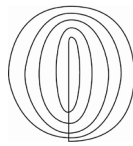


O QUE É A METAFÍSICA?

EDIÇÃO DE 2014 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2014 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

O Que é a Metafísica?
Copyright © 2014 do autor
Pedro Santos

Todos os direitos reservados

Resumo

O artigo compara duas concepções de metafísica, chamadas de concepção analítica e concepção determinista. Após a discussão de alguns pontos lógicos e metodológicos ligados à concepção analítica, mostramos que ela é mais forte do que a concepção determinista, no sentido de que um dado sistema analítico implica um sistema determinístico específico, mas não vice-versa. Por fim, algumas objeções à concepção analítica são discutidas e o problema da natureza dos objetos materiais é abordado, a fim de ilustrar alguns dos pontos precedentes.

Palavras-chave

Metafísica, natureza, análise, sobreveniência, ontologia.

Abstract

The paper compares two conceptions of metaphysics, the analytic and the determinist conceptions. After discussing some logical and methodological points connected with the analytic conception, we show that it is stronger than the determinist conception, in the sense that, given an analytic system, the deterministic system that should be adopted is fixed, but not the other way around. Finally, some objections to the analytic conception are discussed, and the question of the nature of material objects is introduced as an illustration of some of the preceding points.

Keywords

Metaphysics, nature, analysis, supervenience, ontology.

O Que é a Metafísica?

I

Há diversas maneiras de compreender a metafísica e o seu ideal de construir um *sistema filosófico do mundo*. Neste artigo, gostaria de confrontar duas dessas concepções. Uma, que chamarei de concepção analítica, é mais ambiciosa e remonta a Platão e Leibniz. A outra, que chamarei de concepção determinista, é mais modesta e remonta a diversos autores contemporâneos, David Lewis sendo talvez o de maior destaque. Ambas me parecem ser concepções razoáveis, na medida em que buscam dar contornos mais nítidos a duas idéias vagas que têm servido para caracterizar a metafísica desde o início, a saber a idéia de universalidade, de uma ciência que de algum modo aborda a realidade *em seu todo*; e a idéia de fundamentalidade, de uma teoria que de algum modo diz como as coisas são *fundamentalmente falando*.

Na medida em que ambas essas concepções são modos aceitáveis de tornar algo vago mais preciso, não cabe perguntar qual delas é a concepção correta. Mais isso não significa que uma avaliação comparativa não possa ser feita. Uma concepção pode ser melhor do que outra em diversos aspectos. Uma pode ser mais clara do que a outra, por exemplo, ou dar origem a um projeto epistemologicamente mais viável. Uma concepção pode até mesmo revelar-se no fim das contas incoerente ou inteiramente impraticável. Mas embora minha simpatia pela concepção analítica vá certamente transparecer no que se segue, meu objetivo aqui não é chegar a um veredicto final sobre qual a melhor concepção de metafísica. Para isso seria preciso uma discussão muito mais longa, provavelmente envolvendo concepções adicionais. Neste artigo pretendo apenas esclarecer essas duas concepções e mostrar que a concepção analítica é mais forte, no sentido de que um mesmo sistema determinista é compatível com diversos sistemas analíticos, mas não vice-versa. Além disso, tentarei responder algumas objeções que podem ser levantadas contra a concepção analítica e concluirei com uma discussão acerca da análise dos objetos materiais cotidianos. Este último ponto pretende ser um exemplo da metafísica analítica em ação.

II

Em diversos diálogos de Platão nós vemos Sócrates colocando questões da forma ‘O que é F?’, onde F é um substantivo abstrato como amizade, coragem, conhecimento. Sócrates deixa claro que essas questões devem ser entendidas como perguntando pela natureza ou pelo aspecto essencial dessas propriedades e por isso nós as chamaremos de questões fisiológicas (do termo grego para natureza, *physis*) ou eidíticas (do termo grego para aspecto ou forma, *eidos*). De acordo com a concepção analítica, a metafísica é a investigação da natureza das coisas e, portanto, suas questões centrais são questões eidíticas. Chamamos essa concepção de analítica porque para explicar a natureza de uma entidade, para dizer o que ela é, é preciso analisá-la, i.e., identificar certos elementos mais simples a partir dos quais a entidade em questão é de algum modo “construída”.

Assim, é natural ver uma questão eidítica como pedindo a definição de algum conceito e, conseqüentemente, é natural ver a metafísica, no presente sentido, como sendo a busca por “análises conceituais”. Mas aqui é preciso ter um pouco de cautela. Quando Sócrates pergunta o que é a amizade, por exemplo, ele não está interessado na natureza do conceito de amizade, ao menos no sentido mais natural do termo, em que conceitos são certas representações mentais. A pergunta não foi ‘O que é o conceito de amizade?’ nem ‘O que é um conceito?’ mas ‘O que é a amizade?’. O que está em questão é a natureza da amizade ela mesma, uma certa relação, e é essa a entidade que deve ser analisada. Portanto, é mais apropriado aqui falar em análises eidíticas ou fisiológicas do que em análises conceituais. Se a estrutura de um conceito corresponde à estrutura do que ele significa, então a análise eidítica pode ser isomórfica à análise conceitual, mas não há garantia de que isso seja sempre assim e de qualquer modo as duas análises são distintas. (Nós voltaremos a esse ponto mais adiante).

Essa concepção faz da metafísica uma disciplina universal e fundamental. Pois como tudo tem uma natureza, tudo pode ter sua natureza investigada – ainda que coisas de natureza simples não possam ter sua natureza explicada em termos mais básicos. Além disso, um fato em cuja descrição uma certa entidade esteja envolvida pode também ser descrito em termos que incorporam a análise dessa entidade, e esta nova descrição será uma descrição mais profunda do fato. Por ex-

emplo, supondo que a natureza do homem seja ser um animal racional, o fato que nós descrevemos dizendo ‘Sócrates é homem’ pode também ser descrito por ‘Sócrates é um animal racional’, e esta será uma descrição mais profunda. Em última análise nós teríamos uma descrição que revelaria a natureza última daquele fato. Mesmo que o mundo seja “sem fundo” e que a cadeia de análises fisiológicas não tenha fim, um nível de compreensão ainda pode ser mais básico que outro e a metafísica pode ainda ser caracterizada como fundamental no sentido de buscar sempre passar do menos para o mais básico.

