

A META-METAFÍSICA DE STRAWSON: IDENTIFICAÇÃO *VERSUS* INDIVIDUA- ÇÃO^{1,2}

Autor: Jorge J. E. Gracia³

Tradutor: Itamar Luís Gelain (Centro Uni-
versitário Católica de Santa Catarina)^{4,5}

itamarluis@gmail.com

Em 1959 P. F. Strawson publicou um livro intitulado *Individuals* que teve um êxito instantâneo e que, desde então, se converteu num clássico da filosofia contemporânea⁶. O livro contém muitas análises profundas de noções filosóficas e apresenta soluções frequentemente originais e brilhantes a problemas que têm preocupado os filósofos ao longo dos séculos. Porém, o aspecto mais surpreendente do tratado é que se apresenta como uma investigação metafísica. O surpreendente provém de duas coisas. Em primeiro lugar, surpreende encontrar um livro de filosofia inglesa investigando

¹ Recebido: 31-05-2012/Aprovado: 22-11-2012/Publicado on-line: 27-02-2013.

² “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, pp.92-111.

³ Jorge J. E. Gracia é Professor de filosofia na Universidade Estadual de Nova York.

⁴ Itamar Luís Gelain é Doutorando e Professor do Centro Universitário Católica de Santa Catarina, Joinville, Santa Catarina, Brasil.

⁵ Revisão de Jaimir Conte, Professor do Departamento de Filosofia da UFSC. E-mail: conte@cfh.ufsc.br.

⁶ A edição que usarei é a Garden City, Nova York, Anchor Books, Doubleday and Co., Inc., 1963. As referências às páginas pertinentes serão colocadas entre parênteses na continuação do texto. (N. do A.)

a metafísica numa época em que a filosofia anglo-saxã havia chegado à conclusão de que a metafísica era uma disciplina inútil, cujos ditames careceriam de sentido e cujos problemas eram somente aparentes. Em segundo, é surpreendente que Strawson considere seu livro como um tratado de metafísica pois o mesmo não trata de metafísica no sentido tradicional da palavra, mas, como mostrarei mais tarde, daquilo que prefiro chamar meta-metafísica.

Neste breve trabalho me proponho mostrar, primeiro, que a metafísica de Strawson não é metafísica num sentido tradicional e, portanto, que sua tese sobre a natureza de sua investigação perde o brilho de surpresa que originalmente causa. Em segundo lugar, tento explicar como a metafísica tradicional que Strawson rejeita tem, no entanto, um campo de investigação próprio e distinto daquele da disciplina que Strawson pratica. O trabalho se dividirá em duas partes. A primeira, mais breve, versará sobre a distinção que Strawson faz entre “metafísica descritiva” e “metafísica revisionária”⁷ e, a segunda, um pouco mais ampla, tratará sobre o problema da individuação e sua relação com o problema da identificação. O argumento da primeira parte é destinado a mostrar como a distinção de Strawson demonstra que sua concepção da metafísica não é a que tradicionalmente se tem entendido por metafísica, senão uma meta-metafísica. Na segunda parte apresento um exemplo de como a concepção da metafísica de Strawson deixa sem resolver problemas metafísicos tradicionais e indico a diferença fundamental entre estes problemas e os que preocupam

⁷ Prefiro a tradução de *revisionary* como “revisionária” [revisionaria] e não como “revisionista” [revisionista] por sua semelhança com o termo “reacionária” [reaccionaria], que sem dúvida revela corretamente a atitude de Strawson com respeito a ela. (N. do A.)

Strawson.

1 – METAFÍSICA DESCRITIVA E METAFÍSICA REVISIONÁRIA

Strawson apresenta a distinção entre “metafísica descritiva” e “metafísica revisionária” na introdução do livro que mencionamos anteriormente. A metafísica descritiva, em suas próprias palavras, “se contenta em descrever a estrutura atual de nosso pensamento sobre o mundo [enquanto que] a metafísica revisionária trata de produzir uma estrutura melhor” (p.xiii). Destas duas metafísicas, Strawson adota a primeira. Com efeito, segundo ele, o produto das melhores metafísicas revisionárias é admirável, mas a utilidade filosófica permanente delas deriva exclusivamente de saber até que ponto contribuem para o desenvolvimento da metafísica descritiva, pois, a metafísica revisionária está a serviço da descritiva. Aristóteles e Kant são bons exemplos de metafísicos descritivos, segundo Strawson, enquanto que Descartes, Leibniz e Berkeley praticaram a metafísica revisionária.

