

# SALVANDO AS APARÊNCIAS: UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA E SUA RELAÇÃO COM A CIÊNCIA<sup>1</sup>

## ON SAUVE L'APPARENCE: UNE ONTOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE ET SA RELATION AVEC LA SCIENCE

Sergio L. de C. FERNANDES  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

### RESUMO

*Uma ontologia da experiência consciente é esboçada, a partir da análise das noções de aparência e realidade, e de uma crítica à noção de intencionalidade. Os resultados são então aplicados para examinar o uso científico da noção de experiência.*

**Palavras-chave:** *experiência, aparência, realidade, intencionalidade*

### ABSTRACT

*An ontology of conscious experience is outlined, relying on analysis of the notions of appearance and reality, and on a critique of the notion of intentionality. Results are then applied to examine the scientific use of the notion of experience.*

**Key-words:** *experience, appearance, reality, intentionality.*

A distinção entre aparência e realidade deve ser admitida em qualquer ontologia. Como mostrei em 1995, perceber, ter experiência de alguma coisa, ou “tomar algo como objeto” implica (ou pressupõe) *aplicar* – explícita ou implicitamente – tal distinção. Além disso, mostrei que há uma *assimetria* ontológica entre as duas noções, no sentido de que só podemos compreender a distinção entre elas se

tratamos a noção de realidade como de algum modo subordinada à de aparência. Em outras palavras, defendo a tese de que não faz sentido definir “aparência” em termos de “realidade”, tomando a noção de realidade como primitiva, e a de aparência como derivada, e ainda assim obtermos uma distinção entre aparência e realidade, *que faça diferença*.

---

<sup>(1)</sup> Parte deste material foi retirada do livro que estou escrevendo no momento: *Deus. A Face Oculta do Ser Humano. Um ensaio em Antropologia Filosófica e Filosofia da Religião*. Agradeço a Leandro Chevitaese (doutorando, PUC-Rio), o trabalho de me ajudar a condensar, às proporções mais aceitáveis para um artigo, uma primeira versão que preparei, longa demais.

“Realidade” é uma noção ontologicamente muito forte<sup>2</sup>: intuitivamente, a expressão “realidade real” é redundante, e a noção de “realidade (meramente) aparente” é contraditória. Por isso, é natural pensar que, se reduzimos tanto a realidade quanto a aparência à “Realidade”, não podemos mais compreender a própria distinção entre aparência e realidade, e a *fortiori*, tomar o que quer que seja como objeto. Já a noção de “aparência”, por ser uma noção ontologicamente mais fraca<sup>3</sup>, permite-nos pensar (falsamente, como veremos) que aquilo que tomamos como objeto possa “aparecer”. Ao contrário do que acontece com as expressões “realidade real”, que é redundante, e com a noção de “realidade aparente”, que é contraditória, as expressões “aparência real” e “aparência (meramente) aparente” acabaram encontrando usos – e não apenas na linguagem natural – que lhes conferem algum sentido: pode-se falar da “realidade das aparências” (“aparência real”), como se as aparências realmente aparecessem, ou das “aparências que enganam”, por não serem o que parecem (“aparência meramente aparente”). Penso que esses usos são extremamente confusos, pois, se as aparências realmente aparecessem, seriam a realidade, não as aparências; e se jamais aparecessem, não seriam coisa alguma. Contudo, permanece verdadeiro que, se reduzimos tanto a realidade quanto a aparência, não à “Realidade”, mas à “Aparência”, então temos a impressão de que fica mais “fácil”, ou natural, fazermos a distinção entre aparência e realidade: a aparência *apareceria*, seja como aquilo que seria “meramente aparente”, seja como aquilo que seria “real”. Por um lado, exemplo do que pensaríamos ser a realidade de uma aparência seria a ilusão irresistível, que, embora reconhecida como mera

aparência, não desaparece. Outro exemplo seria a nossa desilusão, p. ex., quando algo nos aparece, primeiro como real, depois como aparência. Neste caso, a ilusão não teria oferecido resistência ao que chamamos de “fatores cognitivos”, como as “crenças”: ao nos darmos conta de que o que tomávamos como real era uma ilusão, o real “desapareceria”, pelo menos *como* real, ou então seria substituído por outra coisa, que agora “apareceria” *como* real. Por outro lado, exemplo do que pensamos ser, não a realidade de uma aparência, mas a aparência de uma realidade, seria o sentido que o pensamento atribui, especialmente na ciência, a um indicador, ou sintoma, de uma suposta “realidade subjacente”, que não aparece.

Pretendo aqui retomar essa temática de *Filosofia e Consciência*, mas para radicalizar sua análise. Pois, na verdade, *não há* isso que chamam de “intencionalidade”, pelo menos na maior parte dos sentidos que essa palavra vem adquirindo, na literatura filosófica, desde sua retomada, no século XIX. O que há é incompreensão do que seja a experiência, a mente, e o que ela faria, sobretudo a tomada de algo como objeto. O que se chama de “intencionalidade” deve ser uma “forma *mental* de *inconsciência*”<sup>4</sup>. Igualmente importante, mas difícilimo de ser reconhecido, seja na literatura filosófica, seja na científica, é o fato de que só podemos “tomar como objeto” o que é real (ou “existe”), e, inversamente, só é real (ou “existe”) o que podemos “tomar como objeto”. O fato é difícilimo de ser reconhecido porque tem o corolário, nada intuitivo, de que nada que aparece pode ser “tomado como objeto”, *como* “aparência” e, inversamente, que não podemos tomar aparências, enquanto tais, como objetos.

<sup>2</sup> Pelo menos no sentido em que vem sendo usada, implícita ou explicitamente, tanto pela ciência, quanto pela filosofia, inclusive fenomenológica, que acaba confundindo-a com a de “essência”. Em *Filosofia e Consciência*, em que a noção mais forte é a de “Ser”, a noção de realidade torna-se fraca, pois confunde-se com a de existência, que é o que está projetado *fora* do Ser, pela identificação.

<sup>3</sup> Pelo menos no sentido em que vem sendo usada, implícita ou explicitamente, tanto pela filosofia – com a possível, mas discutível, exceção da fenomenologia – quanto pela ciência contemporâneas. Em *Filosofia e Consciência*, a noção de aparência torna-se relativamente forte, no âmbito do que está fora do Ser, ou “existe”: o que é re-identificável *aparece*, seja *como* “realidade”, seja *como* mera “aparência”, ou ilusão. Esta concepção de “aparência” opõe-se, por um lado, àquela que é em geral adotada pela fenomenologia, no sentido de ser “trans-fenomenológica”, e não pressupor a redução eidética; e distingue-se, por outro lado, daquela em geral adotada pelo realismo científico. Tanto essa oposição à fenomenologia quanto essa distinção em relação ao realismo científico estão detalhadamente explicadas no livro de 1995, em que, dentre outras, defendo a tese de que “perceber” pressupõe, ou implica, fazer uma distinção entre aparência e realidade, sendo a fronteira entre uma e outra, contudo, móvel, nada podendo ser uma aparência, ou uma realidade “em si mesma”.

<sup>4</sup> Nesse ponto, aliás, alinhio-me, um tanto imprecisamente, com os que defendem as teses, cada vez mais comuns hoje em dia, de que consciência e mente se distinguiriam; de que a mente (para alguns, o cérebro), e o pensamento, que seria sua atividade, seriam inconscientes; e de que a intencionalidade seria a característica, por excelência, do mental, não da consciência.

“Experiência de”, assim como “consciência de”, são expressões ambíguas. Envolvem o “de” em dois sentidos. Remetem, por um lado, ao *objeto*, como em “experiência (consciência) de x”, “experiência (consciência) de y”; por outro lado, remetem ao *sujeito*, como em “minha experiência (consciência)”, “sua experiência (consciência)”. Vou chamar o primeiro sentido do “de” de sentido “objetivo”; o segundo, de sentido “subjetivo”, ou “genitivo”. Na Ontologia, tal como a concebo, “existe”, ou “é real”, aquilo que resulta de “objetivações”, e “objetivar” é uma capacidade *da mente*: é a capacidade de “tomar como objeto”. Essa atividade é automática, e instrumental em relação à experiência consciente. E a mente *não pode* tomar como objeto o que “aparece”, como tal, ou seja, *como* aparência, mas somente o que ela julga que “existe”, ou é “real”, “por trás das aparências”, que, *ipso facto*, devem ser *transparentes*. Tomar algo como objeto nada tem a ver, portanto, com fazê-lo aparecer, pois é tomá-lo como real, “além das aparências”. Se houver “experiências conscientes”, então elas devem consistir, não em tomar algo como objeto, mas nas próprias “aparências em si mesmas”, que devem permitir que aquilo que for tomado como objeto pela mente inconsciente nelas transpareça. Para evitar ambigüidade no uso do termo “aparência”, proponho chamar essas “experiências em si mesmas” de “aparições”. O que chamávamos, de “aparências”, são, então, aparições perfeitamente transparentes. Se aparecessem, *per absurdum*, desapareceriam na realidade. Em outras palavras, o que chamávamos de “aparências”, em vez de aparecerem, são feitas das realidades que *transparecem* na experiência consciente. É *nas* aparências, *por meio* das aparências, *através* das aparências, que a mente toma alguma coisa como real. Em outras palavras, *a mente não poderia tomar como objeto a própria aparência* (fenômeno, representação, *percepto*, ou o que seja), *através da qual* o objeto lhe aparece como real, ou existente, *sem com isso tomar como objeto real essa mesma aparência*, que por sua vez só poderia aparecer através de novas aparências, e assim por diante. Ou ainda: a mente não pode tomar como objeto a própria aparência, porque é justamente a *transparência*

dessa “aparência” que lhe permite tomar algo como objeto. Há pelo menos um sentido em que aquilo que estou afirmando é bastante óbvio: o olho não pode tomar como objeto seu próprio olhar, porque é justamente a transparência deste olhar (do cristalino, se quisermos ser concretos) que lhe permite olhar para alguma coisa. Se um olho tomar como objeto seu próprio olhar, este “olhar”, não mais perfeitamente “cristalino”, será visado como objeto, por meio de um outro olhar, perfeitamente cristalino, que, por sua vez, não estará podendo ser tomado como objeto ... e assim por diante. Quando a mente pensa que *toma como objeto* o que “lhe parece”, “aparece”, uma “aparência”, um “fenômeno” etc., ela o expulsa da aparição original, ou experiência consciente, projetando-o na realidade ou na existência, como “aquela aparência”, ou “aquele fenômeno”, que por sua vez agora estarão transparecendo em novas aparições, que por sua vez não aparecem ... e assim por diante. (Quando o olho olha para seu próprio olhar, este olhar é expulso do olho, ou do olhar original, e projetado como objeto de um novo olhar, que por sua vez não pode ser olhado ... e assim por diante.)

Defendo a tese de que só poderia haver “intencionalidade” num sentido, ou direção, transfenomenal, ou transparente, que dependeria de uma aplicação *disfuncional*, pelo pensamento, da distinção entre aparência e realidade, *distinção cuja funcionalidade é, no entanto, necessária* ao que chamamos de “tomar algo como objeto”. É preciso dobrar a língua quando se diz que a “intencionalidade” está “dirigida para o fenômeno”, ou “aparência”. Não basta aqui acrescentar um grão de sal a esses chavões, mas uma tonelada! O que se chama de “intencionalidade” é algo que, se houvesse, fracassaria sistematicamente, na verdade tão infalivelmente, que esta é a principal razão para duvidarmos seriamente dela. Pois, o que a mente “intencionaria” como real, existente, não lhe poderia realmente *aparecer*, menos ainda como real “em si mesmo”; e, por sua vez, sua “aparência” não poderia ser “tomada como objeto” (real), sem ... deixar de ser aparência, para desaparecer na realidade, ou na existência.<sup>5</sup>

A transparência, contudo, embora seja a característica por excelência da experiência

<sup>5</sup> Se essas teses são ou não “meinongianas”, e em que sentido o seriam, é uma questão que deixo aos especialistas ... em Meinong!

consciente, ou aparição – doravante “experiência”, *tout court* –, é sua condição necessária, mas não suficiente. Para que haja experiência, é suficiente acrescentar à transparência da consciência mais duas coisas. Uma delas é a opacidade; a outra é aquilo que se vai refletir nessa opacidade – o reflexo, ou aquilo que é refletido –, para transparecer na aparição, como que acolhido de volta, pela compreensão. É na reatividade mental *inconsciente* que o reflexo é tomado como objeto, e mantido à distância da verdadeira experiência, chamando-se, então, de “o real”, ou “o existente”. Portanto é também a transparência, *no lugar de um ponto cego*, que caracteriza essa forma *inconsciente* de reatividade mental que se insiste em chamar de “intencionalidade”, “tomar algo como objeto”, “ser sobre algo” etc. E é por isso mesmo, aliás, que nada, a rigor, pode simultaneamente aparecer e ser tomado como objeto. Pois o que é perfeitamente transparente não aparece. Se aparecesse, não seria perfeitamente transparente, e só poderia “aparecer” através de uma transparência perfeita, que agora não pode mais ser aquela que pensávamos ... Se alguma coisa pudesse aparecer, então seria a realidade, não a aparência ela mesma. Mas a realidade é o que é tomado como objeto. Assim como uma aparência, ela mesma tomada como objeto, já não apareceria, do mesmo modo o que é tomado como objeto (é real), pode “fazer parte de”, ou “transparecer em” uma aparição, mas não pode aparecer. Não me comprometo mais, ontologicamente, com aqueles “objetos” que chamávamos de “aparências”, porque os estou considerando imanescentes às aparições que são as experiências. Longe de significar eu esteja contra as “aparências (elevo-as à categoria a aparições!), a reforma da ontologia, aqui proposta, significa apenas que estou contra o equívoco de tentar *salvar as aparências como objetos*. Ao contrário de estar “contra as aparências”, estou propondo uma concepção de experiência, que tira as “aparências” do plano dos objetos e as situa na ordem das aparições (ou desaparecimentos) ... instantâneas, como veremos. Por isso estou dizendo que as “aparências”, tal como costumam ser concebidas, não “existem”, não são “reais”, pois o que existe está mantido à distância da experiência pela mente, que o toma como objeto. Nosso experimento de pensamento, aqui, é análogo

àquele pelo qual se atribuem partes temporais e partes espaciais a um objeto que pensávamos estar “no” tempo e “no” espaço. É como se estivéssemos atribuindo aparências à própria experiência, que pensávamos ser experiência “de” aparências. Assim como, no caso do objeto, conseguimos tirá-lo do tempo e do espaço, no caso da experiência, conseguimos tirá-la do “reino das aparências”. Assim como passamos a chamar os antigos objetos de “curvas espaço-temporais”, também passamos a chamar as antigas experiências de “aparições”.

O que predispõe a Filosofia e a ciência ao erro de pensar que as aparências podem ser tomadas como objeto é que a transparência da experiência exerce *também* o papel de uma “forma” de inconsciência, *para que* a mente possa ter um ponto cego, de onde editar e projetar objetos, a serem refletidos na opacidade especular da existência, e acolhê-los, ou compreendê-los, na imanência da experiência, mesmo nos casos em que o que é tomado como real é uma “aparência”, um *percepto* etc. Se a mente não *pudesse* fazer isso, não poderia haver experiência. No entanto, isso é o que *a mente* pode fazer, e a mente é um instrumento da experiência consciente, não o inverso. A doutrina de que as aparências “aparecem” é errônea porque, distinguindo-se da transparência da experiência consciente, a transparência mental inconsciente, ou transparência da “intencionalidade”, ou ainda transparência do ponto cego, consiste no *contrário* de “deixar transparecer” a realidade, ou no *contrário* de deixar transparecer o “objeto tomado como real”, pois consiste em expulsar da aparição, mantendo-o à distância, aquilo que se pensará ser, *per absurdum*, “uma aparência enquanto objeto”.