Mas embora a idéia de tentar dizer em termos mais básicos em que algo consiste já esteja claramente articulada em Platão, foi, ao que me parece, com Leibniz que a concepção de metafísica como análise da natureza das coisas e, principalmente, a idéia de um *sistema analítico* do mundo foram apresentadas de maneira inteiramente explícita e consciente. Em um texto de 1679, por exemplo, Leibniz distingue entre as coisas “concebidas por si mesmas” e aquelas que “envolvem o conceito de um outro”. No caso das que envolvem o conceito de outras coisas, essas outras coisas são, por sua vez, ou concebidas por si mesmas ou por meio de outras, e assim por diante, até que “*todos os pensamentos são resolvidos naqueles concebidos por si mesmos*”. Em seguida, Leibniz afirma que embora as coisas concebidas sejam infinitas, as coisas concebidas por si mesmas são poucas. Ele sugere, de fato, que há apenas duas coisas concebidas por si mesmas, a saber Deus e a privação ou o nada. E assim como, no sistema binário de numeração, “*todos os números são expressos por unidade e nada*”, do mesmo modo há “*uma série oculta das coisas pela qual se torna aparente de que modo tudo vem do puro ser e do nada*”. Esta série oculta não pode ser atingida pelos homens, ao menos não “*nesta vida*”, mas a análise pode ser levada “*até onde a demonstração das verdades exige*”.¹

Os escritos de Leibniz estão repletos de passagens semelhantes. E embora haja muitos aspectos obscuros nessas considerações, parece claro que Leibniz tem em mente um processo de análise do mundo que vai das entidades mais complexas para as mais simples e cujo produto final seria uma série de algumas poucas realidades simples capazes de gerar todas as outras. Seu uso notoriamente ambíguo de “conceito”, “coisas concebidas”, etc. pode sugerir que se trata de

¹ Todas as citações de Leibniz nesta página estão em Leibniz 1973: 2-3.

análises conceituais, mas me parece claro que aqui as coisas concebidas são as coisas de que nós temos consciência, sobre as quais nós pensamos, e não os conceitos por meio dos quais nós as pensamos. Além disso, parece que as coisas que envolvem o “conceito” de um outro são aquelas cuja concepção por nossa parte envolve a concepção de alguma outra coisa.

Ora, uma linguagem cujas expressões simples correspondessem a essas realidades simples, e cujos modos de combinação gramatical correspondessem aos modos em que as coisas simples se combinam para gerar as coisas mais complexas, seria uma linguagem metafisicamente perfeita ou um sistema analítico do mundo. Na concepção analítica de metafísica, um sistema metafísico consistiria, em sua forma mais pura, precisamente de uma tal linguagem.

Nós não precisamos aceitar todos os aspectos dessa visão leibniziana. Em particular, nós não precisamos aceitar sua idéia de que um conhecimento completo da natureza das coisas tornaria possível a derivação apriorística de todas as verdades. Me parece razoável permitir que o processo de descoberta das verdades, inclusive das verdades acerca da natureza das coisas, seja em parte um processo empírico. (Nós voltaremos mais abaixo a esse ponto.) Assim, o que o sistema analítico faria seria tomar uma verdade qualquer e traduzi-la para a terminologia fundamental, revelando assim a estrutura última do fato descrito por aquela verdade. Vemos, portanto, que a *justificação* de um determinado sistema analítico consiste na apresentação das análises ou definições que permitem a realização dessas traduções. Assim, o trabalho concreto do metafísico consiste em formular questões editicas e buscar respostas para elas.

No texto de Leibniz que mencionamos, diga-se de passagem, ele nem especifica uma linguagem, nem fornece definições. De fato, é difícil ver como uma linguagem que nós pudéssemos entender poderia conter apenas os conceitos de Deus e de nada. Talvez Leibniz estivesse implicitamente permitindo que conceitos de natureza lógica pertencessem a essa linguagem. Mas mesmo assim, é difícil ver como o processo de definição poderia proceder. Mas algo não tão distante, e bem mais compreensível, poderia ser proposto por um metafísico democriteano: a linguagem fundamental conteria, além das noções lógicas e matemáticas, apenas as noções de ponto do espaço, instante do tempo e as noções de estar preenchido por matéria e de estar

vazio. Se pensarmos na estrutura física do universo democriteano como necessária, então essa linguagem pareceria ter os recursos necessários para descrever qualquer fato.

Alguns poderiam pensar que a metafísica analítica não passa de uma curiosidade histórica, de um fóssil filosófico, mas isso seria um erro. No século XX a idéia de um sistema analítico de conceitos foi extremamente influente. O projeto logicista de Russell era em parte uma tentativa de levar a análise da matemática o mais longe possível. Posteriormente, Russell embarcou no projeto de analisar o mundo material em termos fenomênicos, no que foi seguido por Carnap, embora este não visse a empreitada como tendo o significado metafísico que lhe estamos atribuindo. Do mesmo modo, o projeto posterior de Carnap de estabelecer a linguagem da física como uma “linguagem universal” pode ser lido como um projeto de metafísica analítica, embora, mais uma vez, o próprio Carnap não o visse assim. O próprio projeto de Wittgenstein no *Tractatus* parece ser em parte um esforço para estabelecer a possibilidade de uma linguagem metafisicamente perfeita. Mesmo em Quine há um claro interesse por uma linguagem que em algum sentido “reflita a estrutura da realidade”, ainda que, como Carnap, Quine oficialmente não levasse esse tipo de coisa muito a sério. Em anos recentes, a idéia de Sider de uma “semântica metafísica” é um claro exemplo de uma concepção analítica de metafísica.²

III

Como dissemos, o trabalho do metafísico analítico consiste na investigação de questões eidéticas. Assim, para obtermos uma melhor compreensão da metafísica no presente sentido, vamos fazer algumas considerações mais detidas sobre as questões eidéticas e como elas podem ser investigadas.

Há basicamente dois tipos de questão eidética: as particulares e as gerais. As questões particulares questionam a natureza de algum objeto particular, como esta mesa à minha frente, enquanto que as questões gerais se ocupam da natureza de algum atributo, como ser

² Cf. Russell 1914; Carnap 1928; Carnap 1931; Wittgenstein 1928; Quine 1960: cap. 6; Sider 2011.

uma mesa ou ser um objeto material. Em ambos os casos é importante distinguir a questão eidítica ‘O que é isto?’ da questão ‘De que tipo é isto?’. Se eu aponto para uma mesa e pergunto ‘O que é isto?’ nossa tendência é responder que isto é uma mesa, mas aqui estamos dizendo no máximo de que tipo aquela coisa é, e não o que ela é, já que há ou pode haver muitas outras coisas do mesmo tipo. A forma apropriada para a resposta a uma pergunta eidítica é ‘Isto é a coisa assim-assado’.³

Mas é claro que nem toda afirmação *correta* dessa forma pode ser vista como dando a natureza do objeto em questão. Por exemplo, é verdade que isto na minha frente é a mesa que eu comprei ano passado, mas é evidente que essa afirmação não dá a natureza do objeto. Ser isto, este objeto na minha frente, não é o mesmo que ser a mesa que eu comprei ano passado, embora este objeto seja, de fato, a mesa que eu comprei ano passado. Para verificar esse fato basta considerar que este mesmo objeto poderia perfeitamente não ter sido a mesa que eu comprei ano passado. Do mesmo modo, a propriedade de ser homem pode muito bem ser a propriedade mais mencionada em textos de filosofia, mas seja como for essa não é a sua natureza.