Mostrarei de três formas que a distinção de Strawson implica uma concepção da metafísica como meta-metafísica muito diferente da concepção tradicional. Em primeiro lugar, porque ambos os termos da distinção de Strawson implicam uma concepção meta-metafísica da metafísica. Em segundo lugar, porque como consequência da primeira razão, Strawson ignora a concepção tradicional da metafísica. E, em terceiro lugar, porque Strawson explicitamente favorece uma metafísica descritiva, cujo caráter é sem dúvida meta-metafísico.

Começando, então, com o primeiro ponto, pode-se ver que Strawson mantém uma concepção meta-metafísica da

metafísica, dado que ambos os termos da distinção que apresenta a metafísica descritiva e a revisionária implicam uma concepção meta-metafísica da disciplina. Da natureza meta-metafísica do primeiro termo não fica dúvida, pois a descrição de nossas estruturas conceituais que, por sua vez, presumem ser descrições do mundo, é necessariamente uma empresa meta-metafísica se a metafísica tem a ver, por sua vez, com a descrição do mundo. Considere-se, por exemplo, as duas proposições seguintes:

(I) A causa de X é Y.

(II) Na estrutura conceitual M, a causa de X é Y.

Estas duas proposições não são equivalentes. Na primeira se descreve ou se estabelece um fato sobre o mundo: que Y é a causa de X. Porém, na segunda se descreve um fato mental: que dentro de certo esquema conceitual, Y se considera como a causa de X. No entanto, para nos darmos conta de quão diferentes são estas proposições, se é que o que foi dito não é suficiente, basta que substituamos as variáveis X, Y e M pelos valores respectivos 'o mundo', 'Deus' e 'tomista', por exemplo. Esta substituição resulta nas proposições seguintes:

(I') A causa do mundo é Deus.

(II') Na estrutura conceitual tomista, a causa do mundo é Deus.

Mas se ainda depois deste exemplo, fica alguma dúvida da grande diferença entre (I) e (I'), por um lado, e (II) e (II') por outro, somente temos que nos perguntar sobre o critério de falsificação delas. No caso de (I') o critério teria que ver com uma demonstração de que Deus não pudesse ser a

causa do mundo, por exemplo, no caso de que não exista. Porém esta demonstração não renderia a falsidade de (II'), pois, todavia, poderia ser verdade que no esquema conceitual tomista a causa do mundo seja Deus, ainda quando se soubesse que nesse sentido o esquema conceitual tomista estivesse equivocado. No entanto, se a metafísica descritiva se restringe a descrever estruturas conceituais, sem dúvida seu conteúdo estará composto de proposições de tipo (II) e não de tipo (I). O qual necessariamente implica que não versa sobre a realidade e que, portanto, é antes uma meta-metafísica do que uma metafísica propriamente dita.

No entanto, com respeito à metafísica revisionária a situação não parece tão clara. Como seu objetivo, segundo Strawson, é produzir uma estrutura conceitual melhor, poder-se-ia objetar que não se relaciona principalmente com o pensamento e que, portanto, não é, como o é a metafísica descritiva, uma meta-metafísica. Não obstante, este argumento não é conclusivo, pois se pode contra-objetar que o objetivo da revisão está principalmente ligado a nossas estruturas conceituais e não à realidade independente delas. Dada a definição que nos dá Strawson, seria perfeitamente possível modificar estas estruturas sem referência à realidade com base puramente em princípios tais como a coerência interna da estrutura. De maneira que as proposições da metafísica revisionária de Strawson não necessariamente teriam que diferir das da metafísica descritiva. As proposições de tipo (II) que vimos mais acima poderiam não somente formar parte dessa metafísica, senão ser as únicas das quais tal metafísica estivesse composta e, portanto, a diferença entre a metafísica revisionária e a descritiva residiria somente em que o fim da primeira consistiria em tratar de modificá-las (por que e em que sentido, Strawson não nos explica),

enquanto que na segunda o fim seria a descrição das estruturas mentais, ou seja, a produção de proposições de tipo (II), sem tratar de modificá-las. Por tudo isso, então, vemos que tanto a metafísica descritiva como a revisionária podem ser consideradas, se aderirmos aos critérios de Strawson, como tipos de meta-metafísica.

Isto nos leva ao segundo ponto, que a distinção entre metafísica descritiva e metafísica revisionária ignora a concepção da metafísica mais comum na história da filosofia, como disciplina que versa sobre a realidade e não sobre nossos esquemas conceituais mentais. Com efeito, os autores a quem Strawson se refere como exemplo de suas duas metafísicas ficariam escandalizados se soubessem o fim que Strawson lhes atribui. Aristóteles negaria categoricamente que o fim da metafísica, e muito menos de *sua* metafísica, era, como nos disse Strawson, a descrição da estrutura atual de nosso pensamento sobre o mundo. Para Aristóteles o fim tanto da metafísica considerada como ciência como de suas disposições metafísicas próprias, é a investigação do ser, ou seja, do mundo real.