Como expliquei em 1995, só há “objetivação” quando há o que chamo de “identificação”. E a identificação é a maneira que o pensamento tem de fazer com que ... algo exista. Concedo: isto é deslavado idealismo, pois não disse que a identificação é a maneira que o pensamento tem de ... “lidar com o que existe”, mas, ao contrário, que é a maneira que ele tem de ... *fazer com que algo exista*. Pois então sou idealista: estou pouco ligando para esse tipo de rótulo, porque estou um nível *aquém* da controvérsia realismo/idealismo, já que

investigo aquilo mesmo que a torna possível.<sup>6</sup> *Existe o que é o objeto* de identificações, ou seja, tudo que é tomado pela mente inconsciente *como podendo ser “experimentado” outra vez*. A palavra “experimentado” aparece entre aspas, porque experimentar algo como podendo ser experimentado outra vez, embora seja costumeiramente considerado como equivalente a experimentar um objeto *como tal*, ou seja, como *isto* ou *aquilo*, *não constitui uma verdadeira experiência*, mas uma *pseudo-experiência*. A expressão “outra vez”, que remete à idéia de “repetição”, carece de uma desconstrução que dela elimine qualquer dependência da noção de tempo, e por sua vez de uma reconstrução que a faça depender da noção atemporal de “reflexo”. Já por “objetivação”, como já disse, entendo a capacidade mental de “tomar algo como objeto”.

Mas se existe o que quer que seja identificado (ficcional, onírico, imaginário, alucinado etc. Fernandes 1995, Cap. 2), a pergunta que se segue é sobre “critérios” de identidade. Ora, lém de biológica, a mente é, em larga medida, social, trans-individual. Para que algo exista, *basta* que seja tomado pela mente – *e não me interessa, nem de quem a mente pensa que é, nem se o faz acertada ou erroneamente* – como sendo “aquilo” que já foi tomado, ou que pode ser tomado novamente. Dependendo das circunstâncias, e *de quem a mente pensa* que ela é – pensamento que já é resultado de identificação –, a mente afirma ou nega a existência do que lhe aprouver. *Basta*, para que algo exista, que ela fabrique pensamentos do tipo: “voltemos à proposição que estávamos discutindo”; ou “mas não era sobre isso que estávamos falando”; ou ainda, em suposto solilóquio, “qual foi mesmo a idéia que tive ontem?”. Em primeiro lugar, *isto nada tem a ver com o tempo*, pois lembrar é editar *ad hoc*, no presente, o que é tomado como passado (Fernandes 1995, Cap. 4). Em segundo lugar, tampouco tem a ver com a possibilidade ou não de haver critério de identidade – *de maneira análoga àquela pela qual a noção de “verdade” deve*

*ser independente da noção de “critério de verdade”*. Minha concepção de “identidade” é, de fato, generosíssima, não impondo limites além da repetição (ou reflexo), porque não tenho ilusões quanto à natureza, em última análise biológica, tanto de “critérios”, quanto de “regras”, em que pese seu caráter “normativo”. A idéia de que não podemos estar seguindo uma *regra*, ou aplicando um *critério*, só porque “pensamos que estamos” é uma faca de dois gumes: por um lado capta o caráter coercitivo dessas noções, mas que pode ser interpretado num largo espectro, que vai do “transcendental” ao “político”, passando pelo cultural e pelo “ecológico”; por outro, capta, com certeza não-intencionalmente, o sentido mesmo em que algo existe, quando usa a expressão “...só porque pensamos que estamos...”.<sup>7</sup> Portanto *existem* proposições, significados, conceitos, entes intensionais (com s), perceptos, imagens, apreensões cognitivas ou conativas, lembranças, alucinações, Papai Noel, unicórnios, noemata, substâncias, essências, acidentes, qualidades, enfim, tudo que *não* for único e irrepitível, no sentido de poder ser re-identificado como “o mesmo outra vez”, inclusive nossos “eus”, nossas “almas”, anjos, “Deus”, *abstracta*, como números, conjuntos etc.

O que existe, embora possa ser um “objeto intensional” (com s), jamais poderia ser o que se chama de “objeto intencional” (com c), pois está sempre *além* das aparências nas quais transpareceria, ou se revelaria. Por isso, o que existe não “aparece” como “aquilo que existe”, e só transparece, *como realidade*, na transparência perfeita da própria aparência, que não pode ser tomada como objeto, e por isso está sendo aqui chamada de “aparência”, se à inconsciência da mente acrescentarmos a consciência da experiência. Seja como for, simplesmente não há candidatos a figurar depois do “de”, da expressão paradigmática da idéia de “intencionalidade”, ou seja, “consciência de”. Não poderia haver intencionalidade, pelo menos no sentido de que ela seria uma “visada” do objeto, pois o ponto cego não pode “visar” coisa alguma.

<sup>6</sup> Até aqui, haverá para o leitor menos atento um sentido em que estou apenas chovendo no molhado, em linguagem atualizada: pode-se tomar tudo isso como uma defesa do “realismo empírico”, equivalente, para Kant, a seu “idealismo transcendental”. Mas as diferenças entre o que estou defendendo e a posição de Kant são menos sutis do que se poderia supor, na verdade já estão presentes no que já disse, e tornar-se-ão cada vez mais nítidas.

<sup>7</sup> Será que se pode ser ultra-quineano, ultra-wittgensteiniano, e ultra-meinongiano, *pace* Quine, *pace* Wittgenstein e *pace* Meinong? Novamente: isto não é problema para mim, mas para especialistas em Quine, Wittgenstein, e Meinong!

Os medievais, depois Brentano, Husserl etc., deviam estar querendo referir-se à visão, ou ponto de vista *de um sujeito*, não a propriedades metafísicas como a transparência da consciência, ou a enigmáticas capacidades mentais, como a de tomar algo como objeto. O que é, afinal, que eles poderiam estar querendo dizer? Certamente não pensavam em algo cientificamente tão depurado quanto a (realmente enigmática) idéia de “relação semântica”, ou “*aboutness*” (“ser sobre”). Seria muito mais correto falar em “consciência não-intencional”, do que em “consciência intencional”, se por “intencionalidade” entendemos “*aboutness*”, ou a propriedade de “ser sobre”. Pensavam então em “entes intensionais”(com s)? Mas de acordo com o critério de existência que acabei de propor, tais entes existem tanto quanto quaisquer outros que sejam tomados como objeto, independentemente de “critério”, ou seja, *como se pudessem, “acertadamente” ou não, sê-lo outra vez.* Estariam querendo referir-se ao que *parece* a um sujeito? Já vimos que isto não funciona: “o que parece a um sujeito” pode, de fato, ser tomado como objeto, seja pelo próprio sujeito, ou por seu psicólogo, mas, se for tomado como objeto será tomado como real, não como aparência. A rigor, um sujeito *perderia de vista* aquilo que supostamente “visaria” intencionalmente, pois, não só a “visada” não poderia ela mesma ser visada, mas também, para visar um objeto, o sujeito teria paradoxalmente que impedir que ele aparecesse como “aquilo que é visado”, mantendo-o fora da aparência, justamente para poder pensar que é ele que transparece.

Como notei, *en passant*, no artigo, “O lugar da Ciência: um ponto de vista filosófico”, a noção de “tomar algo como objeto” vem resistindo a tentativas de redução explicativa à física ou à biologia. Ora, isto se deve a que tal noção implica outras, algo vagas, de “significado”, “conteúdo”, ou, em geral, a noção de que haveria “fatos semânticos irreduzíveis a fatos sintáticos”. Afinal, até mesmo eu concordo que não devemos admitir à existência entes não-identificados (“*No entity without identity*”), mas, como o leitor já viu, pela parafernália que admiti ao mobiliário do mundo (alucinações, unicórnios etc.), meu conceito de “identidade” deve ser infinitamente mais generoso que o dos “naturalistas” e “realistas científicos”. E seja como for, é não há, no horizonte, perspectivas

de encontrarmos *critérios* de identidade para aquilo a que nos pretendemos referir com “proposições”, “significados”, “intensões”, etc. Mas haveria para um número, uma prova lógica, esta mesa, uma partícula sub-atômica, minha raiva, ou o que chamo de “você”? Não me venham tirar da manga *abstracta*, como o “genoma”, ou o “CPF”, pois ambos pressupõem que já teríamos resolvido o problema do critério de identidade. Tampouco me venham com *types*, como se pudessem tornar-se “precisos” sem *tokens*; ou *tokens*, cujo *principium individuationis*, se não constituísse até hoje um problema em aberto, tornaria redundante boa parte deste artigo! Sendo minha concepção” de “identidade” independente da noção de “critério de identidade”, tento, então, o seguinte: significados, proposições, ou intensões passam a existir pelo simples pensamento que os re-identifica, não importando que racionalizações *ex post* a mente produza, a título de “justificativa”, seja para a existência, seja para a inexistência. Contudo, aqueles que pensam que sabem tudo costumam dar grande importância a justificativas, aborrecendo a gente, que *sabe* que só carece de justificativa, seja epistemológica, seja ética, o que está diante de um juiz, de dedo em riste apontando para o nosso nariz, e que é justamente esse juiz que está ... nu, ou seja, seu papelão é justamente o que está sendo aqui desconstruído.

Afirmo também, no artigo referido acima), mas também *en passant*, que a capacidade de tomar algo como é análoga à capacidade de formar um conjunto. É óbvio que não me estava referindo ali, como não estarei aqui, à tomada de um conjunto como objeto, o que seria a essa altura chover no molhado, mas sim tentando associar a noção de “tomar como objeto” à noção mesma de “formar um conjunto”, como recurso para a compreensão de ambas. Se insistirmos num jogo de linguagem em que existem conjuntos, que portanto podem ser “objetos *para* a consciência”, então acabaremos admitindo que eles são “objetos” de alguma “forma *não*-intencional” de “consciência”, pois já vimos que não podemos ter consciência “intencional” do que existe. Agora, já avisados da armadilha que a palavra “intencionalidade” encerra, mas fazendo concessões, poderíamos até dizer, alternativamente, com certa ironia, que um conjunto, se fosse um “objeto intencional” (com c), compartilharia com

todos os “objetos intencionais” (com c) as propriedades de “ser real”, “existir”, e ... *não aparecer!* (Alguém já viu um?) Um conjunto é uma *multiplicidade* que pode ser tomada como uma *unidade*, ou, se quisermos ser mais concretos, coisas *diferentes* que podem ser tomadas como *idênticas*.

A tomada de algo como objeto tem pelo menos duas características: primeiro, é uma *unificação*, relacionando-se, neste aspecto, mais diretamente, com a noção de “identidade”; segundo, introduz uma *distinção*, relacionando-se, neste outro aspecto, mais diretamente, com a noção de “diferença”. A distinção que a “objetivação” introduz é uma distinção entre o “objeto como uma unidade”, ou como resultado da unificação, e ... “aquilo que foi unificado”. Equivocando de propósito sobre “intenção”, a mente não tem a menor intenção de unificar e distinguir, sendo estas atividades inconscientes completamente não-intencionais. Além disso, há várias maneiras, todas certíssima-mente ambíguas, de expressar o que acabei de dizer. Por exemplo: a distinção que a mente introduz, sem a menor “intenção”, seria entre o “objeto intencional” e o “objeto intencionado”. Aquilo que é tomado como objeto jamais aparece.<sup>8</sup> Mas então o leitor poderia pensar que na minha teoria nada *consegue* aparecer, e já disse que não é esta minha intenção. Minha intenção, no que diz respeito a este ponto em particular, é “apenas” defender a tese de que nada consegue aparecer *como objeto*, ou inversamente, que não se pode tomar como objeto uma aparência. Já disse que aquilo que venho chamando de “experiências” são verdadeiras aparições e desapareções, só que (*et pour cause*), não são objetos, não podem ser tomadas como objeto. Na verdade, porque constituem o que *somos*, e não somos objetos.<sup>9</sup> Mas o fato é que a mente (não, exatamente, “nós”) *pensa* que o que o que é tomado como objeto ... existe, ainda que o que ela pense que existe seja uma ilusão, se identificada

como uma ilusão; um *percepto*, se identificado como um *percepto*; um conjunto ... etc.; ... *sobretudo* se for identificado como um “percebedor”, ainda que seja eu, ou você.

Tendo apresentado, ainda que por alto, minha concepção de “existência”, apresso-me a advertir o leitor de pelo menos duas coisas. Primeiro, para mim *há* (*es gibt, il y a, there are*) coisas que *não existem!* Segundo, terei o desprazer de usar o pensamento e a linguagem para pensá-las, escrever sobre elas, referir-me a elas etc., à vontade. Desafio assim a todos (sobretudo a “todos” os pós-modernos), a que me atirem a primeira pedra, contra-argumentando *ad hominem*, que eu estaria usando o próprio pensamento para compreender completamente o pensamento, ou a própria linguagem para compreender completamente a linguagem. Se me atirarem essa pedra, tomarão como possível o que, como veremos adiante, é impossível: a auto-referência. Afinal, no sentido mais óbvio, “não existe” aquilo que não for tomado pela mente como podendo ser tomado outra vez, ou seja, não existe aquilo que de algum modo só aparece ... “uma única vez”. Não existe aquilo que tem o poder de verdadeiramente *surpreender* a mente. Não existe aquilo sobre o que a mente não tem o poder de transformar em “memória”, ou fazer repetir-se. Mas há uma razão para que tais coisas não *possam* existir, segundo minha concepção de “existir”: elas não podem é antes de tudo serem tomadas *como uma unidade*, e, *a fortiori*, como objeto.

O Ser enquanto Ser, não existe. Estou *dizendo* o que muitos pensam que não devo dizer (para não fazer o papel de bobo, de crer no “efeito” metafísico da linguagem, suponho). Mas terei sido bem sucedido, na frase reticente, em *referir-me* ao que não pode ser tomado como objeto? E nesta última frase, não teria “tomado como objeto” o que não pode ser tomado como uma unidade? Tais *confusões* são conhecidas como paradoxos

<sup>8</sup> Kant não era exatamente um ontólogo – nem a modernidade estava lá para isso –, mas um epistemólogo: sua metafísica da experiência ordinária concebe o equivalente ao Ser-enquanto-Ser como a “idéia” daquilo de que não se pode ter idéia; as substâncias não são por ele concebidas como existentes, mas como correspondendo a uma categoria transcendental; e, embora, corretamente, não admita “essências reais”, tampouco admite definir “existência” (Fernandes 1985, 1995). Pois bem. A menos que tomemos sem questionar o “realismo empírico” de Kant, e usemos seu truque, beirando a trapaça, de dizer que tal realismo “equivale” a seu “idealismo transcendental”, ou que o “real é o fenômeno” etc., seria mais correto, e mais sóbrio, adotar, unilateralmente, a terminologia do seu “idealismo transcendental”, voltando-a um tanto contra ele, e dizer que o “real”-em-si-mesmo *não* aparece, ou, na minha terminologia, que o fenômeno “desaparece” como real.

<sup>9</sup> No livro que estou escrevendo, e ao qual me referi na nota 1, defendo a tese de que somos (não “temos”) experiências.

semânticos, da referência etc. Levaram alguns a hierarquizar tipos ontológicos, outros a hierarquizar linguagens, e ainda outros (minoria) a ... tirar o sofá da sala, ou seja, abolir todas as hierarquias e proibir pelo que considero ser um decreto arbitrário, mas aos adeptos parece uma intuição genial, que *haja* meta-linguagens. Acontece que nenhum sistema finito de números naturais pode “gerar padrões arbitrariamente complexos”; nenhum sistema finito de números reais pode “compreender tudo”; nenhum sistema finito de verdades pode “definir verdade” etc.<sup>10</sup>. Em vista desses fatos, é natural desconfiar-se de que, se não houver infinitos, ou não houver meta-linguagens, estamos no mato sem cachorro, ou muito limitados em nossa capacidade de compreender as coisas. Ficaríamos muito surpresos se também soubéssemos que, ainda que *haja* infinitos, e infinitas hierarquias de linguagens ...?