A questão sobre a natureza de um objeto material específico como a minha mesa não é por si só de grande importância. Se a investigamos é certamente porque estamos interessados em alguma questão geral, como a questão da natureza dos objetos materiais. Mas há também questões particulares de importância própria, como a questão acerca da natureza do tempo, de Deus ou da realidade como um todo. Nesses casos, nós devemos tentar responder diretamente as questões eidíticas particulares. Do mesmo modo, a questão geral da natureza das mesas deriva seu interesse de questões gerais superiores, como a questão da natureza dos objetos materiais, que tem um interesse próprio maior. Mas nós temos aqui apenas uma diferença de grau: todas essas questões são questões eidíticas e são, portanto, todas elas questões metafísicas.

As respostas para as questões eidíticas são normalmente interpretadas como enunciados de identidades. No Menon de Platão, por exemplo, Menon responde a questão “O que é a virtude?” dizendo

³ Cf. a observação em Frege 1884: 1, a propósito da ideia de responder a questão .

que a virtude é o desejo pelas coisas belas e a capacidade de adquiri-las.⁴ Do mesmo modo, no *Tractatus* Wittgenstein diz que o mundo é a totalidade dos estados de coisas que obtém.⁵ Pode parecer óbvio que o verbo ‘ser’ deve ser lido nesses casos como expressando identidade. Mas como nós acabamos de ver, nem toda identidade correta é uma resposta correta para uma questão eidítica. Há um conteúdo adicional que a simples identidade não captura. Além disso, toda identidade é simétrica; mas quando nós respondemos uma questão eidítica nós temos uma determinada direção em mente. Menon queria explicar a natureza da virtude em termos da idéia de desejar o belo e poder adquiri-lo, não vice-versa. Do mesmo modo, a idéia da totalidade dos estados de coisas explica a natureza do mundo e não vice-versa. Parece, então, que uma formulação mais completa das respostas desse tipo deveria incorporar essa assimetria.

Proponho introduzir para esse fim o predicado ‘ \equiv_N ’, que pode ser lido como ‘é por natureza’. Assim como o símbolo ‘ \equiv_{df} ’, frequentemente usado em definições metalingüísticas, ‘ \equiv_N ’ é anti-simétrico: se $x \equiv_N y$, então não é o caso que $y \equiv_N x$. Proposições da forma $x \equiv_N y$ podem ser chamadas de proposições eidíticas. Assim, as proposições eidíticas particulares têm a forma canônica ‘ $a \equiv_N o D$ ’, por exemplo, ‘ $0 \equiv_N \{ \}$ ’, ‘o mundo \equiv_N a totalidade dos estados de coisas’; as proposições gerais têm a forma ‘(a propriedade de) ser (um) $F \equiv_N$ (a propriedade de) ser (um) G ’, por exemplo, ‘Ser um número natural \equiv_N pertencer a qualquer conjunto indutivo’, ‘Ser um conhecimento \equiv_N ser uma crença verdadeira justificada’. Essas formas canônicas estão, é claro, sujeitas a variações estilísticas mais idiomáticas, como ‘Conhecer \equiv_N ter uma crença verdadeira justificada’.

Combinando essas duas formas podemos derivar o caso proposicional, que trata de fatos ou estados de coisas. Por exemplo, juntando as teses de que $0 \equiv_N \{ \}$, $1 \equiv_N \{0\}$ e a tese de que *ser o sucessor imediato de $x \equiv_N$ ser a união de x com $\{x\}$* , temos que *o fato de que 1 é o sucessor imediato de 0 \equiv_N o fato de que $\{ \{ \} \} = \{ \} \cup \{ \{ \} \}$* . Do mesmo modo, se *ser um número natural \equiv_N pertencer a todo conjunto indutivo*, então temos que *o fato de que 1 é um número natural \equiv_N o fato de que $\{ \{ \} \}$ pertence a todo conjunto indutivo*.

4 Platão 1923: 77b-c.

5 Wittgenstein 1921: § 2.04.

De modo similar, Kit Fine⁶ propõe distinguir entre ‘Água é H₂O’, uma proposição que “descreve” a natureza da água mas não se refere a essa natureza, e ‘Água é *por natureza* H₂O’. Na sua terminologia, uma proposição é dita ser eidítica *no conteúdo* se, como esta última, ela faz alguma referência à natureza de algo. Mas Fine também emprega o que poderíamos chamar de predicções eidíticas como em ‘Os elétrons têm por natureza carga elétrica negativa’. Eu não me oponho a essas predicções, mas penso que as únicas predicções legítimas desse tipo são as que se seguem de alguma identidade de natureza. Uma dificuldade mencionada por Fine talvez sirva para enfatizar esse ponto. Segundo Fine, a proposição eidítica de que a água é por natureza H₂O pode ser “fatorada” em um componente a priori “puramente metafísico” e um componente a posteriori não-eidítico, haja vista que ela se segue de ‘Qualquer substância com uma dada composição tem por natureza aquela composição’ e ‘A água é uma substância cuja composição é H₂O’. Haveria, portanto, um princípio metafísico geral e a priori que, em combinação com uma proposição empírica não-eidítica implicaria uma proposição eidítica a posteriori. Seria sem dúvida um resultado positivo se essa fatoração pudesse ser feita em todos os casos. Mas o caso das predicções eidíticas é menos suscetível a esse tipo de tratamento. Que princípio geral poderia nos levar de ‘Os elétrons têm carga negativa’ para ‘Os elétrons têm por natureza carga negativa’? Fine observa que, evidentemente, não é um princípio geral válido que se um objeto tem carga negativa, então ele a tem por natureza – nem muito menos, nós poderíamos acrescentar, o princípio mais geral de que se um objeto tem uma propriedade qualquer, então ele a tem por natureza. Fine não soluciona essa dificuldade; mas me parece que o que está faltando em casos como esse dos elétrons é uma identidade da forma ‘Ser um elétron =_N ...’ onde a propriedade de ter carga negativa apareça. O princípio geral seria, então, que se uma propriedade figura numa identidade eidítica correta, então a predicação eidítica correspondente é também verdadeira.