Há uma ciência que investiga o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem em virtude de sua natureza. No entanto, esta não é a mesma que as ciências particulares, pois, nenhuma destas trata do ser enquanto ser. Elas separam uma parte do ser e investigam o atributo que pertence a esta parte, como fazem as ciências matemáticas, por exemplo. Porém, como estamos buscando os primeiros princípios e causas últimas (...) portanto, é do ser enquanto ser que devemos encontrar as causas primeiras.⁸

Segundo Aristóteles, a metafísica é uma ciência, com efeito a metafísica é a disciplina científica por antonomásia,

⁸ Metafísica IV, 1, 1003 a 2032.

e a ciência se corresponde à investigação do ser e seus princípios e causas últimas e não à investigação de nosso pensamento. Sem dúvida, é através de nosso pensamento sobre o mundo que investigamos a realidade, mas o pensamento e as conclusões a que chegamos não são o objeto da investigação. 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. As proposições a que a metafísica chega ou trata de chegar, segundo Aristóteles, são proposições de tipo (I), não do tipo (II). A descrição de nosso pensamento, para Aristóteles, seria objeto ou da psicologia ou da história do pensamento, segundo se tenha em mente estudar os processos mentais ou as diversas concepções que o homem tem desenvolvido sobre o mundo, porém, nunca da metafísica.⁹

Por outro lado, tampouco Descartes, Leibniz ou Berkeley pensavam que seu fim principal, como praticantes da metafísica, consistia somente na revisão da forma de pensar, como pretende Strawson. É possível que este tenha sido um de seus objetivos, quando encontravam que os conhecimentos geralmente aceitos eram errôneos, mas certamente o fim principal que eles acreditavam que perseguiram era, como no caso de Aristóteles, a investigação e o conhecimento do mundo.¹⁰ Isto está claro não somente pelo que dizem, senão que também está implícito em seus

⁹ Destas duas alternativas somente a primeira se encontra estabelecida nos textos aristotélicos (*De Anima* I, 1). A segunda é uma especulação minha. (N. do A.)

¹⁰ Não creio que seja necessário fazer referência aos textos pertinentes – nosso fim não é histórico, mas filosófico. Ademais, Strawson mesmo não cita os textos em que embasa sua interpretação destes filósofos. (N. do A.)

diversos procedimentos. As conhecidas provas sobre a existência de Deus e dos atributos divinos, por exemplo, com que estes filósofos coincidiam, não tinham como fim a descrição de nosso pensamento senão o estabelecimento da existência duma realidade divina extra mental e a descrição de sua natureza. E nisto os fins gerais destes filósofos, ainda no caso de Kant, não diferem significativamente dos fins gerais do astrônomo que trata de estabelecer a existência de um astro e suas propriedades e relações com outros astros. As diferenças são apenas metodológicas ou de fins mais específicos, como sugere Aristóteles mesmo na passagem já citada.

Tudo isto indica que falta à distinção de Strawson ao menos um termo. Além da metafísica descritiva e da revisionária há outro tipo de metafísica, que é, com efeito, a cultivada por Aristóteles, Descartes e outros grandes filósofos do passado, segundo a qual o objeto da investigação é a realidade. A esta metafísica, então, seguindo a tradição filosófica mais comum, poderíamos chamá-la propriamente de “metafísica” e contrastá-la com a concepção da metafísica de Strawson como meta-metafísica. A segunda é a disciplina que não tenta descrever a realidade, mas, como diria Strawson, “a estrutura de nossos pensamentos”, ou seja, nossa estrutura conceitual.

Em terceiro lugar, o caráter meta-metafísico da metafísica de Strawson está claro porque, ainda que concluíssemos que a metafísica revisionária não é na realidade uma meta-metafísica e que, portanto, Strawson lhe dá espaço em seu esquema à metafísica tradicional, o fato é que para Strawson a disciplina importante e a que ele persegue em *Individuals*, como já vimos no início, é a metafísica descritiva, e da natureza meta-metafísica da metafísica descritiva

não ficam dúvidas. Portanto, está claro que sua concepção da metafísica é meta-metafísica. E, com efeito, esta concepção da disciplina se perfilou claramente quando Strawson nos disse que a metafísica descritiva “não difere em intenção da análise filosófica, lógica ou conceitual” (p.xiii). Esta disciplina, então, não investiga a realidade, reduzindo-se à descrição e à análise de nossos conceitos.