*Há* coisas que não podem ser tomadas como objeto, eu afirmei. O Ser, repito, é uma delas. Se o leitor precisa do conforto de alguma coisa menos ... metafísica, o conjunto de todos os conjuntos é outra. A verdade, como acabamos de saber pelo último parágrafo, é ainda outra. Etc. Há “argumentos”, em favor dessas afirmações, sobretudo os que reduzem ao absurdo as afirmações contrárias. Por enquanto, fica a sugestão de que talvez “existir” vá acabar funcionando, na minha ontologia, e contra a opinião de Hume, de Kant, de Frege, e das demais autoridades, como um predicado.<sup>11</sup> E assim como avisei que há coisas que não existem, talvez seja também oportuno enfatizar, desde agora, que a noção de “sujeito” não é necessária, para uma concepção razoavelmente clara do que chamei de “objetivação”, em termos de suas duas propriedades fundamentais, tal como descritas acima: a *unificação* e a *distinção*, ou, se o leitor preferir, a

*identidade* e a *diferença*. A pergunta que costuma ficar suspensa no ar, sobre o *quê*, ou *quem*, unifica, ou seja, sobre o agente, aquele que exerce o ato de unificar – o “sujeito”, ou a própria “mente”, ela mesma, talvez de maneira “espontânea” – não precisa necessariamente ser respondida, para termos uma *boa idéia* do que é a objetivação. (Acho que foi num desses filmes sobre Deus que ouvi a pérola: “Agora, afinal, você crê?” – “Não. Mas agora faço uma *boa idéia* do que se trata!”)

A distinção pressuposta pelo que chamei de “objetivação”, ou manutenção à distância, como objeto real, daquilo que é re-identificado pela mente inconsciente, é análoga à distinção, perfeitamente “objetiva”, dir-se-ia, entre um conjunto e seus membros: o conjunto dos naturais é distinto dos naturais, e ponto final – não se costuma considerar necessário perguntar, ou responder, “para quem?”. Do mesmo modo, o conjunto cujo único elemento é o vazio é distinto do vazio; estendendo a analogia, *o pensamento*, não interessa de quem, “que p”, é distinto de p; a experiência “de” x, não importando “de quem”, é distinta de x, etc. Não se precisa pressupor que a “experiência”, a “percepção”, ou o “pensamento” tenham um “possuidor”, correspondam a um “ponto de vista”, tenham que ter sido o resultado de um processo, presumivelmente psicológico (temporal).<sup>12</sup> A primeira vantagem de se privilegiar o que é objetivo, e poder *dispensar* o “sujeito”, em qualquer acepção da palavra, ao invés de glorificá-lo, como pressuposto da nossa compreensão da objetivação – seja como “unidade” transcendental, seja como “pólo noético” etc. –, é que se pode então vir a compreender *isso* que chama de “sujeito”, já que ele se torna investigável, *como objeto*. (Será que *alguém* ainda pensa que somos “*sujeitos* da História”?!). A segunda

<sup>10</sup> RUCKER, 1982, 152-54.

<sup>11</sup> V. Butchvarov 1979 e Fernandes 1995, 93/94. Ao invés de Quine, é o Professor Butchvarov, filósofo analítico norte-americano, relativamente obscuro, que é o meu ontólogo de referência, porque é o único contemporâneo que conheço, que, a meu juízo, realmente põe em questão o que todos costumam pressupor, como se gritasse corajosamente que o rei está nu. Talvez por isso, as análises que ele vem propondo são alvos fáceis de invectivas do tipo: “Não funciona!” Que o considere “meu ontólogo de referência”, no entanto, não significa que eu concorde com tudo que ele diz.

<sup>12</sup> Seria um círculo vicioso tentar entender em termos de processos temporais aquilo que, *como resultado dos processos*, finalmente se toma como estando na arena do tempo. Não se vai longe quando se pressupõe o tempo o tempo todo, até o fim do que se pretende compreender, pois o tempo está entre as coisas que devem ser compreendidas, portanto não pressupostas. Kant foi talvez o primeiro filósofo a conceber uma teoria “instantânea” da experiência, já que, em sua filosofia, o que é experienciado como estando no tempo é o resultado de condições de possibilidade transcendentais, ou sejam, atemporais. (É bem verdade que ele quase estragou tudo com a tal idéia de que o tempo era também um “sentido interno”, mas deixemos isso pra lá.) O físico – ou talvez fosse melhor chamá-lo de filósofo natural? – Julian Barbour, inspirando-se em Leibniz, Mach etc., é o autor da mais recente tentativa de explicar completamente o tempo, em termos de coisas mais básicas, completamente atemporais. Seu trabalho ajudou-me muito a expressar o que desejo dizer.

vantagem é que a pergunta, “Para *quem* o sujeito se tornou objeto?”, aponta naturalmente, sempre, invariável e necessariamente, a cada vez que é reiterada, para uma espécie de “lugar vazio”, de “lugar nenhum”, ou para um vazio “impensável”, um vazio que não pode pertencer ao “meu pensamento do vazio”. A terceira vantagem é a seguinte. Considere a outra pergunta, não “Para quem o sujeito se tornou objeto?”, mas a pergunta correlata, ou complementar: “O que é este *sujeito*, que se tornou objeto?”. Por um lado, ela aponta para aquilo que é sujeito a alguma coisa, assujeitado a alguma coisa, p. ex., “sujeito à História”, podendo esta sujeição ser, finalmente!, compreendida. Por outro lado, na medida em que a sujeição for compreendida, a pergunta, ela mesma, também terá sido compreendida, de modo que apontará agora, naturalmente, para nada que exista, mas para o que não pode mais ser objeto, por haver-se tornado imanente à própria experiência. Pois não se compreende aquilo que se pressupõe. Enquanto tomamos a sujeição como objeto estamos fazendo ciência, conhecendo os regimes de sujeição (quantas linhas de pesquisa, em Ciências Humanas, têm por objeto a “formação do sujeito!”), o que pode ser muito importante, como recuo reflexivo que é, ou avanço crítico, para, digamos, aumentar nosso “espaço de manobra”, ou poder de manipulação, ou ainda nosso “livre-arbítrio”, que, como foi muito bem antecipado por Schopenhauer, nada tem a ver com a verdadeira liberdade. Vemos, portanto, os cientistas (biólogos, especialistas em informação e computação etc.) suando a camisa para tirar a semântica da cartola da sintaxe. O poder de tomar algo como objeto, nunca é demais enfatizar, é a principal característica da *mente*, não da consciência. Se fizermos abstração de aspectos conativos – o que é problemático, já que a inteligência é, de fato, emocional –, a explicação será o caso paradigmático do interesse cognitivo que a mente inconsciente tem pelas coisas, de modo que sempre pressupõe a tomada de algo como objeto. Este interesse é impossível de ser satisfeito, pois não há nada que lhe corresponda. Tenta-se ver através do que é opaco, ou do objeto real. O “contexto” gerado é então chamado, na literatura especializada, e de modo duplamente enganoso, de “transparente”, porque visariamos o que estaria “por trás”, subjacente a uma aparência, que, como já vimos,

não poderia ela mesma ser tomada como aparência sem desaparecer na realidade. No entanto, é justamente o fazer de conta que essa penetração é possível, que se tornou a especialidade da ciência. A suposta transfenomenalidade que a ciência explora, sob o rótulo de “contexto transparente”, é, no entanto, *o inverso da verdadeira transparência*, característica da experiência consciente, e *o contrário daquilo que nela transparece*.

Vê-se porque é enganosa essa conversa, filosoficamente tão ... competente, de “contextos opacos” e “contextos transparentes”, “contextos intencionais” e “contextos extensionais”, *de dicto* e *de re* etc. O que se visa por meio da chamada “transparência” de contextos é abstrair o que não há, e que se chama de “intencionalidade”. Erra-se o alvo, e, ainda por cima, o alvo errado. A competência filosófica se engaja na tentativa de obter estes artefatos estéreis do pensamento, que se chamam de “contextos *extensionais*”, que supostamente permitiriam a preservação da intersubstitutividade dos idênticos *salva veritate*. Pensa-se em atravessar a opacidade supostamente “subjettiva” da aparência, em direção a uma realidade pretensamente “objetiva”. Mas já vimos que esta última não pode “aparecer”, seja porque toda aparência é transparente, seja porque a realidade é justamente o que desaparece. Qualquer objeto, científico ou não, é um “construto”: tome uma aparência como objeto e ela desaparece na realidade, de modo que você só poderá, de agora em diante, “acessá-la” através de “indicadores”, “sintomas” etc., que, por sua vez, estão sendo tomados como objetos (até medidos!), de modo que também estão condenados a serem “reais”, e só poderem ser acessados por meio de outros ... e assim indefinidamente. “Transparência”, em expressões como “transparência de contexto”, é, portanto, algo *muito distinto* de “transparência”, em expressões como “transparência da consciência”. No primeiro caso, tenta-se o absurdo de atribuir *ao objeto* (por meio da abstração de contexto, ou da suposta “intencionalidade”) a transparência que é característica, na verdade, daquilo que não pode ser objeto, ou seja, da experiência consciente. O fracasso é absolutamente certo, embora a ideologia científica dominante considere absolutamente certo o sucesso. Ontologicamente, trata-se de um contra-senso. O que o pensamento pretende, neste

caso, é impossível: além do objeto só há outros objetos. Além do que é opaco, só há opacidade. Lembremo-nos de Kant: o númeno jamais poderia ser um “objeto”, por trás da encenação fenomênica. Não se pode tornar transparente o que é opaco, embora isso nada tenha a ver com qualquer tipo de “irreducibilidade” sacrossanta dos fenômenos, tal como aparecem à uma suposta “intencionalidade”, ou qualquer tipo de “redução fenomenológica”. Não estamos subordinados à imposição objetiva de “aparências”. É a mente que não *pensa* sem implementar uma distinção entre aparência e realidade, de modo que só pode tomar algo como objeto de maneira transfenomenológica, ao passo que a consciência (a experiência) “é” a própria aparição. Na verdade é isto mesmo que estou afirmando, quando digo que, além dos objetos, só há outros objetos, que além do que é opaco só há opacidade. Não adianta raspar com o pensamento o aço por trás de um espelho: porque só encontraremos outro espelho. Se existir é ser objeto de reidentificações daquilo que é refletido pela opacidade do espelho, corretamente encarado como o que está *fora* do Ser, então a experiência que somos – não a que “temos” – torna falsa a idéia de que, numa *inversão* completa das coisas como elas são, a “realidade” nos domina, nos produz, ou nos determina. E não se trata aqui do chavão de que a experiência não é o que nos acontece, mas o que fazemos com o que nos acontece, pois este lugar comum existencialista ainda pressupõe a idéia de que a realidade (“o em-si”) nos é imposta.

Tanto a *unificação* quanto a *distinção*, características da *tomada de algo como objeto*, podem ser compreendidas, pela análise do que chamo de “identificação”. Mas apesar das contribuições de Freud e Lacan, penso que nada representa com mais clareza as confusões envolvidas na idéia mesma de “identificação” que seu próprio paradigma científico, a teoria (não-relativista) da identidade. Esta é entendida como uma relação, cujas propriedades básicas são a reflexividade e a Lei de Leibniz,  $a = b \leftrightarrow F(a \leftrightarrow Fb)$ , delas deduzindo-se as propriedades da simetria e da transitividade, e determinando, em conjunção, de maneira unívoca, uma classe de pares ordenados, à qual ‘=’ se aplica. Partirei daí, mas para propor duas revisões da *interpretação* corrente dessa teoria. A primeira revisão diz respeito à “reflexi-

vidade”: embora a Lógica e a Matemática precisem, para funcionar, de que “ $x \leftrightarrow x$ ”, não vejo sentido em interpretar essa propriedade como a propriedade de ser “igual a si mesmo”. *Pace* Gödel, e o que todo mundo aparentemente pensa, nada que se compreenda *pode* referir-se a si mesmo. A segunda revisão consiste em explorar as ambigüidades da própria teoria da identidade, para revelar a estranha “lógica” antropológico-filosófica do que se puder compreender como “identificação”.

O que é necessário para que haja experiência é a projeção *do* existente, ou identificação *de* “objetos”, não uma “identificação” *com* o que não “é”, uma identificação *com* os objetos projetados. Esta última equivaleria ao pensamento, não “de” alguém, mas ao pensamento inconsciente de que não se “é”, mas se “tem” experiência. A possibilidade deste pensamento, contudo, de algum modo já deve estar presente no próprio ato de identificação *de* objetos. É a experiência que mantém unido o que se pode separar, e é a reatividade mental inconsciente que mantém separado o que se pode unir. Mas a compreensão da natureza da experiência não passa pelo “reconhecimento” ou postulado de qualquer tipo de “eu”, nem mesmo concebido não-substancialmente, como “condição de possibilidade *transcendental*” da experiência. Este “eu” transcendental ainda seria o ilusório “unificador”, embora despersonalizado e desencarnado, portanto condição de possibilidade, não da experiência, mas de formas mentais de inconsciência, ao passo que em nossa experiência jamais coincidimos com o que é tomado como objeto. Só reflete o que é opaco, de modo que jamais refletimos o que quer que seja, pois somos pura transparência. Como é enganador o uso das palavras “reflexão”, “refletir” etc., aplicadas ao pensamento humano! Não somos nem o espelho, nem o que nele se reflete. A reflexão, longe de ser, como se diz ... “subjetiva”, é sempre objetiva. E objetos é o que não somos. (Tampouco “sujeitos”: o pensamento de que somos sujeitos é apenas o pensamento de que estamos assujeitados.)

Toda a nossa análise vem apontando para a identidade, como algo primário, fundamental. Trata-se de uma noção verdadeiramente primitiva: sua “lógica” não exige que ela seja mais que uma constante, não havendo nada mais básico a que pudesse ser reduzida. Não “identificamos” identidades porque dividimos as coisas em gêneros e

espécies: ao contrário, só dividimos as coisas em gêneros e espécies porque as identificamos. Não “identificamos” repetições de alguma coisa porque as coisas se repetem: ao contrário, só experienciamos algo como repetindo-se porque o identificamos. Não “identificamos” duas coisas como distintas porque podemos contá-las como duas: ao contrário, só podemos contá-las como coisas distintas, uma de cada vez, porque as identificamos como duas. Não “identificamos” uma coisa como a mesma coisa porque podemos contá-la duas vezes distintas: ao contrário, só podemos contá-la duas vezes porque a identificamos como uma. Mas não a “identificamos” como uma porque ela “é uma”: ao contrário, só a tomamos como uma por que a identificamos a outra coisa. A identidade é o que nos permite contar as coisas, de modo que não há “identidade de uma coisa só”. A idéia mesma de “uma coisa só” (p. ex., o “monismo substancialista”) é insustentável pelo pensamento. O pensamento simplesmente “não pode” com ela. Faça o experimento de pensamento de tentar pensar em alguma coisa como se mais nada existisse (tente o “Uno” de Plotino, a “Substância” de Spinoza, o “Vazio” de Cantor, ou mesmo que “no início era (só) o Verbo”). Impossível, pois no ato mesmo de pensá-lo já existem duas coisas: aquela em que pensamos, e o nosso pensamento dela. Nossa capacidade de tomarmos multiplicidades como unidades é a *mesma* capacidade de tomarmos unidades como multiplicidades. Na verdade, o pensamento está ligado a multiplicidades pelo ato de *unificação*. Mas pela *distinção* que introduz entre a “tomada” e o “objeto”, o pensamento pode ser compreendido como essencialmente dual. Foi por isso que Cantor pode reconstruir toda a matemática, e, *a fortiori*, todo o Universo, a partir do Vazio: ao tomar o Vazio como “a única realidade”, essa realidade já não era mais a única. Havia agora duas realidades: o Vazio, e o pensamento de Cantor sobre o Vazio, que ele chamou de “o conjunto cujo único elemento é o Vazio”, e que ele logo pode reconhecer como o número um. São necessárias *duas* coisas para cada *uma* que é pensada. Ao pensar no conjunto cujo único elemento era o Vazio, ou seja, ao reconhecer o número um, Cantor *já havia conjurado três coisas*, das quais nesse momento só podia pensar duas. As três coisas eram: o Vazio; o conjunto cujo único elemento era

o vazio; e o novo conjunto cujos elementos eram: o Vazio, e o conjunto cujo único elemento era o Vazio, novo conjunto que ele logo pode reconhecer como o número dois.