Alguém poderia querer que a própria noção de identidade de natureza fosse analisada; mas eu não penso que isso seja possível. Uma condição necessária para a correção de uma identidade eidítica particular é que *a* seja necessariamente o D. No caso geral, a condição

6 Fine 2012: 8-25.

é que F e G sejam necessariamente equivalentes; e no caso proposicional, que haja uma implicação mútua necessária entre o fato de que p e o fato de que q. Mas essas não são condições suficientes. Em primeiro lugar, a equivalência necessária é uma propriedade simétrica e reflexiva. Logo, se ela fosse uma condição suficiente, ‘ser $F =_N$ ser F’ seria uma explicação da natureza de F, o que é obviamente falso; e, caso ‘ser $F =_N$ ser G’ fosse uma explicação correta, ‘ser $G =_N$ ser F’ também o seria, o que viola a anti-simetria das explicações. Além disso, se F e G são dois predicados simples sinônimos, é evidente que eles são necessariamente equivalentes; mas sendo ambos simples, dizer ‘ser $F =_N$ ser G’, não esclarece a natureza de nada. Por fim, se F e G são necessariamente equivalentes, então F também é equivalente a $G \vee H$, para qualquer H. Assim, se a equivalência necessária fosse uma condição suficiente, então não apenas ‘ser $F =_N$ ser G’ seria uma explicação do que é ser um F, mas também ‘ser $F =_N$ ser $(G \vee H)$ ’, para qualquer H, o que é claramente falso. (Observações semelhantes se aplicam às identidades eidéticas particulares e proposicionais.)

Talvez o problema mais famoso desse tipo seja um problema que surge no *Eutífron* de Platão e é conhecido como o dilema de Eutífron.⁷ Supondo que os deuses sejam oniscientes e infalíveis, temos que, necessariamente, uma ação é piedosa se, e somente se, ela agrada aos deuses. Contudo, argumenta Sócrates, ser uma ação piedosa não é o mesmo que agradar aos deuses. É antes *porque* os deuses percebem que a ação é piedosa que ela os agrada. A piedade da ação é “anterior” à aprovação dos deuses e, portanto, não pode ser explicada por ela. Como Sócrates não se cansa de dizer, a análise de uma propriedade deve nos dizer o que *faz* com que ela se aplique a algo, ou *em virtude de que* ele se aplica a algo.⁸ Mas é notoriamente difícil tornar esse critério mais preciso. Isso confere à metafísica um caráter altamente especulativo. Em particular, é freqüentemente difícil comparar criticamente teorias rivais acerca da natureza de algo. Mas daí não devemos, é claro, concluir que nossos juízos a esse respeito sejam inteiramente infundados e irracionais. Nós parecemos ter uma capacidade de perceber quando algo é ao menos um candidato razoável para uma proposição eidética verdadeira. Por exemplo, se Deus é onisciente e

7 Platão 1914: 10a-11ab.

8 Ver, por exemplo, Platão 1923: 72c-e.

infalível, ‘ p é verdade’ é necessariamente equivalente a ‘Deus acredita que p ’, mas quase ninguém vai sugerir seriamente que ser verdade \equiv_N ser crido por Deus.

Um último ponto epistemológico que eu gostaria de mencionar é que, ao contrário de Leibniz, eu não penso que essas análises possam sempre ser feitas de maneira *inteiramente* a priori. Alguns conceitos, como o conceito de um animal racional, são de fato complexos, construídos a partir de outros conceitos mais simples. Se um conceito é complexo, então, de fato, uma identidade de natureza parece poder ser afirmada a priori. Por exemplo, é a priori que ser um animal racional \equiv_N ser animal e ser racional. Mas não é fácil ver porque nós deveríamos assumir que se um conceito é simples, então ele corresponde a uma realidade de natureza simples. Por que razão nós deveríamos ter um mapa da estrutura profunda da realidade implícito na estrutura dos nossos conceitos? De fato, a maioria dos nossos predicados parece expressar conceitos simples, ao menos quando usados ordinariamente. Por exemplo, parece plausível sustentar que, embora a propriedade de ser um tigre não seja uma *propriedade* simples, o predicado ‘tigre’, em seu uso cotidiano ao menos, expressa um conceito simples. Se o conceito de tigre fosse composto pelo conceito de animal, em combinação com certos outros conceitos, assim como o conceito de um animal racional é composto dos conceitos de animal e racional, então deveria ser claro para nós que, se nós descobríssemos amanhã que as coisas que nós chamamos tigres não são animais e sim robôs marcianos, o certo seria dizer que nós descobrimos que não há nem nunca houve tigres. Mas não é de modo algum óbvio que essa seja a reação adequada. Na verdade, ela parece ser a reação errada: o certo seria dizer que nós descobrimos que os tigres não são animais e sim robôs marcianos. Assim, embora haja, em princípio, uma resposta para a questão ‘O que é ser um tigre?’, ela não pode ser descoberta de maneira inteiramente a priori. Ou então, para tomarmos de novo o exemplo da água, parece correto dizer que o conceito da água não é o conceito de um líquido incolor, inodoro, etc., mas um conceito simples e que, no entanto, a água não tem uma natureza simples e que, de fato, nós descobrimos empiricamente que ser água \equiv_N ser um composto de moléculas de H_2O .⁹

⁹ Ver Putnam 1975: cap. 12. Como vimos acima em conexão com Fine, pode

É claro que, uma vez essa descoberta tendo sido feita, nós podemos passar a usar ‘água’ nesse sentido e, nesse caso, ‘água’ passaria de fato a expressar um conceito complexo. Vemos assim que a metafísica analítica pode conduzir naturalmente a uma reconstrução conceitual. Voltaremos a esse ponto mais abaixo.

IV

Ao menos um avanço metodológico significativo parecem ter sido feito na metafísica desde o tempo de Sócrates. Nos diálogos socráticos procede-se sempre como se toda questão eidética tivesse uma resposta. Em momento algum levanta-se a possibilidade do objeto de investigação ter uma natureza simples, não analisável. Essa possibilidade é claramente reconhecida hoje em dia. Como exemplo podemos citar a visão de Moore de que a bondade é algo simples, cuja natureza não pode ser explicada em outros termos. O máximo que podemos dizer, segundo Moore, é que a bondade é o que ela é.¹⁰

E há ainda um outro tipo de situação em que uma questão eidética pode não ter resposta. Considere, por exemplo, alguém que pense que o discurso valorativo é confuso, na medida em que pretende atribuir às coisas características objetivas como ‘bondade’ ou ‘beleza’ que não existem realmente.¹¹ Para esse tipo de pessoa, a única resposta possível para a questão ‘O que é a bondade’ é aproximadamente que a bondade, entendida como uma suposta característica objetiva, não é nada ou é uma ilusão. Mas isso não é uma resposta para a questão: não há nada cuja natureza seja “não ser nada”! Algo semelhante também pode ocorrer sem que a objetividade do discurso em questão seja questionada. Considere, por exemplo, um nominalista, isto é, alguém que rejeita a existência de entidades “abstratas”. Como números são entidades abstratas paradigmáticas, o nominalista rejeitará a existência de

haver princípios a priori que desempenham um papel indispensável na descoberta da natureza da água, mas o mesmo parece ocorrer em qualquer outra descoberta científica significativa, pois haverá sempre ao menos princípios lógicos ou matemáticos envolvidos.