2 – A IDENTIFICAÇÃO DOS PARTICULARES

A perspectiva meta-metafísica que Strawson adota se revela particularmente clara na forma em que transforma os problemas tradicionais da metafísica em problemas de meta-metafísica. Disto há muitos exemplos no livro, mas me limitarei, por razões de espaço, à análise de apenas um: o problema da individuação da metafísica clássica, que Strawson transforma no problema da identificação dos particulares. (Para a presente discussão, os termos ‘particular’ e ‘indivíduo’ serão considerados sinônimos).

O problema da individuação tal como se apresenta na metafísica tradicional tem a ver com a determinação do princípio ou causa da individualidade dos indivíduos. No caso, por exemplo, do indivíduo Sócrates se busca o princípio ou causa de sua individualidade. Se Sócrates é homem e homem é universal, o que é que faz que Sócrates seja indivíduo?

Este é sem dúvida um dos problemas mais discutidos na história da filosofia e é o problema a que se tem dado mais atenção no contexto da individualidade. Com efeito, as teorias que tratam de resolvê-lo são muitas. A origem da individuação tem sido encontrada na matéria, na forma, nas características individuais, nas relações, na essência, e

em outros princípios e componentes das coisas individuais. Alguns chegaram a afirmar que o princípio ou causa da individuação é um princípio *sui generis*, a *haecceitas* de Escoto e o “particular nu”¹¹ de Bergmann, por exemplo. Mas talvez a solução mais frequente seja a identificação do princípio de individuação com as coordenadas espaço-temporais do indivíduo: Sócrates é indivíduo porque está aqui e agora e nisto se distingue, por exemplo, de Aristóteles, que agora está ali.¹²

Temos claramente aqui um problema fundamental que, todavia, não se considera resolvido e cujo caráter metafísico, no sentido mais tradicional do termo, é indisputável. Era de esperar, então, que num livro como o de Strawson, dedicado à investigação dos indivíduos, encontraríamos uma análise deste problema. E, com efeito, deparamos com um problema semelhante e com uma solução espaço-temporal similar à conhecida solução ao problema da individuação a que nos referimos anteriormente. Mas, como já era de se esperar por aquilo que foi dito, Strawson expõe o problema da individuação desde uma perspectiva meta-metafísica convertendo-o em outro problema, o problema que versa sobre a maneira em que identificamos os particulares. O teor meta-metafísico da análise fica claro desde o início, quando Strawson nos diz que “parte de seu objetivo é mostrar algumas características gerais e estruturais do esquema conceitual em termos do qual pensamos sobre as coisas particulares” (p.2). De acordo com este programa, Strawson nos apresenta uma descrição de como, segundo

¹¹ Traduzimos a expressão em espanhol “particular desnudo” por “particular nu”. Em inglês a expressão usada por Bergmann é “bare particular” (N. do T.).

¹² Exploro todas estas teorias em meu livro *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*. (N. do A.).

ele, identificamos os particulares. A pergunta que Strawson se coloca não é sobre o que faz um indivíduo ser indivíduo, mas sobre a maneira como identificamos os indivíduos, ou seja, sobre as causas e princípios com base nos quais identificamos os indivíduos. Por isso, as causas ou princípios em questão não têm a ver com um fato no mundo, mas com um fenômeno mental – nosso pensamento e conhecimento sobre o mundo. Este é o mesmo problema que em outro lugar chamei de problema da discernibilidade e, embora pareça-me intuitivamente óbvio que se trata de um problema diferente do da individuação, acrescentarei algumas considerações para torná-lo claro ao leitor que não esteja convencido.

Em contraste com o problema metafísico da individuação, o problema da discernibilidade é bem mais epistêmico e tem a ver com a maneira com a qual discernimos os indivíduos *qua* indivíduos. Como discirno Sócrates, por exemplo, como um indivíduo? Usando a terminologia tradicional poderíamos perguntar: qual é causa ou princípio pelo qual o conhecemos como indivíduo? Ou expressado de uma forma diferente, quais são os critérios que usamos para identificar os indivíduos como tais? Com efeito, enquanto que uma perspectiva metafísica sobre a individuação tenta determinar as condições necessárias e suficientes *de que algo seja individual*, a perspectiva meta-metafísica busca as condições necessárias e suficientes *com base nas quais as mentes conhecem que algo é individual*. A diferença entre estas duas questões parece óbvia se consideradas as seguintes razões.¹³ Tomem-se as duas proposições seguintes:

¹³ Utilizei os exemplos que seguem in: *Los problemas filosóficos de la individualidad*. Revista Latinoamericana de Filosofía, 1985, p.3-26. (N. do A.)