A impossibilidade de haver “consciência de si” está ligada ao que acabei de descrever acima: não posso tomar-“me” como objeto (pensar a mim, ou em mim) sem desdobrar-me em dois, o pensamento e seu objeto. Já enfatizei acima que não é necessário, para compreender este fato, descrever os dois como “aquele que está pensando” & “aquilo em quê está pensando”. Não é necessário introduzir um indexical, como “eu”, para compreender a capacidade mental de tomar algo como objeto. É verdade que, se me fosse possível pensar em mim (não é!), eu permaneceria “aqui”, distinto e distante daquilo em que estivesse pensando (“mim”?), que permaneceria “lá”, do lado do objeto. A serpente não pode abocanhar a “própria” boca: como poderia então começar por morder a ... *própria* cauda? (O Uroboros é o símbolo da confusão, que acaba por nos levar a *enrolar* nossa língua, ao invés de *dobrá-la* à nossa vontade... Então não costumamos atribuir à “consciência” o desejo de tomar consciência de si mesma? Então não fomos instados, no próprio ato inaugural da Filosofia, como idéia ocidental, a conhecer a nós mesmos? *Gnothi seauton*. Mas se isto for impossível – e é impossível –, então o desafio oracular é o de rejeitarmos seus próprios termos.)

A estrutura do pensamento é a própria estrutura da identidade. Esta última, por sua vez, está indissolivelmente ligada à diferença, ou à dualidade. Pois a identidade afirma, de duas coisas, que elas são uma só, e, ao mesmo tempo, de uma coisa, que ela é duas. Seria, portanto, não uma identidade, mas uma contradição, se tomada literalmente, ou seja, como afirmando alguma coisa sobre o que está do lado esquerdo, ou sobre o que está do lado direito do sinal de igualdade, já que o que está à esquerda não é, literalmente, igual ao que está à direita. A identidade é a natureza mesma do que se chama “tomar algo como objeto”. Ela só faz sentido relacionando de maneira *sui generis* duas coisas, de modo a “referir-se a”, “tomar como objeto”, ou “projetar na Existência” uma *outra*, *terceira* coisa, como numa *triangulação*. Portanto não faz sentido dizer que “nos” identificamos a

alguma coisa, muito menos a “nós mesmos”.<sup>13</sup> Nossos juízos de identidade seriam falsos se referissem a duas coisas, ou seriam meramente formais se dissessem a mesma coisa (sentido), em cada um dos dois lados do sinal de igualdade, sobre a outra, terceira coisa a que se referem. Quando verdadeiras, o que as identidades fazem é relacionar duas coisas distintas a uma só, terceira coisa. O caso paradigmático da identidade é, portanto,  $a = b$ , não  $a = a$ , até porque o ‘a’ da esquerda é distinto do ‘a’ da direita, como indivíduos que são do mesmo tipo. (Se o pensamento faz com que alguma coisa se repita, então ela é um tipo)<sup>14</sup>. O que a Identidade diz da terceira coisa é que ela pode ser *tomada como objeto*, e o que ela *faz* com as duas primeiras coisas, não é tomá-las como objeto (p. ex., “aparências”), mas usá-las para projetar a existência ou realidade. As duas primeiras coisas representam aqui nossas antigas “aparências”, que agora entendemos como aparições perfeitamente transparentes. O que a identidade diz da terceira coisa, é que ela pode ser tomada como objeto *de pelo menos duas maneiras diferentes*. Tais “modos de apresentação” (*sinne*, de Frege) são, na verdade, irrepitíveis, de modo que, literalmente, não existem, pois só existe, segundo meu critério, o que é tomado como objeto, e ser tomado como objeto *consiste* em ser tomado como podendo ser tomado outra vez.

É no sentido que acabei de descrever que têm “razão” os extensionalistas, quando afirmam que as “intensões”, ou “objetos intensionais” não “existem” (Quine chama essas coisas de “Criaturas das Trevas”). Só poderíamos fazer com que um “objeto intensional”, *sin*, ou “maneira de aparecer” existisse, se usássemos pelo menos duas *outras* “maneiras de aparecer” para fazer com que a primeira “desaparecesse” – como o objeto da identificação das duas outras. Mas se os extensionalistas compreendessem realmente o sentido em que eles têm “razão”, não insistiriam mais no

“extensionalismo”. Pois compreenderiam que, longe de livrarem-se das “intensões”, ou de as reduzirem, em pura petição de princípio, às classes de suas “ocorrências”, tudo o que conseguem é, na verdade, afirmar as teses mesmas contra as quais estão, ou sejam, a tese de que a natureza da experiência é puramente “qualitativa, e a tese de que só *abstracta* podem ser “tomados como objetos”. (Lembra-se o leitor de quando eu afirmei, acima, que todo e qualquer objeto é um “construto”?)

Não é à toa que o quantificador existencial não funciona a menos que se pressuponha que o universo não é vazio. A noção mesma de “existência de (pelo menos) *um* indivíduo” já é abstrata, pois só pode ser concebida por abstração do que os extensionalistas tomam ingenuamente como “intencionalidade”, e de seus “objetos intensionais”, já que a existência de “um” indivíduo é justamente o resultado de ele poder ser concebido como podendo fazer parte daquilo que *não aparece*, ou seja, de pelo menos *duas* aparições, ou experiências *distintas*. Em outras palavras, a idéia de “existência de *um* indivíduo” implica, ou inclui no seu conteúdo um círculo vicioso, pois, por um lado, só existe o que é objeto de pelo menos *duas* “aparências” (*sinne*) *distintas*, e, por outro lado, tais “aparências” deveriam ser identificadas “entre si”, enquanto “objetos”. Na verdade existiria o indivíduo que pudesse “aparecer” como, ou “em” dois “entes intensionais” distintos, mas simplesmente não há como tomar tais “intensões” como se fossem entes (para, depois, pretender “abstrai-las”), sem com isso toma-las como “existentes”. Mas não se pode, simplesmente, “abstrair” a experiência, de modo que não é de admirar que a solução do problema do *principium individuationis* escape ao pensamento! Afinal, o que todos nós desejamos, para vivermos felizes para sempre, é que a verdade se preserve no pensamento, de modo que a Lógica *funcione*. Mas teremos que trabalhar como Sísifo, pois o preço é

<sup>13</sup> Quando usamos a palavra “identificação” na linguagem ordinária, ao dizer, por exemplo, que o filho se identifica com o pai, não estamos dizendo coisa alguma sobre qualquer um dos dois, não estamos falando sobre o filho ou sobre o pai: estamos dizendo algo sobre um terceiro personagem, que não aparece, ou que não aparece como tal, mas transparece somente como o filho, ou como o pai. (Não resisto: seria a Mãe? A Grande Deusa, primeva?).

<sup>14</sup> Não é meu estilo lembrar ao leitor, em meu favor, opiniões de “autoridades”, menos ainda apoiar-me nelas, mas abro uma exceção: Butchvarov me avisa (não nos termos que se seguem, que são meus) que Hume, Hegel, e Wittgenstein desconfiavam de que haveria “algo de podre” na relação de identidade, caso considerássemos “ $a = a$ ” seu caso paradigmático (1979, 9/10). Não sei bem o que eles estariam querendo dizer, mas, como não sou, exatamente, um filósofo pós-moderno, sei bem o que eu *quero* dizer: há algo de podre na interpretação *reflexiva* da primeira propriedade da relação de identidade (a “lei da identidade”), segundo a teoria paradigmaticamente aceita.

alto. Para que  $\sim x \sim Px$  implique logicamente que  $\$xPx$ , de modo que possamos deduzir, de  $Pa$ , que  $\$xPx$ , e de “ $xPx$ , que  $Pa$ , é preciso estipular, por decreto, que dizer de algo que este algo “existe” não seria dizer, deste algo, o que quer que seja, mas sim, o que é não dizer nada, dizer, da propriedade da qual este algo *já* é uma instância, ... que ela tem pelo menos uma instância! Isso é chamado com empáfia de “abstração da intencionalidade”, e deveria desempenhar o bizarro papel de impedirmos, à força, de querer dizer o que de fato dizemos à toda hora, ou seja, que há coisas que não existem etc.. Toma-se *a priori* o partido da existência, excluindo-se qualquer distinção entre as mal compreendidas noções de “aparência” e “realidade” (a ciência, como veremos, está cheia de decretos desse tipo). Mas acontece que só se repete o que for um tipo, ou tem exemplos, ou instâncias, justamente por não ser um indivíduo, pois indivíduos não se repetem, nem têm exemplos, ou instâncias. A repetição dos tipos, ao que parece, é o que permitiria ao pensamento tomar um indivíduo como objeto, já que fazê-lo consiste em abrir a possibilidade de tomá-lo de maneiras distintas, ou seja, re-identificá-lo indefinidamente. Ora, o pensamento insiste em tomar como objetos também os próprios tipos (já se ouviu falar de “quantificar sobre propriedades”!), naturalmente re-identificando-os por meio de *outros* tipos. Se uma tomada como objeto, ou objetivação, se repetisse, ela passaria a ser o objeto, não a objetivação. Mas a distinção entre a tomada como objeto e o objeto tomado é uma condição *sine qua non* da própria objetivação. E pensamos que aquilo que se repete, os tipos, repete-se *nos* indivíduos, exemplos, ou instâncias, embora estes últimos, a rigor, não possam ser “idênticos” um ao outro, sob pena de, ou serem um só (Lei de Leibniz), ou repetirem-se, e não serem indivíduos. Este estado de coisas, evidentemente, cria problemas – uma certa instabilidade conceptual desconfortável – para a noção de “identidade”. Ela parece estar obrigada a relacionar pelo menos dois indivíduos, para *dizer* de cada um deles que ele é idêntico ao outro, *querendo dizer*, do que na verdade é um só indivíduo, que ele é “idêntico a si mesmo”, no sentido de que ele se repete (!) pelo menos duas vezes. É evidente que isto só poderia funcionar como regra de substituição de um pelo outro, *salva veritate*, se, e somente se,

podéssemos saber o quê é substituído pelo quê, ou seja, se estivermos andando em círculos, pois sabê-lo pressupõe a identificação.

As lições me parecem óbvias. Não há como nos livrarmos de “intensões”, *sinne*, ou o que quer que seja que lhe faça as vezes, como, prefiro, a natureza irredutivelmente qualitativa da experiência. Pode-se até dar um jeito de obter-se os valores de verdade corretos, mas às custas de uma metafísica incorreta. Ou se relaxa a Ontologia, na verdade *desiste-se* dela, ou então ... *identificar um objeto não é identificá-lo a outro objeto*, mas, ao contrário, é tomá-lo como *aquele* objeto, digamos, *c*, de tomadas distintas, digamos, *a, b, ... d, ...* – mas não *c!* –, únicas e irrepitíveis. Não há possibilidade de “transformar” um objeto (indivíduo) em outro objeto (indivíduo), sem saber o quê foi transformado em quê, e ainda assim pretender usar a identidade (p. ex., uma “definição” de um termo) como regra de substituição, ou eliminação de objetos. O pensamento só pode saber o que é, o que quer que seja, seja o que for, ... identificando-o ...

Ora, como se aplicaria tudo isso à experiência, que é sempre única, irrepitível, e eterna (sem duração) ... e para a qual o pensamento é mero instrumento? A aplicação é intuitiva, imediata, e resulta numa teoria acerca da estrutura ontológica da experiência. O modelo que me parece mais natural é considerar cada um dos nossos *a, b, c, etc.*, como representando uma experiência. Quando a mente une, pensa, relaciona pelo sinal de igualdade duas experiências distintas –  $a = b$  –, ela não pode tomá-las como objetos, nem pode *identificá-las uma à outra*, mas, ao contrário, deve mantê-las distintas e bem separadas, digamos, como dois vértices de um triângulo. A experiência consciente usa o pensamento inconsciente para estender essa linha de base, determinada pelos pontos *a* e *b*; e, usando pelo menos um ângulo, projeta o terceiro vértice. O ângulo determina a distância entre a base e o terceiro vértice, ou seja, a distância a que será mantido o objeto, e que entrará em colapso na experiência. Em outras palavras, o ângulo determina *o alcance* da “tomada como objeto”, pelo instrumento inconsciente da experiência, que é o pensamento, correspondendo este alcance às infinitas possibilidades qualitativas da própria experiência.

Há uma curiosa assimetria na Lei de Leibniz (curiosa porque nosso conceito de “lei” implica simetria, não assimetria): “ $a = b$ ”<sup>Def.</sup> “ $\forall F (Fa \circ Fb)$ ” é, da esquerda para a direita, o Princípio da Indiscernibilidade dos Idênticos (se idênticos, então indiscerníveis), que, em conjunção com a reflexividade ( $\forall x \ x = x$ ), implica as outras duas propriedades da identidade, ou sejam, a simetria e a transitividade; no entanto, da direita para a esquerda, a Lei é o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis (se indiscerníveis, então idênticos), que tem sido uma pedra em que tropeçam a Lógica, a Matemática, e a Física, que ainda insistem, ineptamente, em tratar as “coisas últimas” sempre como “penúltimas”, porque as concebem como precisando estar situadas na arena última do espaço, do tempo, ou do espaço-tempo. Na verdade os dois sentidos da Lei de Leibniz são “escandalosos”, pois põem em cheque, não só a interpretação corrente da reflexividade, segundo a qual  $x$  seria igual a “si mesmo”, mas também as noções usuais de “identidade formal” e “identidade numérica”.

Usamos “identidade” para designar uma relação entre, pelo menos, duas coisas. Dizemos dessas duas coisas que elas são idênticas, quando elas não são duas coisas, mas uma só. Mas se são uma só, de onde vêm as “duas”? Não podem vir de alguma diferença entre elas, já que são idênticas. Não pode ser porque “ser uma coisa” e “ser duas coisas” signifiquem a mesma coisa, pois “um” e “dois” são coisas distintas. Como podem coisas distintas serem não-distintas? Mas se não podem sê-lo, qual seria a diferença entre duas coisas, elas mesmas, por um lado, e, por outro, entre duas coisas e duas vezes uma coisa? Quantas coisas contamos em ‘ $x, y$ ’? Duas, ao que parece. E quantas contamos em ‘ $x, x$ ’? Uma só, duas vezes? Ou duas, cada uma vez? O pensamento exige que possamos fazer a mesma coisa mais de uma vez, ou jamais poderemos “saber” que fizemos coisas diferentes. Mas o pensamento também reconhece que, em última análise, tampouco podemos “saber” que fizemos “a mesma” coisa. O que diz ‘ $x = x$ ’, e sobre o quê? Resposta padrão: diz, de  $x$ , que  $x$  é igual a si mesmo. Mas tanto a noção de qualidade, quanto a de propriedade, pressupõem a noção de identidade! Além disso, na teoria paradigmática, duas coisas qualitativamente distintas não poderiam ser “numericamente” uma só, mas duas coisas

numericamente distintas ... *poderiam* ser “qualitativamente” uma só. O que se pretende, o tempo todo, é obter dois resultados, ao mesmo tempo, *a qualquer preço*: por um lado, como já disse, precisamos dar conta da falha da intersubstitutividade dos idênticos, *salva veritate*, em “contextos opacos”; por outro, precisamos de uma noção de “contexto puramente extensional”, que funcione. Isto é como querer viver no melhor dos mundos, mas acaba por ser tão difícil como querer ser o dono de um pudim e, ao mesmo tempo, tê-lo comido. Pois tomemos a idéia, já em si mesma ambígua, de que duas coisas qualitativamente distintas possam ser numericamente uma só, e invertamos essa idéia, para ver se obtemos algo que torne possível a extensionalidade. Duas coisas que são “qualitativamente” uma só podem ser “numericamente” duas – eis o sentido da noção de “identidade numérica”. Duas coisas que não são, enquanto indivíduos, uma só, podem ser – enquanto o quê?! – uma: eis o sentido da noção de “identidade formal”.