¹⁰ Moore 1903.

¹¹ Para um exemplo desse tipo de visão a propósito do bem moral ver Nietzsche 1881 ou Mackie 1977.

números. Para ele, portanto, a questão na natureza dos números não possui resposta. Mas ele pode não querer negar a objetividade do discurso aritmético e optar por tentar reinterpretá-lo de modo a livrá-lo do aparente compromisso com a existência de números. Se ele é bem sucedido nessa empreitada, o discurso é retido, mas sob uma nova interpretação que dispensa com a ontologia considerada problemática. Quando uma posição desse tipo é adotada com relação a um tipo de entidade, diz-se que elas estão sendo vistas como “ficções lógicas”. Mas isso é apenas uma maneira abreviada de dizer que embora elas não existam realmente é conveniente falar como se elas existissem. Um exemplo célebre desse tipo de abordagem é o tratamento que Russell deu às classes em *Principia Mathematica*.

É importante também reconhecer a existência de níveis distintos de análise, pois a relação \equiv_N , assim como a identidade, é transitiva: se $x \equiv_N y$ e $y \equiv_N z$, segue-se que $x \equiv_N z$. Por exemplo, um objeto material é certamente um objeto feito de matéria; mas isso diz muito pouco, pois agora precisamos dizer o que é a matéria e o que é ser *feito* de matéria. A física nos diz que os constituintes últimos da matéria são as “partículas”. Se, agora, entendermos a idéia de uma coisa ser feita de outras em termos mereológicos, teremos que um objeto material é um “agregado” de partículas. Aqui temos certamente algo bem mais profundo, mas também muito mais problemático, já que os objetos materiais cotidianos como cadeiras e mesas não parecem ser simples agregados de partículas. Mas mesmo que essa análise esteja correta, talvez ela não seja final. Talvez as partículas tenham uma análise em termos de algo ainda mais básico, como eventos-ponto ou mônadas; e é possível também que as noções básicas da mereologia possam ser analisadas. O ideal do filósofo é chegar à natureza *última* das coisas, mas na prática nós nunca sabemos com certeza se atingimos algo último ou não. Esse ponto reforça o que dissemos antes, que a metafísica pode ser praticada mesmo na ausência da crença em um “nível fundamental” da realidade. Nós podemos quere ir *mais fundo*, mesmo acreditando que não há um fundo para se chegar.

V

É curioso como a metafísica contemporânea parece estar ao mesmo

tempo próxima e distante da concepção analítica de metafísica que acabo de apresentar. Por um lado, a metafísica contemporânea está repleta de teses sobre a “reduzibilidade” ou “irreduzibilidade” de um domínio de propriedades ou fatos a um outro domínio; por exemplo, do domínio físico em geral ao domínio micro-físico, do domínio mental ao domínio físico em geral, do domínio matemático ao domínio dos fatos sobre entidades concretas, do domínio normativo ao domínio natural. Por outro lado, porém, freqüentemente a redução em questão *não* toma a forma de uma análise das propriedades e fatos em questão, e sim a forma de uma tese de sobreveniência, que estabelece que um certo domínio de fatos fixa ou determina os fatos de um outro domínio. Há, portanto, uma concepção determinista de metafísica na qual esta visa fundamentalmente o estabelecimento de teses de sobreveniência. Um sistema metafísico, nesse sentido, seria uma tese universal de sobreveniência que identificasse um domínio de fatos que fixa todos os outros e que não é fixado por eles.

Considere, por exemplo, o que diz Frank Jackson:

A metafísica trata do que há e de como essas coisas são. Mas ela não está preocupada com uma lista qualquer do que há e de como essas coisas são. Os metafísicos buscam dar conta de algum assunto – a mente, a semântica, ou, mais ambiciosamente, tudo – em termos de um número limitado de noções mais ou menos básicas.¹²

Isso soa bastante próximo do projeto de explicar a natureza das coisas em termos cada vez mais básicos. O que seria “dar conta” da mente em termos, por exemplo, físicos, senão dizer, em termos físicos, o que a mente é? Mas Jackson não vê as explicações metafísicas como envolvendo necessariamente definições ou análises. Ele apela ao invés para a noção de sobreveniência. O fisicalismo, por exemplo, que sustenta intuitivamente que o mundo é, fundamentalmente falando, inteiramente físico, Jackson define basicamente como a tese de que qualquer mundo possível fisicamente indiscernível do nosso é também indiscernível nos outros aspectos, como, por exemplo, nos aspectos mentais.

Mas essa concepção de redução baseada da idéia de sobreveniência é claramente insuficiente para revelar algo acerca da natureza das coisas. Suponha, por exemplo, que nós tenhamos estabelecido um

¹² Jackson (1998: 7).

princípio de sobreveniência ainda mais forte do que o mencionado por Jackson, a saber que se *quaisquer dois mundos* tiverem as mesmas leis e propriedades naturais básicas que o *nosso* mundo, então, se eles forem fisicamente indiscerníveis, eles serão inteiramente indiscerníveis. (Esse princípio é mais forte na medida em que o anterior não diz nada sobre os mundos que não são fisicamente indiscerníveis do nosso. O fisicalismo, tal como Jackson o define, é compatível com qualquer grau de variação entre mundos que não sejam fisicamente indiscerníveis do nosso.) Mas mesmo essa forma mais forte de fisicalismo é claramente compatível com ao menos três hipóteses sobre a natureza dos estados mentais ou psicológicos. Na primeira, conhecida como *emergentismo*, há certos estados psicológicos fundamentais; e apesar de nenhum estado mental ser construído a partir de estados físicos, há certas leis naturais básicas que ligam os dois domínios. Na segunda hipótese, chamada de *teoria da identidade*, os estados mentais são idênticos a estados cerebrais; e na terceira, o *funcionalismo*, eles são “estados funcionais” que podem ser “realizados” por sistemas de diversos tipos e que são realizados no mundo real apenas nos sistemas físicos.

Ora, na primeira hipótese a explicação da sobreveniência é inteiramente “externa”: não há nada na natureza mesma dos estados psicológicos que garanta a conexão. Já nas outras duas hipóteses, é a natureza mesma dos estados psicológicos que garante que dois mundos fisicamente indiscerníveis sejam também psicologicamente indiscerníveis. Mas tampouco essas duas últimas hipóteses atribuem a mesma natureza aos estados mentais. Na segunda hipótese, essa natureza é neurofisiológica, enquanto que na terceira hipótese os estados mentais têm uma natureza mais “abstrata”, o que torna concebível que seres muito diferentes de nós tenham características desse tipo.