(A) X é um indivíduo devido a Y.

(B) Sei que X é um indivíduo devido a Y.

Por simples inspeção se vê que (A) e (B) são proposições radicalmente diferentes, mas sua diferença se pode demonstrar da seguinte maneira: 'Y' na segunda proposição poderia substituir-se pela expressão 'Pedro me disse que era indivíduo', por exemplo, dando como resultado a proposição seguinte:

(B') Sei que X é um indivíduo porque Pedro me disse que era um indivíduo.

E está claro que (B') tem tanto sentido como (B). Com efeito, é totalmente razoável chegar a conhecer a individualidade de algo baseado no dizer ou na autoridade e, portanto, estas podem ser razões suficientes de conhecer que X seja um indivíduo. Porém, a mesma substituição na primeira proposição nos dá um absurdo:

(A') X é um indivíduo porque Pedro me disse que era um indivíduo.

O que poderia isto significar? Que relação causal poderia ter o que Pedro disse com a individualidade de X? Pois a existência de X, sua individualidade, e outras características ontológicas são, sem dúvida, independentes do que diga Pedro. O que disse Pedro pode ser importante e pertinente, mas não para a individualidade de X. Portanto, nunca poderia constituir uma condição suficiente de tal individualidade, embora fosse uma condição suficiente do conhecimento que alguém tenha dela.

Da mesma maneira, poderíamos indicar certos fatores que pelo menos em princípio, poderiam considerar-se con-

dições suficientes da individualidade, mas que não poderiam considerar-se sob nenhuma circunstância como condições suficientes da discernibilidade dos indivíduos. Tome-se, por exemplo, a matéria. Esta é um princípio de individuação favorito de muitos filósofos. Depois de tudo, o material do que se faz uma coisa parece ser o que causa que seja isto e não aquilo – o mármore em duas estátuas idênticas de Apolo parece ser a causa de que haja duas e não uma. Porém, a matéria não pode ser a razão pela qual discriminamos um indivíduo, já que a matéria considerada em si mesma e separada das circunstâncias que a rodeiam e das características que a acompanham não tem características perceptuais. É preciso lembrar que dentro do esquema conceitual aristotélico, aceito pela grande maioria daqueles que adotam esta posição, a matéria em si não tem características categóricas tais como qualidades, quantidade etc. E se isso é assim, então, como poderia a matéria ser a origem da discernibilidade do indivíduo? Com efeito, o exemplo das duas estruturas de Apolo dá origem a uma confusão, pois, o mármore tem características perceptuais enquanto que, supostamente, a matéria não as têm. De maneira que se é o mármore o que se considera princípio de individuação, esta é uma teoria da “matéria caracterizada” e não da matéria como tal. Mas, é a matéria, todavia, a que tem sido identificada por muitos como o princípio de individuação. Concluindo: dizer que “X é um indivíduo devido à matéria” tem algum sentido, mas dizer “Sei que X é um indivíduo devido à matéria” é pelo menos estranho e possivelmente absurdo.

O caráter meta-metafísico da perspectiva de Strawson se confirma quando examinamos seus argumentos com mais detalhes. Strawson começa por distinguir entre dois tipos

de identificação: a identificação que faz o falante e a identificação que faz o ouvinte (p.3). A identificação do falante ocorre quando aquele que fala usa certas expressões tais como nomes próprios, alguns pronomes, algumas frases descritivas que começam com o artigo definido e expressões compostas destas, para referir-se a uma coisa particular. Este tipo de identificação dos particulares não apresenta problemas, segundo Strawson. Mas, o segundo tipo é problemático. Ocorre quando o ouvinte pode identificar o particular que o falante identifica. O problema surge porque a identificação do ouvinte não se segue necessariamente da identificação do falante. O problema, então, consiste em estabelecer as condições que governam a identificação do ouvinte em nosso esquema conceitual. Em outras palavras, como identificamos os particulares dos quais ouvimos falar? Strawson indica que isto ocorre de muitas maneiras. Por exemplo, a identificação pode efetuar-se com base numa referência a outro particular de outro tipo com o qual o particular que se quer identificar se relaciona de alguma forma. Mas este tipo de identificação, segundo reconhece Strawson, tem um valor limitado, pois, opera somente dentro de uma história particular e não dentro da história geral ou total da que formamos parte. Para a identificação efetiva necessitamos um requisito mais estrito, que Strawson encontra no fato de que “o ouvinte pode separar através da vista, ou do ouvido, ou do tato ou pode de alguma forma discriminar pelos sentidos, o particular a que se faz referência, sabendo que é este particular” (p.6). Esta condição, segundo Strawson, é suficiente, mas, não necessária para a identificação dos particulares: não rege, portanto, a identificação de todos os particulares, mas quando opera, temos um caso de identificação demonstrativa. E se chama de-

monstrativa porque é nestes casos que os demonstrativos se usam *par excellence*.