Diferença, para o pensamento, é diferença “entre” uma coisa e outra, portanto pressupõe comparação. Até mesmo as diferenças perdem todo e qualquer sentido se não forem identificáveis, de modo que a “diferença em si” é aquilo que o pensamento tem que fazer desaparecer, para ser o que ele é: união do diverso, redução da diferença, não meramente à semelhança, mas à identidade mesma. Mas o que desaparece “para” o pensamento, abre caminho para a experiência, que é o domínio das aparições e desaparecimentos. Se o pensamento “não pode com” a identidade, tampouco “pode com” a diferença. Se tivermos um mínimo de disciplina, tentaremos chegar à diferença, sem pressupô-la. Como? Acabamos de ser apresentados à noção de “identidade numérica”, que nos permite começar com uma pluralidade de coisas, na verdade com a totalidade numérica das coisas (sem complemento), ... e nenhuma diferença! Tentemos fazer o pensamento introduzir a diferença, mas não por petição de princípio, por um arbitrário decreto ontológico que projete sobre as coisas diferenças específicas, com o objetivo de separá-las. As coisas pertencentes à totalidade numérica de todas as coisas têm todas a mesma qualidade, e qualquer qualidade serve. Suponhamos que são ... árvores. Não há não-árvores. Seria possível acrescentar às

árvores alguma diferença, imaginando que algumas são ... amendoeiras? Mas onde estaria a diferença entre nossas duas novas coleções, a das árvores-amendoeiras e a das árvores-não-amendoeiras? Certamente não dentre as amendoeiras, cuja coleção completa reproduz exatamente nossa situação anterior, quando estávamos entre as árvores. Tampouco dentre a coleção complementar, já que não-ser amendoeira é ser nada mais do que uma árvore. Resta-nos apenas uma possibilidade: estaria a diferença entre duas coleções disjuntas, como a das amendoeiras e a das mangueiras? Se as mantivermos incluídas no universo das árvores, não vejo como poderíamos diferenciá-las, já que ambas são árvores, e não-ser amendoeira ou não-ser mangueira é ser árvore outra vez. Mas se as abstrairmos do universo das árvores elas se tornam ... *incomparáveis*, não “diferentes”. E é justamente nisto que consiste o caráter puramente qualitativo da experiência. Quando o pensamento concebe uma qualidade como incomparável a outra, ela não pode mais ser uma qualidade “de” alguma coisa, de modo que pensamos que não podemos mais usá-la para contar coisas. Ela simplesmente se “desqualifica”. No entanto, para a experiência consciente, esta é justamente a qualidade como tal. Qual seria a diferença entre esbarrar numa mangueira e esbarrar na qualidade em si mesma, incomparável, de ser mangueira? Obviamente, nenhuma. Qualidades incomparáveis são como indivíduos irrepetíveis. E assim são as experiências. Para o pensamento, se nada se *repetir*, nada será identificado. Para a experiência, se nada for *refletido* (na opacidade), como configuração qualitativa incomparável, nada será recolhido pela experiência.

Se, por “identidade formal”, entendermos, não que uma coisa é idêntica a outra coisa, mas “a si mesma” (*sic*), então o que poderia aparecer duas vezes, uma de cada lado do sinal de igualdade? Deveríamos entender ‘ $x = x$ ’ como “ $x = \text{si mesmo}$ ”, ou “ $x = \text{‘si mesmo’}$ ”, ou “‘ $x$ ’ = ‘si mesmo’”, ou ‘ $x$ ’ = ‘ $x$ ’? A última expressão é obviamente falsa, e as que a antecedem simplesmente não têm sentido. Se “‘ $x$ ’ = ‘ $x$ ’” fosse verdadeira, então seria verdadeiro que  $\forall x \ x \neq x$ , já que ‘ $x$ ’ é um indivíduo, e indivíduos não se repetem. A menos que partes sejam iguais a todos, não posso tomar uma coisa, dividi-la em duas, separá-las por um sinal, como ‘=’, e ainda ter a coisa inteira, de cada um dos lados do

sinal. Quanto ao “si mesmo”, ele é indexical, de modo que o que está no lado direito de “=” não se refere ao que está no lado esquerdo, e vive-versa. (Ou teríamos mais absurdos, como o “ $y$ ”, em “ $x = y$ ”, “referir-se” a  $x$ , como se “A Estrela da Tarde”, em “A Estrela da Manhã = A Estrela da Tarde”, se “referisse” à Estrela da Manhã!) Desse modo, só podemos permitir que o Princípio da Indiscernibilidade dos Idênticos (se idênticos, então indiscerníveis) seja uma verdade lógica em sentidos triviais (p. ex., usando-o para deduzir ‘ $a = b$ ’, de ‘ $a = a$ ’ e ‘ $(a = a) \equiv (a = b)$ ’), e abstraindo as intenções dos termos envolvidos. Em qualquer sentido não trivial tal princípio significaria que não podem existir indivíduos que se repitam, ou seja, que sejam dois, embora tenham todas as qualidades (entes intensionais) em comum. Mas isto seria incompatível com o bom “funcionamento” da Matemática, por exemplo, já que a extensão de um conjunto é composta justamente de indivíduos daquele tipo que não poderia existir. E seria também incompatível com a Física, já que precisamos distinguir partículas fundamentais que têm todas as propriedades em comum. (Bem ... não acredito que eu seja o único a ver que o rei está nu. Não acredito que o pensamento me impeça de “querer dizer” que o rei está nu, e não acredito que a linguagem seja incapaz de dizê-lo.) Quanto ao Princípio da Identidade dos Indiscerníveis (se indiscerníveis, então idênticos), devemos concebê-lo como falso sob qualquer interpretação exclusivamente qualitativa, a menos que desejemos que a Matemática colapse, por só poder haver conjuntos de um só elemento, e, *a fortiori*, só poder haver um único conjunto, de um único elemento. A qualidade já está incluída, queiramos ou não, em extensões, que, no entanto, insistimos em conceber que só “funcionariam” ... se fossem “puras”, ou puramente quantitativas. Tanto a Matemática quanto a Física só *funcionam* porque há coisas que se repetem. Como repetição pressupõe identificação do que se repete, matemáticos e físicos comportam-se como se vivessem no melhor dos mundos. Pois que idéia deveríamos ter de “identidade”, para que “ $x$  e  $y$  são numericamente idênticos” pudesse equivaler a “ $x$  e  $x$  são formalmente idênticos”? A reflexividade é interpretada como a única relação que todas as coisas têm, necessariamente, somente consigo mesmas. (A modalidade pode ter um efeito terrível: se duas coisas forem idênticas, então jamais

poderiam ter sido distintas. É impossível identificar alguma coisa contingentemente, embora seja isto que fazemos o tempo todo.) Como entender, não a opacidade de um contexto, que torna numericamente idêntico o que é qualitativamente discernível, mas sua transparência, sua extensionalidade pura e simples, sem que a indiscernibilidade qualitativa implique necessariamente o colapso da discernibilidade numérica? Seja como for (deixemos essas coisas às artimanhas da ciência), a noção de identidade que me interessa aqui é a noção de duas coisas distintas poderem ser versões (experiências instantâneas) de uma só terceira coisa, se a identidade é verdadeira, e versões de mais de uma coisa, se for falsa. Melhor chamar a noção que me interessa de “identidade material”, para evitar todos os problemas que infestam as noções de “identidade formal” e “identidade numérica”. Afinal, a fabricação de uma idéia de extensionalidade, que funcione, por mais artificial que seja, pode ser nem mais nem menos significativa que a fabricação da idéia de que podemos determinar um conjunto, trabalhar com ele etc., sem precisar saber qual é a propriedade compartilhada por seus membros. Mas a Matemática tampouco funciona sem distinguir entre indivíduo e tipo, e *esta* distinção implica pelo menos dois sentidos, nenhum dos quais literal, para “ $x = x$ ”: proponho que um desses sentidos seja chamado de “horizontal”, ou “opaco”; o outro de “vertical”, ou “transparente”. No sentido horizontal, cada um dos  $x$ , em “ $x = x$ ”, é único e irrepitível, e é isto que queremos dizer quando dizemos que são distintos, como fica mais evidente em “ $x = y$ ”. (Não me venham a essa altura querer que em “ $x = x$ ” haja duas ocorrências de um ... *type*!) No sentido vertical, cada um dos  $x$  se refere ao mesmo objeto,  $x$ , se “ $x = x$ ” for verdadeiro, e a dois objetos, se for falso, o que também fica mais evidente em “ $x = y$ ”. *Nenhum dos dois sentidos de “ $x = x$ ” é eliminável, e nenhum dos dois sugere, ou sequer lembra, de longe, a noção de “reflexividade”. Se considerarmos a noção de “identidade” como primitiva, e a de “dualidade” como derivada, então uma dualidade autêntica, dialeticamente irredutível a qualquer tipo de síntese, pode ser entendida como o oposto da identidade, ou como uma identidade falsa, cujos termos se referem a coisas distintas. Por outro lado, se considerarmos a noção de “dualidade” como primitiva, e a de “identidade” como derivada, então*

uma identidade verdadeira, cujos termos se referem a uma só coisa, pode ser entendida como uma dualidade de coisas distintas, no sentido horizontal, ou como uma dualidade que opõe opacidade a transparência, no sentido vertical. A primeira propriedade da identidade,  $\forall x x = x$ , não deveria, portanto, chamar-se “reflexividade”: a propriedade não é a de “auto-referência”, porque tal coisa é impossível; tampouco é a de “refletir”, pois só reflete o que é opaco, e o que o pensamento visa com a primeira propriedade é a transparência, indispensável à extensionalidade. Aliás, já deve ter ficado bem claro que o sinal ‘=’ não funciona como um espelho, que permita que uma coisa se reflita na outra (e ainda que funcionasse assim, que poderia significar conceber que poderia fazê-lo nos dois sentidos?!). Mas é justamente essa eliminação da famigerada “intencionalidade”, e de suas intensionalidades, que torna a primeira propriedade da identidade uma propriedade *defectiva*, ou seja, o equivalente a um caso degenerado de  $\forall x, y x = y$  – o que não é problema meu, mas dos lógicos e dos matemáticos.

O pensamento insiste em que só pode ser “tomado como objeto” aquilo que: é “unificado”; distingue-se como “objeto tomado” (percepto, representação etc.), do “objeto da tomada” (algo como o “objeto transcendental”, de Kant); repete-se (pode ser tomado *outra vez*, ou seja, tem uma “estrutura de duração”, ou, ainda, simplesmente, “sofre o devir”, “devém”, mantém-se o que “é” ao longo do tempo etc.); possa ser tomado como indivíduo (aquilo que pode saturar funções predicativas); e possa repetir-se de maneiras distintas, ou seja, “muda” (o leitor certamente se lembra de que a “substância primeira”, de Aristóteles, era ... “corruptível”?). Tomadas em conjunto, essas “insistências” do pensamento constituem o princípio de que só há “entes” identificados (o slogan, “*No entity without identity*”). O que fizemos, até aqui, foi explorar os contra-sensos que estão envolvidos nisso que o pensamento parece exigir, já que indivíduos não se repetem, muito menos “de maneiras distintas”, de modo que uma propriedade não poderia, afinal, ser um indivíduo. Parece muito fácil dizer que  $\text{Indivíduo} =_{\text{Def.}} \text{Aquilo que não tem Exemplos}$ , e  $\text{Universal} =_{\text{Def.}} \text{Aquilo que tem Exemplos}$ . Impossível, no entanto, é pensar o que dissemos como se o que dissemos estivesse

efetivamente *dizendo* o que dissemos, pela simples razão de que jamais poderíamos ter pensado o que teríamos querido dizer. Há muitas versões do que o leitor acaba de ler. A seguir, vai uma. Frege, na verdade, teria exumado um cadáver, “O Universal”, e o teria ressuscitado no Inferno dos Nominalistas, a terra das propriedades de segunda ordem, ou “Platônia”. Mas jamais *houvera* um cadáver, e a análise, desde então, tem andado em círculos. Obviamente, como já vimos, “ser um Um” não é uma propriedade que possamos atribuir a ... indivíduos. Mas teríamos feito realmente algum progresso ao conceber o número um como a propriedade de ter “um” exemplo, ou instância, atribuída *ela mesma* à propriedade ... de “ser este triângulo”? O que poderíamos querer dizer quando dizemos que à propriedade de ser uma propriedade que tem “um” exemplo corresponde o conjunto dos conjuntos que têm ... “um” membro?! A identificação só tem duas dimensões: a horizontal, ou da opacidade “contextual”, mas na verdade transparência “experencial”; e a vertical, ou da transparência “objetiva”, mas na verdade opacidade “reflexiva”. Na dimensão horizontal, ela *mente*, dizendo de duas coisas distintas que elas não são distintas; na dimensão vertical, ela *mente*, dizendo de uma coisa, projetada por ela mesma, que essa coisa “é” duas coisas, que são seus “modos de apresentação”. Do seu “ponto de vista” *cego*, o pensamento tentará nos fazer crer que toda e qualquer experiência é uma versão, dentre várias, sempre de uma *outra* coisa, que jamais poderá ser experimentada como tal, pois seria a própria realidade em si, mas somente poderia ser experimentada como fenômeno, a partir de uma perspectiva subjetiva. É desse modo que o pensamento nos faz crer que “temos” experiências, fazendo-nos esquecer que as “somos”, não as “temos”.

Dizer que as infinitas experiências que somos são todas, e cada uma, *únicas, incomparáveis e irrepetíveis*, é dizer que elas são, não apenas eternas, mas também, de algum modo, “puramente qualitativas”. O que chamamos de “quantidade” não deve ser nada mais do que uma maneira de tratar a qualidade, ou lidar com ela. Tente o leitor por si mesmo, imaginar alguém que tentasse colecionar as coisas de modo ... “puramente quantitativo”. Haveria um saco em que ele poria as coisas “unitárias”, outro em que ele poria as coisas

“duais”, ou as díadas, outro em que seriam postas as coisas “trinas”, ou as tríades, etc. Como poderia essa pessoa saber que uma determinada coisa teria a “marca” (critério) de ser “unitária”, “dual”, “trina” etc.? Talvez concebesse a marca “trina”, ou “triádica” de uma coisa como aquela mesma marca que lhe permitiria identificar a coleção composta de todas as coleções ... de “três” coisas. Mas isto é circular, pois a idéia de “três” não pode ser usada para entendermos a idéia de coisa “trina”, ou “triádica”, *se quisermos* realmente entendê-la. Estaria, então, o x do problema na noção de unidade, ou de coisas marcadas com o “um”? Mas como saberíamos que uma coisa é “uma”? Confiar na percepção seria confundir tudo. Não podemos “perceber” a “unidade” de uma coisa, *de maneira puramente quantitativa*. Isto é “uma” caneta, “um” cinzeiro” ... onde está o “um”? aqui, nesta marca: 1? Ou nesta: um? Ou nesta: Um? Ou ainda, nesta: *One*? Ou ... ?! Seria possível dizer: “Isto é um “um”, assim como podemos dizer: “Isto é um cinzeiro?” O que queremos dizer com “puramente quantitativo”? Apesar daquilo que o Axioma da Escolha tenta implementar à força, em última análise só podemos formar um conjunto (tomar algo como objeto, ou tomar uma multiplicidade como uma unidade) a partir de uma qualidade: o conjunto dos x, tal que x tem a propriedade P. Mas será que com isso estamos dizendo o que queremos, ou estamos criando o efeito de estarmos “querendo dizer” alguma coisa, só porque o dizemos? Trata-se da coleção das coisas que “são” P: o conjunto dos x, tal que x é um triângulo, digamos (ou queiramos dizê-lo). Note o leitor que não dizemos “tal que x é o triângulo”, mas poderíamos dizer “tal que x é *dois* triângulos”, se nossa coleção fosse uma coleção de pares. Mas o que torna uma coisa um “par”, ordenado ou não, senão a propriedade de ser um par? O que torna uma coisa uma “unidade”, senão a propriedade de ser uma? O pensamento não pode pretender que a propriedade de ser triângulo seja um indivíduo. Se *pudesse*, pensamos, poderíamos contar triangularidades e colocá-las numa coleção. Mas isso tiraria da triangularidade sua ... “triangularidade”. Pois precisaríamos saber qual é a propriedade que usamos para colecionar as nossas “triangularidades”: é a propriedade de serem ... “triangulares”? Mas, então, o quê se repetiria nos triângulos que contamos? Embora haja um número

talvez infinito de qualidades, ou sejam, exemplos de “Qualidade”, isso não deve significar, pensamos, que cada uma delas seja um indivíduo.