Assim, podemos ver que a sobreveniência não diz nada, ou diz muito pouco, sobre a natureza dos estados mentais. O fisicalismo, concebido em termos de sobreveniência, não decide entre posições metafísicas intuitivamente muito diferentes e é compatível inclusive com posições aparentemente muito pouco fisicalistas, como o emergentismo. Vemos assim que o fisicalismo sobrevenientista pode estabelecer a redutibilidade do mental ao físico apenas em um sentido fraco e não pode, ao contrário do que pensa D. Lewis, mostrar “de

que modo a mente encontra um lugar no mundo da física”.¹³ Generalizando esse ponto, podemos ver que, se pensarmos na metafísica como visando estabelecer uma tese universal de sobreveniência, como tentando identificar um domínio de fatos que determine todos os outros (e que não seja determinado por eles), então nós teremos uma disciplina universal e fundamental, num certo sentido, mas substancialmente mais fraca do que aquela que deriva da concepção analítica. Esta pode ser vista como combinando uma tese global de sobreveniência com uma *explicação* de porque essa conexão se dá.

Assim, teses de sobreveniência não são de modo algum irrelevantes ou estranhas ao metafísico analítico. Uma tese de sobreveniência deve ser vista como um indício de que há alguma conexão entre a natureza do domínio de base e do domínio sobreveniente. Uma conexão básica entre dois domínios distintos de propriedades – do tipo que o emergentista pensa existir entre o físico e o mental – me parece que só deve ser postulada quando todas as tentativas de conectar os dois domínios de propriedades tiverem falhado.¹⁴

Aqui surge o seguinte problema: se a compatibilidade do fisicalismo sobrevenientista com o emergentismo mostra que o fisicalismo não deve ser formulado em termos de sobreveniência, então de que modo devemos formulá-lo? Como devemos explicar a idéia vaga de que o mundo é fundamentalmente um mundo físico? Como Lewis observa, nós não podemos apelar para nenhuma teoria específica que explique a natureza da mente em termos claramente físicos. Há uma grande variedade delas, e todas são formas de fisicalismo. A formulação geral da posição deve ser neutra entre essas alternativas.¹⁵

Com base no que dissemos nas sessões anteriores, poderíamos tentar definir o fisicalismo como a tese de que toda entidade mental tem uma natureza exclusivamente física. Mas isso ainda parece muito vago. O que é uma entidade mental? O que é uma natureza física? Talvez ter uma natureza física possa ser definido como ser constituído exclusivamente por entidades físicas. Mas agora nós precisamos

13 Lewis (1999: 297).

14 Para uma crítica das concepções sobrevenientistas de fisicalismo que vai nessas mesmas linhas, ver Kim (1998: Cap. 1).

15 Cf. Lewis (1999: 34).

de uma definição de entidade física e de uma teoria da constituição. Essa questão de como formular precisamente o fisicalismo e outras posições metafísicas específicas (dualismo, idealismo, etc.) é interessante mas não temos espaço aqui para nos aprofundarmos nela.

VI

Talvez parte da atração que a noção de sobreveniência tem exercido recentemente deva-se justamente ao fato de que ela parece oferecer uma concepção de metafísica livre das dificuldades ligadas à noção de análise. Não tentarei abordar todas essas dificuldades aqui. Ao invés, me concentrarei em uma objeção particular que considero especialmente relevante.¹⁶

De acordo com a visão de Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento, a idéia de investigar a natureza das coisas por meio de questões eidéticas é um sério equívoco baseado na idéia de que um termo geral ou predicado só pode se aplicar a diversas coisas em virtude de alguma propriedade que elas têm em comum. Assim, por exemplo, haveria alguma coisa – a sabedoria ou a propriedade de ser sábio – que todas as pessoas sábias têm em comum e que faz com que elas sejam todas sábias. Se isso fosse assim, então claramente faria sentido perguntar o que é essa coisa e buscar sua análise ou definição. Mas essa concepção clássica, claramente articulada, como vimos, em diversas passagens de Platão, está, segundo Wittgenstein, errada, ou é no mínimo seriamente deficiente.

A concepção clássica da aplicação dos predicados é sem dúvida bastante natural e parece estar fundada na intuição de que a predicação precisa ter alguma base na realidade das coisas, em como elas são. Mas Wittgenstein propõe um modelo alternativo também bastante natural, o das *semelhanças de família*. Nesse modelo, o que nos faz usar uma mesma palavra para descrever diversas coisas, ao menos em muitos casos, não é algo que elas todas tenham em comum, mas semelhanças de diversos tipos que essas coisas têm umas com as outras.¹⁷ Assim, por exemplo, não há nenhuma característica que todos e somente os jogos tenham em comum. Qualquer uma das características

16 Para uma discussão recente, ver Chalmers 2012.

17 Wittgenstein (1953: §66).

típicas dos jogos que nós mencionemos, competição, divertimento, sorte, habilidade, etc., está ausente de algum jogo ou está presente em outras coisas que não são jogos.

Mas então porque nós chamamos certas coisas de jogos e outras não? Afinal, tudo se assemelha a tudo em algum aspecto. Nas *Investigações filosóficas*, logo após mencionar que os tipos de número também formam uma “família”, Wittgenstein levanta essa questão. Ele pergunta porque nós dizemos que algo é um “número”. Sua resposta é:

Bem, talvez porque ela tenha uma relação – direta – com diversas coisas que já vinham sendo chamadas números; e isso, podemos dizer, confere a ela uma relação indireta com outras coisas que nós chamamos pelo mesmo nome. E nós estendemos nosso conceito de número, do mesmo modo que ao tecer um fio nós enrolamos uma fibra na outra. E a força do fio não reside no fato de que uma única fibra percorre toda a sua extensão, mas na sobreposição de muitas fibras.¹⁸

Mas essa resposta é insuficiente, pois ela assume que o termo já esteja sendo aplicado a algumas coisas. Evidentemente, a pergunta pode agora ser recolocada para essas coisas e é claro que o mesmo procedimento não pode ser aplicado indefinidamente. Assim, parece que em última análise a aplicação de um termo precisa estar baseado na percepção de características comuns. Isso, porém, não anula a existência de semelhanças de família. Um modelo mais completo seria o seguinte: nós começamos a chamar por um mesmo nome as coisas que têm uma certa característica (chamemos essa característica de *característica de base*); posteriormente, nós estendemos a aplicação desse nome a outras coisas que se assemelham a *algumas* delas em um certo aspecto; mas esse aspecto não precisa ser o mesmo que motivou a aplicação inicial do termo, de modo que as coisas dessa extensão ampliada não precisam ter todas alguma característica em comum. Desse modo podemos gerar uma semelhança de família entre os diversos casos particulares da aplicação de um termo.