Porém, há outros casos de identificação de particulares que não são demonstrativos e isto, segundo Strawson, dá lugar a uma preocupação que não tem nem fundamento prático e nem teórico. Estes casos surgem em contextos nos quais o falante se refere a particulares que não estão presentes em nosso campo sensível. Nestes casos nos referimos a estes particulares com descrições ou com nomes. Os nomes, todavia, se reduzem em última instância a descrições, já que um nome é inútil se não se tem descrições para explicar sua aplicação. De maneira que, segundo nos diz Strawson, “pareceria que dependemos somente e em última instância de descrições em termos gerais para a identificação não-demonstrativa dos particulares” (p.7). Mas se isto é assim, como podemos estar seguros de que uma descrição se refere somente a um particular e, portanto, é efetiva em sua identificação?

A resposta de Strawson a esta pergunta é dupla. Em primeiro lugar nos diz: “(...) não é necessário saber que a descrição identificadora se aplique somente a uma coisa. Tudo o que se necessita para que a identificação esteja segura, é que o ouvinte chegue a conhecer com base nas palavras do falante, o particular ao que se refere o falante” (p.8).

E isto requer somente que cada um dos interlocutores conheça um particular descrito pela descrição em questão e que tenha razões para supor que os particulares que conhece são o mesmo ou algo parecido. Isso indica, segundo Strawson, que não há fundamento prático para duvidar da possibilidade da identificação não-demonstrativa dos particulares com base na possível existência de particulares não únicos.

Porém Strawson concede que esta resposta não é teoricamente efetiva para responder ao problema que propõe a pergunta. A resposta efetiva requer uma demonstração de que a identificação não-demonstrativa está ligada à identificação demonstrativa. De modo que sua resposta, em segundo lugar, tenta explicar como isto é possível. E é possível graças ao sistema espaço-temporal no qual nos encontramos. Pois este sistema torna possível que a identificação não-demonstrativa baseada em descrições de particulares que não estão presentes em nosso campo sensível esteja ligada à identificação demonstrativa dos particulares presentes em nosso campo sensível.

Construímos somente um quadro, uma estrutura unificada em que nós mesmos ocupamos um lugar e na qual cada elemento se concebe como direta ou indiretamente relacionado com os demais. E a armação desta estrutura, o sistema de relações comum unificante é espaço-temporal. Através de referências identificadoras encaixamos os relatos e histórias de outras pessoas junto com as nossas, em uma história sobre a realidade empírica. E este encaixamento, esta conexão, descansa em última instância em relacionar os particulares que figuram nas histórias no sistema espaço-temporal único que nós mesmos ocupamos (p.17).

Tudo isto tem sentido e revela até certo ponto a maneira como identificamos os indivíduos em nossa experiência. Os problemas que vejo com o enfoque de Strawson não têm a ver com este aspecto de sua teoria, mas, em primeiro lugar, com o fato de que Strawson não entenda ou se negue a entender o fundamento prático e teórico da objeção baseada na possível duplicação dos indivíduos. Seu enfoque meta-metafísico impossibilita que se considere a objeção em seu contexto metafísico original. E é por esta mesma razão, em segundo lugar, que a solução que nos dá deixa sem resolver o problema original que a objeção expõe. Explico-me.

O problema que Strawson expõe é, em sua própria terminologia, o “da possibilidade da reduplicação em massa de coisas e eventos” (p.10). Por exemplo, a possibilidade de que não haja somente um Sócrates, mas um número enorme deles. O que impede que haja muitos e não somente um? O que faz que Sócrates seja único? O que torna impossível que Sócrates funcione, por exemplo, como funciona “homem”? Pois ao passo que não pode haver mais do que um Sócrates, pode haver um número infinito de “homem”. Colocado desta forma, este problema é o mesmo problema que preocupa a todos os filósofos que se relacionam com o chamado “princípio de individuação” do qual falamos anteriormente. Pois o que eles buscam são os princípios ou causas que impossibilitam a reduplicação da qual fala Strawson. Naturalmente, o contexto neste caso é puramente metafísico já que se fala da realidade e dos princípios ou causas que são responsáveis pelas suas características, neste caso a impossibilidade da reduplicação dos indivíduos. Considerado desta forma, o problema tem um fundamento puramente teórico e não prático, uma vez que entendemos que em nossa experiência não se dão estas enormes reduplicações, porém, por outro lado, não sabemos o que torna impossível essas reduplicações. Neste último sentido o problema é tão interessante teoricamente como o seguinte problema: o que faz que uma enfermidade particular seja contraída por alguns e não por outros, por exemplo.