Por um lado, o pensamento não funciona bem quando trata cada uma das qualidades, e em si mesma, como contável. Por outro lado, embora o pensamento faça com que o “ser uma Qualidade” se repita em cada qualidade, e faça com que só identifiquemos o que pensamos serem as “coisas” pelas qualidades que elas têm, se perguntarmos quantas vezes uma qualidade se repete, ou seja, se nos lembrarmos de que há um sentido em que elas *parecem* ser contáveis, somos logo remetidos ao pensamento de que o que se repete seriam as “coisas” que têm aquela qualidade, não a qualidade ela mesma: quantas “brancuras” haveria numa coleção de coisas brancas? Qualidade, pensamos, o é de alguma coisa; diferença, pensamos, é diferença entre coisas: como conceber que “o que não sei o que é” se repita? O pensamento simplesmente não sabe, ele mesmo, o que faz: não sabe o que é a “repetição”, o que significa que ainda não o *dobramos*, ou ainda não *dobramos a língua*. Uma determinada qualidade não pode ser contável, porque é precisamente o que nos permite contar. Se o que nos permite contar fosse contável, com quê o contaríamos? Se as qualidades fossem coisas *do mesmo tipo* que as coisas que elas permitem classificar, e, portanto, contar, elas seriam qualidades diferentes cada vez que aparecessem, e não se repetiriam: o branco de cada coisa branca jamais seria “o mesmo” branco .... Contudo, o branco de cada coisa branca ... repete-se *como pensamento!* Mas tampouco adiantaria pensar que a propriedade que usamos para colecionar “triangularidades” é a propriedade de ser uma coisa de três ângulos, três lados etc., pois *esta* propriedade é a propriedade de ser triangular. Não importa, aqui, de quantas “sub-propriedades” uma propriedade é composta, pois basta que lhe falte *uma* delas e a propriedade “composta” deixa de ser “aquela” propriedade. No entanto, isto não significa que haja “necessidade” – e só há necessidade *lógica* – na composição de uma propriedade, *além* do que convenciamos, ou estipulamos. Na verdade, o que entra na composição de “uma” propriedade é o que é *suficiente* para que ela seja *aquela* propriedade, e não outra. Mas quando afirmamos coisas conjugadas por “e”, “... e ... e ... e ... etc.”, a coleção do que

é afirmado é também uma afirmação que só é útil para colecionarmos coisas se *todos* os seus componentes forem afirmados. Se apenas um não o for, teremos *outra* propriedade e *outra* coleção. Não conseguiremos nos livrar da idéia confusa de que a propriedade de ser triângulo é a “triangularidade” do triângulo, por meio do truque de concebê-la como uma função, que parta do critério de classificação (propriedade) em direção à coisa: Triângulo @ coisa. Simbolizando a propriedade por T, e deixando vago o lugar da coisa, marcando-o com a variável x, diríamos: T (x), mas jamais saberíamos, exatamente, o que estaríamos *querendo* dizer. As coisas que “satisfizessem” esta função estariam no “domínio” composto de triângulos, ou seja, seriam triângulos. As que não a satisfizessem não seriam triângulos. Mas o fato é que, simbolizando o conjunto dos triângulos por T, também dizemos que ele pode ser definido “qualitativamente” pela identidade  $T \equiv \{ x \mid T(x) \}$ . E é por meio da *repetição* da intensão T, que este mesmo conjunto pode ser definido extensionalmente, assim:  $T \equiv \{ \dots, \dots, \dots, \dots \}$ , ou então  $T \equiv \{ t_1, t_2, \dots, t_n \}$ . Cada  $t_i$  que “pertence” ao conjunto tem a propriedade de ser triângulo. Enquanto membros da extensão do conjunto, só têm esta qualidade, e nenhuma outra, de modo que são uma coisa só (como nas “classes de equivalência”, ou nos “condensados de Bose” que hoje tocam nossos discos). Como *compreender*, realmente, essas coisas?! Talvez a Matemática seja a arte de re-iterar o Um, de modo que o qualitativamente indistinguível apareça como distinguível ... *in número!*?

Quando falamos de “conceitos”, falamos de critérios (marcas?) de classificação. Quando falamos de “propriedades”, falamos das constantes que aparecem em funções do tipo P (x). As coisas que “caem sob” um conceito, ou “têm uma propriedade”, compõem extensões, coleções, classes, conjuntos. Cada uma delas, tomada “individualmente”, ou “particularmente”, é um exemplo, ou instância, do conceito, ou seja, é um valor da variável x em P(x), ou membro da classe, ou do conjunto. Gostamos de pensar que “cada uma delas”, realmente, tem muito mais propriedades (cai sob muitos outros conceitos), ou pertence a muito mais extensões do que as que estivemos considerando em um dado momento. Afinal, todo triângulo, real, *além* de ser triângulo, é também

isósceles, ou escaleno, ou grande, ou de madeira, ou verde, ou meu, ou seu ... Por isso temos a impressão de que um triângulo real (o que você tem desarmado na mala do carro, por exemplo) é *diferente* dos outros, embora seja “semelhante” a eles sob certos aspectos. Mas o que se passaria, *na verdade*? Enquanto exemplos de conceitos determinados, os triângulos não são apenas “semelhantes”, mas “iguais” uns aos outros. Enquanto exemplos da interseção das extensões de dois ou mais conceitos, são também iguais, pois essas interseções são também extensões de conceitos, ainda que nos falte, ocasionalmente, nomes para eles (o que é, o que é, ao mesmo tempo, algo “que voa”, “que tem seis pernas”, e “que é da minha tia”? O que é ser um membro do conjunto formado por uma meia de cada um dos meus infinitos pares e meia?). “Semelhança deve ser algo como um estado infinitamente instável, que está sempre “em colapso”, para tornar-se, ou uma identidade, ou uma negação de uma identidade, não no sentido superficial de afirmar uma diferença, mas no sentido radical de afirmar uma incomensurabilidade, ou incomparabilidade. Que me perdoem os que se comprazem em tornar confusa a Ontologia, ou subordiná-la à Pragmática, mas as coisas que são vermelhas, mas não são minhas; ou são de minha tia, mas não voam, são idênticas enquanto vermelhas, ou de minha tia, e não são coisa alguma enquanto *não*-são minhas, ou *não*-voam, até que eu as classifique de alguma outra maneira – p. ex., “são suas”, ou “rastejam”.

O leitor já pode notar uma coisa formidável: *as qualidades não variam*, são tudo ou nada. *Tampouco variam as supostas “coisas” de que as qualidades são qualidades*: se tais coisas, supostamente variáveis, fossem desprovidas de qualidades – algo como “particulares nus”, ou “substâncias *abstracta*” – , pela Lei de Leibniz, seriam uma só, pois seriam todas exatamente iguais. E se *tivessem* qualidades, estaríamos apenas reiterando o problema anterior. De nada adianta “desfilosofar” o problema por meio de pragmatismos lingüísticos, pois consistem na tolice de dar respostas “de superfície” a problemas “de profundidade” (Fernandes 1985, sec. 6.3.1), ou por meio de

pragmatismos extensionalistas, pois consistem na impostura de chamar de “ontologia” as ascensões semânticas que a suspendem. De nada adianta, ao contrário, “filosofar” o problema por meio da gramática, acrescentando às confusões ontológicas da linguagem natural doutrinas como a do “hylemorfismo” – o que não deixaria de ser ainda outra maneira de reiterar o problema, não de resolvê-lo. Se o dedo aponta para a Lua, não adianta ficar olhando para o dedo.<sup>15</sup> O que chamamos de “uma variável” simplesmente não pode ser “uma coisa que varia”. As qualidades, assim como os números, são o que são: assim como uma mulher não pode estar “mais ou menos” grávida, o número dois não pode ser “mais ou menos” o número dois; um grupo de *transformações* não pode ser “mais ou menos” *aquele* grupo de transformações. Ainda que o pensamento não saiba o quê (*d*) “aparece” como lagarta (*a*), crisálida (*b*), e borboleta (*c*), se o soubesse estaria diante de algo tão imutável quanto *o grupo* de transformações que escolhesse para descrever tais aparições. Nada pode ser o que quer que seja ... “só um pouquinho”, ou “mais ou menos”. Se assim fosse, as qualidades seriam inúteis para o pensamento, pois não teriam poder discriminador e não poderíamos usá-las para contar. Elas são discretas, como os *quanta* da Física, como as “janelas de tempo” da neuropsicologia contemporânea (dentro das quais o cérebro pode editar, *ad lib*, o que é percebido como “antes”, “depois”, ou “simultâneo”), como os “paradigmas” dos defensores da incomensurabilidade, ou ainda como as figuras ambíguas da psicologia da percepção, que pulsam como *gestalten*. Sob a forma compacta dos números, ou de padrões de repetição (cada padrão sendo imutavelmente *aquele* padrão, e não outro), podemos dizer da qualidade de ser 10 que ela é “identificada” *pelas* qualidades de ser 5 + 5, ou de ser 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 5, ou de ser 1079 - 1069 etc. Cada uma dessas descrições pode ser considerada como uma maneira de nos referirmos à qualidade de ser 10, ou, ao contrário, poderíamos escolher qualquer uma, como, p. ex., 1 + 9, projetá-la na existência, e dizer o mesmo de todas as outras que

<sup>15</sup> Tudo que há de importante, p. ex., na obra de um Wittgenstein, é o que ele se recusou a dizer ou escrever; na de um Quine, o “método de ascensão semântica”, uma “mãozinha” de ajuda que ele pretendeu dar à ideologia cientificista (a ciência tendo permanecido ocupada com outras coisas); na de um Aristóteles, a racionalização da gramática grega.

servirem para identificá-la. O importante, aqui, é compreender o que venho explicando desde o início deste artigo, ou seja, que o que é identificado por meio de outras coisas (suas descrições, aparições, ou modos e apresentação) jamais poderá ser pensado como “idêntico” às coisas que o identificam, pois será sempre o referente projetado como real, para fora da série de identificações.

Mas o leitor ainda poderia pensar que, assim como haveria “coisas” que não mudam, ou “variam”, como o ser triângulo de um triângulo, um número, uma escala numérica, uma mudança – como poderia aquela mudança ... mudar?! –, eventos, acontecimentos, ou mesmo um grupo de *transformações*, haveria *outras* coisas, ou coisas de outro tipo, que, ao contrário das primeiras, ... variariam: p. ex., “variáveis” como altura, profundidade, largura; “quantidades” compostas, como velocidade, aceleração, temperatura, inteligência, raciocínio verbal etc. De modo que é a falsidade desta *insistência* do pensamento, que agora precisa ser reconhecida como tal: estas últimas coisas “variam” tão pouco quanto as primeiras, ou seja, são também imutáveis. Cada “grau de temperatura”, por exemplo, é *aquela* temperatura, e não outra. A impressão que temos de que há “algo” que não seja uma qualidade, e possa “ter” uma qualidade em maior ou menor “grau”, deve-se à correspondência funcional que o pensamento estabelece entre o que ele projeta na existência como objeto, e qualidades numéricas, ou ordens. Mas o fato é que não há nada que possa “ter” qualidades: só há qualidades. Ou escolhemos um ponto, numa série ordenada, antes do qual não há justamente aquilo que pensamos que “varia”, e depois do qual (incluindo o próprio ponto) passa a haver o que desejamos que haja, ou teremos que fazer a qualidade que caracteriza o que pensamos que varia corresponder, por inteiro, a cada membro da série ordenada. Em ambos os casos, nada variará, nem a qualidade que caracteriza o que pensamos que varia, nem a série ordenada, ela mesma. Não há “variáveis” em si mesmas, fora de contexto, ou seja, fora de uma fórmula, que desempenhe o papel de “lei da variação” – *daquela* variação. Digamos que *V* seja considerada uma variável. Teremos então uma fórmula, relacionando parâmetros, em que cada um representa aquilo que, *se for mantido constante*, ou *perfeitamente invariável*, ...

permitirá que o pensamento tome *V* como ... “variável”. Isto não pode significar que o que quer que seja *V* (p. ex., “inteligência”, ou “temperatura”) em si mesmo varie, ou mude qualitativamente, deixando de ser uma coisa para ser outra, pois a qualidade que “identifica” *V* só nos é útil se pode repetir-se, e o que pode repetir-se tem que ser o que é, não podendo ser e deixar de ser o que é, dependendo das circunstâncias. Fazer a qualidade *V* repetir-se é, por exemplo, contar quantas vezes ela se repete, ou seja, fazer corresponder bi-univocamente cada uma das vezes em que ela ocorre com, digamos, uma seqüência ordenada dessas outras qualidades *sui generis*, que são, em última análise, os números. Se *V* não fosse tratada pelo pensamento como repetível, não poderia ser contada, e não poderíamos dizer que ela “varia”: só poderíamos dizer, de uma só vez, que *V* estaria presente, ou ausente, por inteiro. Contudo, fazer com que *V* se repita não tem nada a ver com pensar que há, digamos, 3 *V* em tais circunstâncias, 7 *V* em outras etc.: não era o antigo metro-padrão que tinha um metro; ao contrário, eram as qualidades que chamamos de “extensões de um metro” que também tinham a qualidade de “conter uma vez o metro-padrão”. A temperatura de 35 graus centígrados não “contém” 35 temperaturas! Se contivesse, o que chamamos de “temperatura” seria reduzido ao que nossas medidas medem, e jamais poderíamos pensar que sabemos o quê estamos medindo. Se, por um lado, não podemos medir a “coisa inteira”, mas somente “aspectos”, como a altura de algo, a velocidade de um móvel, a temperatura de um corpo etc., por outro lado, aquilo que medimos de maneira imediata tem que ser remetido pelo pensamento à coisa medida, ou seja, tem que ser dela um “sintoma”, ou tem que “indicá-la”. A medida pressupõe, assim, tanto uma identidade quanto uma distinção, pelo menos entre o objeto medido (a suposta “variável”), e o objeto da medida (o “indicador”). Isto torna a medida um caso particular da estrutura geral do que venho chamando de “tomar algo como objeto”, e, no caso das “variáveis”, um caso paradigmático do que se precisa compreender como “estrutura de duração”.