Mas se isso é assim, não é plausível que todos os nossos termos tenham a sua aplicação regida por semelhanças de família. Pois, como vimos, as famílias dependem da apreensão de características comuns, tanto para o seu nascimento quanto para o seu desenvolvimento. E por que nós não poderíamos ter termos para essas características? De fato, no estágio inicial do seu desenvolvimento, o termo em questão

18 Wittgenstein (1953: § 67).

é ou funciona exatamente como um termo para a característica de base. Assim, ao menos para esses termos básicos as questões eidéticas deveriam poder ser levantadas sem problemas.

Mas isso não responde inteiramente a objeção de Wittgenstein. Pois nós nunca podemos ter certeza se estamos diante de um desses termos ou não. Assim, haveria uma eterna suspeita sobre a legitimidade de qualquer questão eidética. Se o termo em questão fosse regido por uma semelhança de família, a investigação da questão seria inútil e não conduziria a nenhum resultado.

Para solucionar essa dificuldade me parece que nós temos que reconhecer que há um certo grau de idealização na formulação das questões eidéticas. Quando nós perguntamos ‘O que é um objeto material?’, por exemplo, há a sugestão de que nós temos um conceito preciso de objeto material, que haja uma realidade única por detrás da sua aplicação. Mas isso quase nunca é verdade. Há, pois, um elemento de reconstrução ou reforma conceitual na metafísica. Buscar a natureza dos objetos materiais é ao mesmo tempo precisar o nosso conceito, inclusive alargando ou estreitando o seu âmbito de aplicação, ou ainda transformando-o de um termo regido por semelhanças de família num termo que responde a um aspecto único.

No caso do termo ‘jogo’, por exemplo, nós poderíamos considerar uma disjunção da característica de base com as outras características empregadas na extensão do termo. Wittgenstein chama a sugestão que algo como essa disjunção possa ser o que todos os jogos têm em comum um mero “jogo de palavras”¹⁹, mas eu não vejo por que essa sugestão não possa ser levada a sério. É claro que não é com base nessa disjunção que nós aplicamos o termo na linguagem cotidiana, mas a disjunção parece claramente apontar para uma realidade que está de fato por detrás da nossa aplicação. Que essa realidade seja altamente complexa não me parece ser motivo de surpresa. Não seria mesmo de se esperar que um conceito de “nível elevado” como o conceito de jogo estivesse ligado a uma realidade simples e natural.

Uma vez que nós tivéssemos aplicado um procedimento como esse a um conceito, nós teríamos como resultado um outro conceito. Esse novo conceito não poderia ter sua aplicação estendida pelo mesmo procedimento descrito acima sem ser destruído. Talvez isso

19 Wittgenstein (1953: § 67).

o tornasse menos apropriado para certos propósitos práticos, mas não, penso, para o propósito metafísico de desenvolver uma teoria da natureza do mundo e das coisas que ele contém. Em resumo, a investigação da natureza das coisas se dá não tanto pelo emprego dos nossos conceitos usuais, mas pela livre especulação acerca de qual o melhor esquema conceitual para a formulação das nossas afirmações sobre o mundo.

VII

Para finalizar, gostaria de discutir brevemente um problema metafísico concreto e mostrar como ele conduz naturalmente a uma questão eidética.

Há um princípio segundo o qual as partes de um todo são essenciais para ele. Mais precisamente, se x é parte de y , então x é necessariamente parte de y . Esse princípio é conhecido como princípio do essencialismo mereológico e é bastante plausível. Um todo parece ser constituído pelas suas partes. Qualquer coisa que tenha outras partes não pode ser o mesmo todo. O problema é que parece haver diversos contra-exemplos para esse princípio. Considere um objeto material cotidiano como a minha mesa. A mesa tem partes. Logo, ela é um todo de alguma espécie. Além disso, as partículas de matéria que constituem a mesa em um determinado momento parecem ser partes dela naquele momento. Mas é claro que a constituição material da mesa se altera de um instante para o outro, sem que a mesa deixe de existir. É natural concluir que certas coisas (certas moléculas, digamos) podem ser parte da mesa em um momento mas não em outro. Mas isso é incompatível com o princípio do essencialismo mereológico.

Um objeto cuja constituição material pode se alterar de um instante para o outro é às vezes chamado de um “continuante”. Assim, podemos chamar o problema acima de problema dos continuantes. Há basicamente duas maneiras de tentar solucionar esse problema. Nós podemos, por um lado, negar o princípio do essencialismo mereológico. Mas essa idéia me parece extremamente radical, dada a sua grande plausibilidade intuitiva. A outra idéia é tentar desenvolver uma teoria da natureza dos continuantes que os reconcilie com o princípio. Vejamos em mais detalhes como isso poderia ser feito.

Nós temos basicamente duas opções. Nós podemos tratar os continuantes como ficções lógicas ou como entidades de algum tipo. Temos, portanto, que tomar uma primeira decisão sobre a sua natureza ou, mais precisamente, decidir se eles têm de fato alguma natureza, se são realmente entidades de algum tipo. Para mostrar que os continuantes podem ser tratados como ficções lógicas é preciso mostrar que o discurso acerca deles pode ser interpretado de modo a se tornar compatível com uma ontologia livre de continuantes. Em seguida, podemos argumentar com base em um princípio de economia ontológica que essa é atitude que nós devemos tomar a respeito deles. Um argumento desse tipo foi desenvolvido por R. Chisholm.²⁰ Por outro lado, se nós decidirmos tratar os continuantes como entidades, temos que explicar sua natureza de modo que ela não contradiga o princípio do essencialismo mereológico. Ambas essas alternativas conduzem a dificuldades substanciais.

Vejamos primeiro o caso do ficcionalismo acerca dos continuantes. Suponha que nós tenhamos definido um predicado $R(x, t, y, t^*)$ equivalente a 'x em t constitui a mesma mesa que y em t*', sem, é claro, falar em mesas ou em outro continuante qualquer. Uma vez que isso tenha sido feito, não é difícil ver como o discurso sobre mesas pode ser re-interpretado. Por exemplo, dizer que isto é a mesa que eu comprei ano passado seria o mesmo que dizer que eu comprei algo x em um instante t do ano passado e $R(x, t, isto, P)$, onde P é o instante presente. Aqui x e y podem ser certas quantidades de matéria ou até objetos instantâneos, de modo que a sua constituição material não está submetida ao mesmo problema.