No entanto, Strawson não entende ou se nega a entender o fundamento teórico do problema porque o enfoca desde uma perspectiva meta-metafísica. Em primeiro lugar, Strawson não se pergunta sobre a causa ou princípio que impossibilita a reduplicação, senão sobre os princípios ou causas que funcionam em nossa identificação dos indivi-

duos, ou seja, sobre aquilo que impede que *em nossa experiência* se dê a reduplicação. O que se busca são os critérios de identificação que usamos em nosso esquema conceitual e não os princípios ou causas da individuação. E é por isso que a solução de Strawson é tanto prática quanto teoricamente efetiva. É praticamente efetiva porque parece que identificamos os indivíduos em termos espaço-temporais. E parece teoricamente efetiva porque o esquema espaço-temporal que estrutura nossa experiência é único e nos têm a nós e ao que nos rodeia como pontos de referência imediatos e demonstrativos.

Mas, por razões bem conhecidas, esta solução ao problema meta-metafísico de Strawson não é necessariamente efetiva em teoria como solução ao problema da individuação. Com efeito, há uma série de objeções a este ponto de vista se considerado como teoria da individuação, mas que não o afetam se considerado puramente como uma teoria da identificação. Indicarei algumas destas para que se veja mais claramente o caráter meta-metafísico deste problema e sua diferença radical com o problema meta-metafísico que Strawson coloca.

Em primeiro lugar, a teoria espaço-temporal da individuação tenta explicar uma característica substancial das coisas (a individualidade) através de uma característica accidental ou relacional – o tempo e o espaço. Que as coisas ocupam espaço e estejam no tempo parece posterior à constituição das coisas, e certamente o é se as coordenadas espaço-temporais não são mais que uma estrutura conceitual de tipo kantiana. Ou seja, sua individualidade parece ser metafisicamente anterior à sua temporalidade e localização espacial. Eu sou aquele que está aqui e agora, e que eu esteja aqui e agora depende em certo sentido de mim, não vice-

versa. Esta objeção é particularmente efetiva contra aquelas metafísicas que além de manter uma teoria espaço-temporal da individuação aceitam também a distinção entre essência e acidente. Pois nesse caso é muito difícil manter que algo accidental, como as coordenadas espaço temporais, pode determinar a individualidade da substância. Por um lado, os acidentes são definidos como algo não necessário à substância, mas, por outro, mantém-se que são necessários para sua individualidade, que por sua vez se considera necessária. Porém, numa metafísica que não aceita a distinção entre a essência e o acidente, parece estranho dizer que as coordenadas espaço-temporais sejam tanto condições necessárias como suficientes da individuação, quando não parecem formar parte do indivíduo e estão sujeitas à mudança. Com efeito, ainda quando as coordenadas espaço-temporais são interpretadas como não-relacionais e intrínsecas, a individuação parece ser consequência de algo mais fundamental.

Mas estas considerações não apresentam maior dificuldade para uma teoria meta-metafísica da identificação, por duas razões. Em primeiro lugar, porque a teoria meta-metafísica somente busca descrever como identificamos os indivíduos e não o que os torna indivíduos. E, em segundo lugar, porque não parece haver nenhum problema com a noção de que cheguemos a nos dar conta de algo através de características accidentais e extrínsecas. Porém, o reconhecimento de algo não é fundamental ou intrínseco esse algo, logo não surge nenhuma dificuldade para explicá-lo extrinsecamente.

E o mesmo ocorre com outras objeções. Por exemplo, outra dificuldade que com frequência soma-se contra a teoria espaço-temporal da individuação tem a ver com a indi-

viduação de seres espirituais tais como as mentes, as almas etc., em metafísicas onde tais entidades são consideradas indivíduos. Pois, que espaço e tempo ocupam? É razoável pensar que os pensamentos estão no tempo, mas a noção de que estão também no espaço é algo que necessita sustentação filosófica e, portanto, não deve ser usada para fundamentar outras ideias a não ser que já tenham sido estabelecidas firmemente. Ademais, dentro de esquemas metafísicos onde há entidades metafísicas que não estão circunscritas por limites espaço-temporais, esta resposta não é efetiva.