Em ciência, a problemática da “validação de construtos” é gerada pela distância teórica (conteúdo) que o pensamento deve manter entre um construto, como temperatura, ou inteligência,

que serão indiretamente medidos, e seus indicadores, que serão diretamente medidos – distância cujo colapso torna impossível ao pensamento reconhecer “aquilo que é medido” (a “inteligência”, p. ex., seria reduzida ao que os testes de inteligência medem.) A resposta à pergunta, “Como sabemos que estamos medindo ... X, e não outra coisa?” depende, na verdade, da habilidade que o pensamento tiver para fabricar a *repetição* de três *qualidades*: primeiro, a qualidade que caracteriza o objeto projetado como real, além das “aparências”, pela identificação, como um suposto “sujeito da mudança”, por sua vez composto de outras qualidades repetíveis; segundo, uma destas últimas (p. ex., um “fator”, no caso de teorias fatoriais da inteligência, ou “movimento aleatório de moléculas”, no caso de uma teoria termodinâmica da temperatura), escolhida como aquela que, embora tampouco possa mudar, como qualidade que é, o pensamento vai fazer de conta que muda, p. ex., a ponto de poder ser maior ou menor; e terceiro, a qualidade que caracteriza uma certa ordem, também imutável, de qualidades “numéricas” (uma escala), que o pensamento vai relacionar com o que ele pensa que muda. É neste triplo sentido de “repetição” que o pensamento faz uma prestidigitação: deve-se ter a impressão de que a qualidade pode imitar a quantidade, ou, como pensa falsamente a ciência contemporânea, que a quantidade pode imitar a qualidade. Como nenhuma qualidade pode ser “gradualmente” a qualidade que ela é, seja esta a qualidade que caracteriza o “sujeito de mudança”, seja a que caracteriza seu “indicador”, seja a que caracteriza *aquela* escala e não outra, o pensamento então *pretende* que uma variável seja, não uma qualidade, mas uma “quantidade” a ser medida, caindo automaticamente na armadilha por ele mesmo montada, de ter que tratá-la, *qualitativamente*, como “quantidade de outra coisa”. Não surpreende que não haja critérios não-arbitrários de validação de construtos. “Graus de variação” são como hierarquias. Mas as hierarquias são as próprias *ordens* (escalas) – cada uma delas, única e imutável – que escolhemos para “medir”, e não de supostas “coisas” medidas: é tão impossível haver “graus de (*ser*) temperatura” quanto é impossível haver “graus de (*ser*) triangularidade”; é tão impossível haver “hierarquias de inteligências” ou “graus de (*ser*) inteligência”, quanto é impossível haver “graus de

(*ser*) um determinado grau”, ou do que quer que seja. Assim como há tipos (gêneros, espécies) de triângulos, há tipos de temperatura, ou tipos de inteligência, ou tipos de grau, do que quer que seja que o pensamento tome como “gradual”. Toda ilusão de movimento, ou mudança, depende, para o pensamento, do que se mantém fixo, inalterável, ou imutável. Se for uma determinada intensão (conotação, conteúdo, ou significado), a ela corresponderá uma determinada extensão (denotação, coleção de indivíduos, ou referentes). Quando dizemos que o conceito de ser humano mudou ao longo da história, não podemos estar querendo dizer que o conceito, ele mesmo, mudou: o que queremos dizer é que temos um conceito de “conceito de ser humano”, que nos permite pensar que conceitos de ser humano se repetem, por inteiro, em cada conceito de ser humano, assim como pensamos que triângulos se repetem, por inteiro, em triângulos isósceles, escalenos, eqüiláteros etc. Do mesmo modo que só haverá um triângulo se todas as qualidades, que determinam os conjuntos cuja interseção é o conjunto dos triângulos estiverem presentes, também só haverá uma altura, uma velocidade, uma temperatura, um determinado grau etc., se todas as qualidades, que determinam os conjuntos cujas interseções são as dos conceitos de altura, velocidade, temperatura, e daquele grau estiverem presentes, cada uma absolutamente invariável. O que *conseguimos* dizer quando dizemos que estas coisas “variam”, não é que elas mesmas variam. Talvez estejamos “conseguindo dizer” alguma *outra* coisa. Mas dificilmente poderemos compreendê-la por decretos fregeanos sobre “saturação de funções”.

Cada variação é em si mesma invariável, para ser a variação que ela é, ou seria outra. “Medir uma variável” não é, de fato, medir variação alguma, mas, ao contrário, estabelecer relações invariáveis entre coisas invariáveis. Se as variações forem comparáveis, então seriam as supostas coleções de “diferenças” invariáveis entre qualidades invariáveis que chamamos de “variação”. E tais “diferenças” seriam *aquelas*, e não outras, sendo as coleções, por sua vez, invariáveis, pois seriam coleções de tais diferenças invariáveis, e isto seria o que chamamos de “medidas”. O cerne da questão está em compreendermos em quê o pensamento estaria insistindo, quando ele pretende que a qualidade

imite a quantidade, e, quando funcionando inconscientemente no modo de explicar da ciência, insiste em que a quantidade, por sua vez, poderia imitar a qualidade. O que o pensamento parece fabricar é a idéia de que, assim como uma qualidade pode ser pensada como uma quantidade repetida, também uma quantidade pode ser pensada como uma qualidade repetida. É claro que nada impede que tratemos a inteligência, ou a temperatura, como se fossem quantidades, “grandezas” a serem medidas. Mas se o fizermos, como já vimos, já teremos necessariamente ido além de “inteligência”, e além de “temperatura”, novamente remetidos ao qualitativo, pois teremos que considerar que tais “grandezas” são quantidades de alguma *outra* coisa, sendo circular dizer que a quantidade chamada de “temperatura” é a “quantidade de temperatura”, ou que a quantidade chamada de “inteligência” é a “quantidade de inteligência”! Tudo que podemos fazer, portanto, é pensar relações imutáveis de correspondência (“funções”) entre qualidades imutáveis, algumas das quais chamamos de “números”. Medir alguma coisa é pensar que uma qualidade inteira, indivisível e invariável, repete-se, de modo que cada repetição, inteira, indivisível e invariável, ou coleção inteira, indivisível e invariável de repetições, corresponda funcionalmente, por inteiro e invariavelmente, a uma imutável qualidade, ou à qualidade de ser uma determinada escala, ou ordem de qualidades. Um caso particular, mais simples, dessas correspondências que o pensamento estabelece, é o que chamamos de “medir uma constante”. Os valores das constantes físicas, por exemplo, são notoriamente controversos, e são em geral ajustados para fazer com que a teoria concorde com a experiência. Mas seus diferentes valores não as fazem “variáveis”: ao contrário, nós é que ainda não descobrimos, digamos, seus valores “exatos”, pois “medir uma constante” só pode ter o sentido de encontrar, ou descobrir o seu valor. “Medir” é comparar coleções de relações funcionais, que, em si mesmas, não variam, entre coisas que também não variam, o que só é possível pela exclusão, ou pela inclusão de extensões em extensões, por meio das propriedades (qualidades) que as determinam. Em outras palavras, “medir” é relacionar funcionalmente dois aspectos sem duração, ou instantâneos, do que é pensado como “aquilo que é medido”, ou seja, aquilo a que o pensamento atribui “duração”.

*Um desses aspectos* – digamos, o que fica de um lado da relação (no caso do sinal de igualdade, imagine o lado esquerdo) – é uma qualidade (“indicador”) do que é medido. Sob pena de reduzirmos o que é medido à medida, não podendo mais pensar o que está sendo medido, aquela qualidade deverá distinguir-se, como “indicador”, da qualidade que identifica “aquilo que é medido”. *Outro desses aspectos* – imagine o que fica do lado direito do sinal de igualdade – pode ser uma qualidade “numérica”, ou “grandeza”. Contudo, “aquilo que é medido” é sempre pensado como uma terceira coisa, distinta, tanto da qualidade que aparece à esquerda (indicador), quanto da qualidade que a ela o pensamento associa, à direita (grandeza). Se chamarmos esses aspectos relacionáveis – em certos casos identificáveis – daquilo que é medido, de  $x$  e  $y$ , então a medida é  $R_a(x, y)$ , em que a “terceira coisa” é  $a$ , ou seja, o que é pensado como aquilo que é medido: se mantivermos  $x$  fixo e colecionarmos grandezas do tipo  $y$ , teremos uma escala que estabelece correspondências entre indicadores e grandezas, e, *a fortiori*, entre fatores e grandezas. Mas todos os “valores” de uma função estão simultaneamente presentes, *sub specie aeternitatem*, em “Platônia”.

Ora, há uma estreita analogia entre contar e medir, e entre medir e interagir, e entre interagir e experimentar. “Fazer uma experiência”, ou “ter uma experiência” são análogos a medir, e há um sentido em que o ambiente nos “experimenta”, tanto quanto o experimentamos. Mas ainda que digamos que uma “medida” se repete, dizemo-lo no sentido de que uma *qualidade* se repete: não só a qualidade do que é medido, mas a qualidade do que nos permite contar o que consideramos ser a “realidade mesma”, ou seja, a “quantidade” que se repete. E já vimos que de nada adianta dizer que a qualidade de uma quantidade que se repete é a de ser “uma”, ou “duas”, ou “0,78”. A Matemática jamais poderia *começar* pela quantidade (talvez porque ela jamais tenha podido “começar”, por estar fora do tempo). Só se começa pelo que já se tem, e só se tem qualidade. A Matemática inteira pode ser concebida – e melhor definida – como uma certa maneira engenhosa que inventamos de lidar com a qualidade. Os números, não os inventamos: sempre estiveram “lá”, em “Platônia”. São qualidades puras. Eles são *descobertos*, não

*inventados*. Mas o pensamento *não poderia com eles*, se não os tivesse tirado do Ser, para jogá-los na Existência, por meio de sua mais característica habilidade, que é a de fazer crer que a Qualidade se repete. Essa habilidade foi levada a um extremo paroxístico, na modernidade, com a invenção do Cálculo Diferencial e Integral, por Leibniz e Newton. O primeiro atribuiu à qualidade infinita, que chamou de “número infinitesimal”,  $dx$ , uma infinitude ... meramente “sincategoremática”. (O segundo chamou-a de “fluxão”, idéia iluminista que Berkeley considerou mais misteriosa que os próprios Mistérios da Fé.) Mas não adianta: Deus não integra, só conta! É irônico que um Leibniz, para quem a realidade última não era “contínua”, mas discreta, que lutou contra Newton, por uma concepção não-absoluta, mas relacional de espaço e tempo, e que se tornou o filósofo escolhido por cosmólogos contemporâneos, para inspirá-los a explicar um tempo e um espaço supostamente “contínuos”, em termos de entidades *discretas* mais fundamentais, *não-temporais e não-espaciais* (Barbour 2000), tenha sido justamente um dos inventores do Cálculo. É igualmente irônico, mas num sentido, digamos, inverso, que um Cantor, o criador da teoria dos conjuntos, e cujo programa de pesquisas sobre transfinitos tornou possível a reconstrução de toda a Matemática em termos de entidades *discretas*, tenha-se oposto, resolutamente, à idéia de aplicar sua teoria a quantidades infinitamente pequenas – em suas próprias palavras, para não “infectar a Matemática com o bacilo de cólera de infini-tésimos”–, a ponto de haver tentado (sem sucesso) *provar* a impossibilidade de tais números. Teria sido esta última ironia um caso de preciência? Afinal, até hoje ninguém conseguiu descobrir o tamanho, ou a cardinalidade do “contínuo”... Mas – *hélas!* – o próprio Cantor parecia confuso a esse respeito, pois pensava que os pontos serviam à linha apenas como um “andaime”, reforçando com isto a confusão de várias tentativas subsequentes, de “preencher” o andaime.

Depois da obra de Cantor, não temos mais problemas “sérios” com a idéia de que há números infinitos (qualidades). É só estar disposto a admitir um mundo em que uma linha possa ter tantos pontos quanto há na metade dela, conjuntos e sub-conjuntos possam ter o mesmo tamanho etc. De fato, não importa quantas vezes reiteramos a operação de

fazer caber uma infinidade de pontos num intervalo infinitamente decrescente, *desde que este intervalo jamais deixe de ser um intervalo ...*, portanto, *entre pontos*. Não há problemas sequer com a idéia de “densidade”, que, afinal, é uma metáfora como todas as outras. Pode ser que o “espaço matemático”, ou o espaço físico, sejam compostos de  $\dot{A}_0$ , ou até de  $\dot{A}_1$  partes indivisíveis, ou “átomos”, ou “mônadas”. Mas isto não faria deles “substâncias contínuas”, ou capazes de admitir monstruosidades obscuras – estas sim, verdadeiras “Criaturas das Trevas”! –, como “infinitesimais”, *entre* seus intervalos, *ainda que não houvesse intervalos últimos*, porque considerássemos o processo como interminável. Com quê diabos poderia o pensamento “preencher” intervalos entre pontos, senão com mais pontos, ou entre elementos de um conjunto, senão com mais elementos?! Com um “emplastro”, ou uma “cola” que unisse seus pontos, de modo que estes deixassem de ser pontos, e os intervalos entre eles deixassem de ser intervalos?! O que verdadeiramente importa, desde Zenão, pelo menos, é compreender que armadilha estaríamos montando quando insistimos em querer estar dizendo alguma coisa ao falarmos em “continuidade ... absoluta”, “a linha idealizada dos reais”, ou coisas desse tipo. Um intervalo entre pontos não contém coisa alguma, ou contem outros pontos, e, portanto, outros intervalos, entre os quais, por sua vez, não haverá coisa alguma, e assim *ad infinitum*. Por mais densa que seja uma ordenação, e ainda que entre dois pontos haja sempre uma infinidade *incontável* de outros pontos, sempre haverá intervalos, de modo que a *idéia que prevalece é a do discreto*. Não havendo – e não há! – “escalas privilegiadas”, haverá tanta “substância” num intervalo infinitamente “pequeno”, quanto há entre um alef e outro, ou seja, nenhuma! Embora numa seqüência de ordinais crescentes um ordinal seja, a rigor, o conjunto de todos os ordinais *menores* que ele, quando se trata de ordinais decrescentes prevaleceu a tendência de “igualar” a 1 expansões como .999 ..., ou somas como  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \aleph + \dots$ , como se o limite fosse a própria série, e não um ponto externo a ela. É obscuro que o pensamento insista: “mas se houver algum número, entre 0.999 ... e 1, que seja maior do que qualquer seqüência finita de noves, e menor que 1?” Compreender o pensamento, aqui é simplesmente perguntar a ele: e daí? Ainda que haja

um número, e mais outro, e mais outro ... *ad infinitum* (p. ex.,  $1/\aleph$ ,  $1/\aleph_1$ , etc) não se obtém esse emplastro substancial, essa criatura das trevas que seria o “contínuo”! Mas então não há mais nada que dê força à idéia de “duração”. Pois, se não há nada entre uma coisa e outra, não há nada que seja “o mesmo”, para “transitar” entre uma coisa e outra. A “repetição” não deve ser o que pensávamos, ou seja, algo que pressuponha a noção de “outra vez”. A repetição *não* pressupõe o “tempo”.

O que a repetição pressupõe, proponho, é a “reflexão”. É o reflexo que multiplica as coisas, fazendo com que elas se repitam. Ora, só o que é opaco pode refletir. Mas podemos abstrair a velocidade da luz: este reflexo é melhor tratado como instantâneo, como se comportam em Mecânica Quântica certos pares de partículas. Não é que haja “transmissão de informação em velocidade supraluminal”. Deve tratar-se mesmo de algo como a “não-localidade”. Pois, ao que tudo indica, é uma verdade ontológica que, na Ordem do Ser, *nada se repete*. Qualidades, assim como indivíduos, não se repetem. “Ao que tudo indica”, contudo, o pensamento não estaria fazendo outra coisa senão com que as qualidades se repitam, respectivamente, “nas” coisas em geral, e “como” coisas em geral, que pensamos experimentar, e, sobretudo, na Matemática. O enigma da “distinção *in numero*” deve ser uma artimanha, mas se o for, trata-se da arte por excelência do pensamento: a prestidigitação. *Sub specie aeternitatem*, que nada varia, nada muda, nada “devém”, e mesmo a repetição que o pensamento edita na ordem da existência pertence antes a uma “ordem de simultaneidades”, ou “co-existências”, que a uma suposta “ordem temporal”. Aquilo que o pensamento considera como “tendo duração” é o que ele projeta na existência, por meio de uma “identificação” de experiências que, em si mesmas, não podem ter duração alguma, ou estaríamos pressupondo justamente o que pretendemos compreender: o que está projetado só pode ser tomado como “aquilo que desaparece, para transparecer na aparência, como real”. Se pusermos tudo no tempo, tanto o que desaparece como tendo duração ( $c$ ), quanto aquilo que o pensamento tem que fazer ( $a = b$ ), e as transparências que ele pretende, sem na verdade conseguir, tornar opacas ( $a, b$ ), então andaremos em círculos e não compreenderemos coisa alguma.

Tentemos compreender, portanto, em que consiste a “duração” de  $c$ .