Mas não é fácil ver como definir satisfatoriamente o predicado $R(x, t, y, t^*)$. A idéia de Chisholm é começar definindo uma noção de "mesa-sucessor imediato" (*immediate table successor*). Em seguida, o conceito de mesa-sucessor é definido como o "ancestral" do conceito de mesa-sucessor imediato. Por fim, a relação de mesa sucessor é usada para definir a noção crucial de constituir a mesma mesa. Mas a noção inicial de mesa-sucessor imediato é problemática. A definição de Chisholm é a seguinte:

x em t é um mesa-sucessor imeditato de y em t^* =df (i) t não começa antes de t^* ; (ii) x é uma mesa em t e y é uma mesa em t^* ; e (iii) existe

20 Cf. Chisholm (1976).

um z , tal que z é parte própria de x em t e parte própria de y em t^* e é tal que em qualquer momento entre t e t^* , inclusivo, z é uma mesa.²¹

Aqui, x e y devem ser vistos como objetos “mereologicamente constantes”, isto é, que obedecem o princípio do essencialismo mereológico. Conseqüentemente, ‘é uma mesa’ deve ser entendido como ‘tem forma-de-mesa’ e não no sentido de ser o tipo de continuante que nós chamamos ‘mesa’.²² Ainda assim, a definição parece falhar. Ela funciona no caso em que x resulta de y pelo acréscimo, subtração ou substituição de partes pequenas. Mas curiosamente o próprio Chisholm descreve um tipo diferente de caso. Imagine uma mesa que é feita na segunda-feira de duas peças, um *topo* A e uma *base* B . Na terça-feira, A é substituída por C . Vamos supor, para simplificar, que a substituição foi “instantânea”. Chisholm afirma que BC é um mesa-sucessor imediato de AB . Porém, não há nada que seja parte própria tanto de AB quanto de BC e que seja uma mesa. Logo, a parte (iii) da definição não é satisfeita.

Talvez nós possamos solucionar esse problema substituindo (iii) pela exigência mais fraca de que x e y tenham alguma parte em comum. Mas é provável que essa nova definição se revele abrangente demais. Infelizmente, não temos espaço aqui para aprofundar essa sugestão. Assim, até onde podemos ver talvez Crátilo tivesse razão em ter parado de falar! Passemos agora a algumas possíveis ontologias de continuantes propriamente falando.

Aqui a idéia básica é construir de algum modo um continuante a partir dos todos que o “constituem” nos diversos momentos do tempo. A maneira mais simples de fazer isso é pensar num continuante como uma função que leva de um instante do tempo para a quantidade de matéria que o constitui naquele instante. O valor da função seria o conjunto vazio para os instantes em que o continuante não existe. Nesse sentido, a existência de continuantes pode ser reconciliada com o essencialismo mereológico. Em um sentido estrito, as partes dos continuantes não se alteram: elas são quaisquer que sejam as partes da função. Mas nós poderíamos também definir um sentido cambiável de parte: um continuante x é parte de um continuante y

21 Cf. Chisholm 1976 : 99. Uma parte própria é uma parte distinta do todo.

22 Esse entendimento parece responder a objeção de Simons. Cf. Simons 1987: 192-195.

durante um período t , nesse segundo sentido, se os pares ordenados $\langle t^*, M \rangle$, onde t^* é um instante do intervalo t e M é uma certa quantidade de matéria, estivesse incluídos em y . No caso de x ser uma quantidade de matéria, a definição é mais simples: a quantidade de matéria x é parte do continuante y em um intervalo t se o valor de y para os instante em t é x .

Uma segunda idéia popular é baseada na noção de parte temporal. Se um objeto x existe durante, digamos, dez anos, um defensor das partes temporais diria que ele tem uma parte que existe apenas pelos primeiros cinco anos, por exemplo. Às vezes nós falamos nesses termos. Nós falamos, por exemplo, do “jovem Beethoven” como se ele fosse algo distinto de Beethoven mas que em algum sentido o constitui parcialmente. Para o teórico das partes temporais isso é literalmente verdade. Em última análise, as coisas que perduram no tempo são agregados de coisas que existem apenas por um instante – “fatias” temporais, como elas são às vezes chamadas. Se isso é assim, os continuantes podem ser vistos como agregados de fatias. Como as fatias têm uma existência instantânea, a sua constituição material não se altera. Mais uma vez, nós podemos agora reconciliar os continuantes com o essencialismo mereológico: um objeto qualquer x é parte de um continuante y em t se a sua fatia em t é parte de y . Desse modo, o *topo* A pode ser parte da mesa hoje e não ser mais amanhã, sem que isso implique literalmente que as partes da mesa se alteraram. O que ocorre é que a mesa tem algumas partes temporais que são também partes de A e outras que não são.

Ambas essas idéias são controversas. Alguns consideram absurdo identificar mesas e cadeiras a funções matemáticas. Outros consideram absurda a idéia de parte temporal. Mas ambas essas teorias têm também os seus defensores ardorosos. Não temos espaço aqui para entrar mais a fundo nessa controvérsia. Quero apenas salientar que o problema dos continuantes só parece poder ser solucionado de maneira satisfatória com base numa investigação acerca da natureza desse tipo de objeto, isto é, com base numa investigação eidética.

Pedro Santos
Universidade Federal de São Paulo

Referências Bibliográficas

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica

- Carnap, Rudolph. 1928. *The Logical Construction Of The World*. Trad. Rolph A. George. Chicago and La Salle: Open Court, 1969.
- Carnap, Rudolph. 1931. Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis* 2: 432-465.
- Chalmers, David. 2012. *Constructing The World*. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick. 1976. *Person and Object*. Chicago and La Salle: Open Court.
- Fine, Kit. 2012. What Is Metaphysics?. In *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Org. Tahko, T. E. Cambridge: Cambridge University Press. 8-25.
- Frege, Gottlob. 1884. *The Foundations of Arithmetic*. Trad. J. L Austin. Evanston: Northwestern University Press, 1980.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon. 1998. *Mind in A Physical World*. Cambridge: The MIT Press.
- Lewis, David. 1986. *On The Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David 1991. *Parts of Classes*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lewis, David. 1999. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1973. *Philosophical Writings*. Ed. G. H. R. Parkinson . London: J M Dent & Sons Ltd.
- Makie, John L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Mineola: Dover Publications, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Trad. P. C. de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.
- Platão. *Gorgias, Menon*. Trad. A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- Platão. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Harvard University Press, 1914.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality, philosophical papers volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Ormand. 1960. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press.
- Russell, Bertrand. 1914. *Our Knowledge of the External World*. Chicago and La Salle: Open Cour.
- Sider, Theodore. 2011. *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Simons, Peter. 1987. *Parts, a study in ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1921. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. L. H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1958.