enormemente dos comentários feitos pelo professor Paulo Faria, com quem discuti pelo menos duas versões preliminares do mesmo, e também das sugestões feitas pelo revisor anônimo de *Principia*. Agradeço também à CAPES pelo financiamento de minha pesquisa.