É preciso levar em conta que esta última dificuldade não é conclusiva, pois o princípio de individuação das entidades espirituais não pode ser o mesmo que o das entidades físicas. Por conseguinte, o fato de que os seres espirituais não estejam localizados no tempo e o espaço não implica necessariamente que não sejam individuais, ou que não se possa dar conta da individualidade, isso não implica que a teoria espaço-temporal da individuação de entidades espaço-temporais seja incorreta. O êxito da objeção reside no fato de que ela força aqueles que mantêm a teoria espaço-temporal da individuação das entidades físicas a complicarem sua teoria, fazendo-os agregar um princípio de individuação diferente para as entidades espirituais se desejam conservar sua individualidade.

Note-se, além disso, que os partidários da teoria espaço-temporal não podem escapar a estas considerações dizendo que não há seres espirituais, ou que os seres espirituais não necessitam de individuação. Os que não aceitam a existência de seres espirituais não se escapam porque a possibilidade de sua existência é suficiente para criar o problema no campo teórico. E como a noção dum ser espiritual não pa-

rece *prima facie* contraditória, uma teoria completa da individuação teria que dar conta da individuação de tais seres.

No entanto, para nossos propósitos presentes, não importa determinar se esta objeção é definitiva ou não. Basta que nos demos conta que ela afeta a teoria espaço-temporal da individuação de uma forma que não afeta a teoria espaço-temporal da identificação. Pois aquele que defende a última teoria pode manter que conhecemos as entidades espirituais sempre que estas aparecerem em dimensões espaço-temporais, sem necessidade de manter que seu princípio de individuação é espaço-temporal.

Finalmente, aquelas teorias que mantêm que não somente as substâncias, senão também as características das substâncias, são individuais, teriam dificuldade em explicar sua individuação em termos espaço-temporais. Pois, como se perguntaram muitos críticos tradicionais da teoria espaço-temporal, o que individualiza o espaço e o tempo? Esta é outra maneira de perguntar por que estas coordenadas espaço-temporais não podem instanciar-se mais de uma vez. Ou expressando isso de outra forma, por que não pode haver mais de um indivíduo que compartilha as mesmas coordenadas espaço-temporais? Como se perguntavam os medievais, pode mais de um anjo bailar na ponta de um alfinete?

Esta terceira e última objeção, como as outras duas anteriores, não afeta a teoria espaço-temporal desde que esteja construída, como o faz Strawson, como uma resposta à questão meta-metafísica que tem a ver com a identificação, embora apresente sérios problemas a uma teoria espaço-temporal da individuação. Tudo aquilo que foi dito acima indica que, mesmo que Strawson tenha uma teoria que *prima facie* prometa uma solução ao problema da identifica-

ção, ele deixou sem resposta o problema da individuação presente na metafísica tradicional. Com efeito, muitos filósofos do passado se deram conta da distinção entre estas duas questões e trataram de oferecer respostas a ambas. Por exemplo, para Tomás de Aquino o princípio de individuação é a matéria quantificada, mas o princípio da identificação é o lugar (coordenadas espaço-temporais) que ocupa o indivíduo.

Naturalmente, segundo Strawson não há necessidade de resolver o problema que tem a ver com o princípio da individuação já que ele reduz, primeiro, a metafísica a uma meta-metafísica e, segundo, os problemas que foram tradicionalmente entendidos como problemas relacionados à natureza da realidade a problemas que tem a ver com o conhecimento e com nossas estruturas conceituais. Seu esquema, então, é consistente, mas deixa sem resolver os problemas da metafísica tradicional. Seu erro não é, como acreditam muitos partidários da metafísica tradicional, abrir as portas à meta-metafísica, pois era hora de que a metafísica tradicional entendesse que além dos problemas que lhe concernem existe um complexo número de problemas que surgem quando se busca descrever as estruturas conceituais com as quais interpretamos o mundo. Com efeito, é neste sentido que o livro de Strawson e sua concepção da metafísica como meta-metafísica deve ser considerada uma grande contribuição à história da disciplina, pois abriu um campo de investigação filosófica não sempre reconhecido pela metafísica tradicional. O erro de Strawson consiste em tentar fechar as portas à metafísica tradicional, ao identificar a meta-metafísica como a única metafísica legítima e tratar de reduzir os problemas metafísicos a problemas meta-metafísicos.