Uma “estrutura de duração” exige uma verdadeira “montagem” teatral, uma espécie de ilusão interativa, como nos espetáculos de mágica. Precisamos de uns oito itens: um contraste para a experiência, que é pura transparência; um refletor, resultado do polimento perfeito do que é opaco: o espelho da existência; uma coleção infinita de conteúdos, ou configurações puramente qualitativas, eternas, por sua vez infinitamente estruturadas, intrinsecamente, cada  $a, b$  etc.; algo que sirva como um projetor, ou “editor de experiências”: a mente, e o pensamento; a efetiva projeção de conteúdos no espelho da Existência; e reflexões, reflexos, ou réplicas. Não havendo dois refletores iguais, dois projetores iguais, duas projeções iguais, ou duas reflexões iguais, precisamos, finalmente, de “identificações” entre reflexões, para o efeito final, que chamamos de “objeto”, ou “ente” (o nosso  $c$ ). Os constituintes últimos do Ser, na minha Ontologia, não são esses “entes”, mas experiências sem duração. Não havendo nem mesmo duas “identificações” iguais, de modo que não há “réplicas”, nem “replicantes”, é somente o *efeito final*, o “objeto”, ou “ente”, que o pensamento vai “pensar” que “sofre o devir”, ou que “dura”, ou que “devém”, ou que está no tempo. Mas em quê, exatamente, consistiria esse “pensamento”? Em nada. Em quê consistiria o “pensamento” sobre o “quadrado redondo”? O pensamento “o sujeito do devir” consiste em nada, pois equivale ao pensamento de que algo seja e não seja o ente que ele é; toma-o como podendo mudar acidental, ou contingentemente, mas não enquanto o que ele realmente é, essencial, ou necessariamente. O pensamento de que “há mudança” *consiste* em algo, pois *há mudanças*, sendo cada uma, imutavelmente, o que ela é. Mas entre uma mudança e outra, não há nada. De modo que não há nada que pudesse “transitar” entre as mudanças, permanecendo o que é. *Há movimento*, mas não há “O Sujeito do Movimento”. Você não se banha duas vezes n’ “O Mesmo Rio”, não porque haja “um rio que muda” (um “sujeito do movimento”) “um banho de muda”, ou “um banhista que muda”, mas porque aquilo que o pensamento toma como repetição, e que já sabemos que é um reflexo especular instantâneo, faz com que haja tantos rios distintos,

*únicos, irrepitíveis e eternos, quanto banhos distintos, únicos, irrepitíveis e eternos, quanto banhistas distintos, únicos, irrepitíveis e eternos. O que o pensamento chama de “você”, “eu” etc. são experiências puramente qualitativas, infinitamente estruturadas, e que jamais se repetem.*

Consideremos, *per absurdum*, que o pensamento “o sujeito de devir” consista em alguma coisa. Este “sujeito” corresponde exatamente a uma das acepções mais comuns da palavra “substância”, no discurso filosófico, e da palavra “coisa”, na linguagem ordinária. Tais “substâncias mutáveis” só poderiam mudar desta, ou daquela maneira. Mas como identificar o que mudou, senão por uma qualidade que, ainda que “acidental”, também não mude? O “estar madura” de uma laranja é, afinal, tão imutável quanto o seu “estar verde”: simplesmente não saberíamos o que é “estar verde” se esta qualidade, ela mesma, também pudesse ser e não ser o que ela é. Pois, neste caso, como poderíamos distinguir entre o verdadeiro “estar verde” da laranja, de um “estar verde” de imitação, o de uma laranja pintada de verde? Desse modo, o mesmo absurdo de uma suposta “mutabilidade de algo que não muda”, ou “sujeito do movimento”, haveria de repetir-se para aquilo que, nele, “muda”: há muitas maneiras de uma fruta estar verde. Há um “estar verde” tão imutável quanto o “ser laranja”, para que possa haver maneiras distintas de estar verde, assim como há maneiras distintas de ser laranja. As variações acidentais do “estar verde” não poderiam atingir o estar verde, assim como o estar verde não pode atingir o “ser laranja” da laranja. De que adiantaria ser aqui um empirista, e dar um nome ao absurdo (“sujeito da mudança”, “coisa”) – p. ex., chamando-o de um “*continuant*”, se for um filósofo analítico de língua Inglesa? De que adiantaria elevar o absurdo à dignidade inominável de um paradoxo, qual seja: o que muda, ou sofre a mudança, só muda se, e somente se, não mudar, ou então não muda em absoluto? Absurdo, paradoxo, contra-senso, ou lá o que for, tal “pensamento” não pode ser sequer um pensamento. Simplesmente não tem jeito. Se temos uma maçã no primeiro instante e uma laranja no segundo instante, nada se moveu, nada sofreu o devir. Pois o quê o

*teria sofrido: a maçã ou a laranja? O que é que devém, quando temos primeiro a lagarta, depois a crisálida, depois a borboleta?*

O tempo não passa – em quanto “tempo” passaria?! Os eventos não mudam – como as mudanças, elas mesmas, poderiam “mudar”?! Tudo está no presente, sobretudo o que chamamos de “passado” e “futuro”, “memórias”, “traços”, e “predições”. O “presente fenomenal” é uma janela infinita, o que por sua vez pode ser expresso de infinitas maneiras. Há infinitos desses infinitos “presentes”, ou “agoras”. É porque os extremos se tocam, que o presente foi tantas vezes tomado como um ponto.<sup>16</sup> Espaço e tempo não constituem arenas “últimas”, em qualquer sentido: não têm propriedades, ou métricas “intrínsecas”. São completamente “relacionais”, ou “contextuais”, sendo “o Contexto”, outro nome para o Todo. Se acrescentamos à transparência da experiência a possibilidade de reflexão, ou a opacidade especular da existência, a experiência simplesmente explode, pulveriza-se em infinitos instantes sem duração temporal e localização espacial: são infinitos átomos de eternidade, os *protótipos* daquilo que temos tratado, neste artigo, como os dos nossos *a, b, ...* etc.

Justamente porque a parafernália instrumental, demiúrgica, prestidigitadora, mágica, da mente e do pensamento inconscientes, encerra em sua própria natureza – como não podia deixar de ser, pois foi feita para isso mesmo –, a possibilidade do reflexo especular, e, com ele, a possibilidade do engano, do erro, da ignorância, do esquecimento, do efeito monumental de “deixar-se levar pelo espetáculo”, justamente por isso a natureza única, incomparável, irrepitível, intemporal, de cada autêntico indivíduo, que são as experiências, manifesta-se em cada “Agora”, por sua vez dotado de infinita estruturação qualitativa. Mas embora a experiência seja capaz de *ser* uma “cápsula de tempo”, ela não “tem” duração, ou seja, não há um “tempo da experiência”. Aquilo que corresponderia mais aproximadamente, não a um suposto “tempo da experiência”, ou tempo em que a experiência “estaria”, mas a uma suposta “*experiência do tempo*”, não seria sequer um “quando”, mas um

<sup>16)</sup> Qualquer semelhança com a *Monadologia* de Leibniz, e suas relações com o Cálculo, pode não ser mera coincidência. Mas não tenho compromisso algum de fidelidade às idéias de quem quer que seja ...

“onde”, um “de onde” a pseudo-consciência “intencional” formaria o campo de relações espaciais, em que o pensamento identificaria o maior número possível de coisas *simultaneamente*. (Não terá sido por isso que Leibniz falou de “ponto de vista”? Contudo, até mesmo esta aproximação é enganadora.)

O que o pensamento nos induz a crer que é possível, ou seja, que é possível manter nossa “identidade” temporal, *ao longo do espaço*, e espacial, *ao longo do tempo*, é justamente o que não é possível. A flecha que está no arco simplesmente não “é” a “mesma” flecha que está no alvo, porque não há coisa alguma *entre* o arco e o alvo, como se fosse um tempo, ou um espaço, que “a flecha” pudesse percorrer. *Não é a experiência que está no tempo e no espaço: é o tempo e o espaço que estão na experiência*. Tentemos com o espaço, pois o que chamamos de “distância” pode ser concebido como uma “lembrança”, um “engrama”, ou uma regra de estruturação de um instante de tempo, não havendo limites para o número de dimensões, ou a complexidade de um agora. Toda paisagem é uma cápsula de tempo. *Enquanto você pensa que está “aqui”, num certo local do espaço*, imagine que vai a um outro local, e lá você adormece. Mas imagine que você acorda “aqui”, no mesmo local onde você estava, quando *imaginou* que ia dormir em outro local. Pronto! Não há mais “relação espacial” entre esses dois locais do espaço (nenhum “aqui” comum). Se o pensamento *insistir* em que “você” é o mesmo que dorme e acorda, então, *sendo impossível a “auto”-referência* em geral, você estará em dois locais do espaço ao mesmo tempo, além de não poder distinguir entre o espaço imaginado e o espaço original. Se, por outro lado, o que o pensamento chama de “você” – ou o pensamento chamado “você” – *desistir* de “ser o mesmo”, o “sujeito do devir”, o “sujeito do movimento ou da mudança”, numa palavra, uma “coisa” (ou “substância”), então o que você chama de “eu” e eu chamo de “você” não é nada *além* das experiências em si, que fazem parte da simultaneidade de todas as experiências. O mesmo pode ser feito com o tempo, pois o que chamamos de “memória” pode

ser concebido como uma “distância” entre um ponto em que pensamos não estar e outro ponto em que pensamos estar. Todo momento é uma paisagem, não havendo limites para o tamanho, ou a complexidade dessa paisagem. *Neste momento em que você pensa que é “agora”, num certo instante do tempo*, imagine que o momento é outro (mais cedo ou mais tarde), e que naquela hora você adormece. Mas imagine que você acorda “agora”, no mesmo momento em que você estava, quando *imaginou* que ia dormir em outro momento. Pronto! Não há mais “relação temporal” entre esses dois momentos do tempo (nenhum “agora” comum). Se o pensamento *insistir* em que “você” é o mesmo que dorme e acorda, então, *sendo impossível a “auto”-referência* em geral, você estará em dois instantes do tempo no mesmo lugar, além de não poder distinguir entre o tempo imaginado e o tempo original. Se, por outro lado, o que o pensamento chama de “você” – ou o pensamento chamado “você” – *desistir* de “ser o mesmo”, o “sujeito do devir”, o “sujeito do movimento ou da mudança”, numa palavra, uma “coisa” (ou “substância”), então o que você chama de “eu” e o que eu estou chamando de “você” não é nada *além* das experiências em si, que fazem parte da simultaneidade de todas as experiências.<sup>17</sup>

Ora, a “auto”-referência, como venho afirmando, é impossível. O pensamento não pode manter-se no nível ontológico em que está, quando pretende simultaneamente “ser mentiroso” e “querer dizer”, de “si mesmo” (*sic*), que está mentindo. Os teoremas de Gödel provam que, (i) *se* não podemos provar, tomando-se um sistema como premissa, uma sentença que diga, nos termos do sistema, que ela mesma é improvável, *então* só outro sistema (p. ex., “nós”) pode provar que a sentença é verdadeira; e que, (ii) *se* a sentença que disser, nos termos de um sistema, que este mesmo sistema é consistente, for verdadeira, *então* a sentença não poderá ser provada tomando-se o próprio sistema como premissa, mas somente por outro sistema (p. ex., “nós”). “Auto-referência”, “auto”-reflexão, “auto”-interpretação são coisas tão impossíveis quanto “auto-consciência”. A idéia mesma de “auto”-X,

<sup>(17)</sup> Experimentos análogos poderiam ser montados, para desmontar nosso pensamento habitual a respeito do sonho e da realidade. Foi isso que fez, sinteticamente, o iluminado Chuang Tzu, que sonhou que se tinha tornado uma borboleta que estava sonhando que era Chuang Tzu sonhando que era uma borboleta que ...

em qualquer sentido que envolva a semântica, para qualquer X, é necessariamente incoerente. Obrigamos a deslocar indefinidamente aquilo que pusermos no lugar de X, trancando-nos numa “cadeia de von Neumann”, como no paradoxo do mentiroso. *É a idéia de “auto-referência”, no entanto que é “mentirosa”, porque defectiva, incompleta. Uma idéia só pode sê-lo se for “completa”.* Quantos se comprazem em sentenciar, ecoando Gödel: “A auto-interpretação é incompleta!” Mas o fato é que ela só seria possível se fosse completa. Por um lado, *é impossível* que as sentenças de Gödel, “G(M) = Esta fórmula não é provável por M”, de cada máquina e de cada “mente”, sejam falsas, *sem que M deixe de distinguir entre verdadeiro e falso* (sem que M seja “inconsistente”); e *é impossível* que aquela *mesma* máquina, ou mente reconheça este fato. Por outro lado, no entanto, *há* interpretações de G(M) que a tornam falsa ((i), acima simplesmente não é verdadeiro em todos os modelos do sistema em questão). Essas interpretações são aquelas que estendem M, acrescentando-lhe, consistentemente!, a negação de G(M). De modo que, se M for consistente, então G(M) não é verdadeira sob todas as interpretações, o que significa, na minha interpretação, que *não podemos saber realmente o que queremos dizer com G(M)*. É porque Verdade não é interpretação, que uma sentença só pode ser verdadeira se o for sob todas as interpretações. Qualquer M pode ser “out-gödelled” por outra máquina, ou mente. Você mesmo, por exemplo, pode “out-gödel” a mim, simplesmente pondo-me diante de dois botões, “SIM” e “NÃO”, e perguntando-me: “Você vai apertar o botão “NÃO”?” As funções recursivas computáveis não tomam verdadeiramente a “si próprias” como um dos passos do que executam (talvez funcionem porque tomariam “a si próprias” ... incompletamente?). *É impossível que M seja igual a {M}*, e ponto final. A lição encerrada nos controvertidos (quanto à interpretação, sobretudo epistêmica) teoremas de Gödel, que introduzem uma distinção entre interpretações verdadeiras e interpretações prováveis num sistema, além de uma conexão entre verdade e impossibilidade de provar, não é a de que a “auto-referência” é possível, já que Gödel teria conseguido construir uma sentença auto-referente: ao contrário, é a lição de que a “sentença” que ele

conseguiu construir *só teria sentido* se desdobrásssemos nossa Ontologia. De outro modo, a sentença que Gödel “conseguiu” construir simplesmente não tem sentido, *precisamente no sentido de que não podemos saber o que ela quer dizer, e a fortiori, ainda que a digamos, não conseguiremos com isso “querer dizer” coisa alguma.* A mera tentativa de interpretar alguma coisa como “auto-referente” obriga o pensamento a reconhecer mais uma dimensão ontológica, pelo simples fato de que a sintaxe jamais dará conta da noção de “verdade”. (Para quê ter-se-iam tornado necessárias teorias como a dos tipos, ou como a das hierarquias de linguagem?) Os teoremas de Gödel provam que, se admitirmos, a meu ver, *per absurdum*, a possibilidade de “auto-referência”, então jamais conseguiremos saber completamente o que “queremos dizer”, seja com uma axiomática apenas suficientemente “expressiva”, e suas regras recursivas, seja, eu diria, com as nossas linguagens naturais, que são muito mais do que “suficientemente expressivas”. É trivial que sentenças gödelianas do tipo “Esta fórmula não pode ser provada neste sistema (ou linguagem, ou máquina) em que ela está sendo formulada” só podem ser provadas, ou ter sua verdade reconhecida por *outro* sistema. No plano epistêmico, é trivial que sentenças gödelianas do tipo “Esta proposição não pode ser conhecida por este conhecedor que a está enunciando” só podem ser interpretadas com sentido, ou ter sua verdade conhecida por *outros* conhecedores. Mas uma sentença não pode ser usada para dizer alguma coisa sobre “si própria”, pela simples razão de que ela não pode tomar a si própria, *completamente*, como uma unidade. Como o ato de tomar algo como uma unidade não admite gradações, isto implica que uma sentença não pode tomar a si própria como uma unidade, *simpliciter*. Grude na testa uma etiqueta com alguma coisa, X, nela escrita, e diga: “X”. Teria você conseguido referir-se a “si mesmo”? O que os resultados de Gödel *limitam* é a possibilidade de auto-referência, ou, aplicados à mente, a possibilidade de auto-conhecimento. Nada pode “voltar-se para si mesmo”: tudo está como que voltado para frente, sendo a frente a estrutura arborescente das experiências (dotada de alef, mas não de ômega), estendida eternamente em Platônia.

Não há “mundo externo”, ou “experiência subjetiva”. É a estrutura de cada Agora que o torna uma experiência consciente. Em vez de supormos erroneamente que uma sucessão temporal de estados deixa um rastro, registro, ou trajetória, devemos supor, mais corretamente, que uma coleção instantânea de rastros, registros, ou trajetórias, simultaneamente presentes, sugere diversas sucessões temporais. Isto é possível porque cada um de nós “é” uma *certa* variedade (aquela, e não qualquer outra) de inúmeros Agoras, ou experiências. Um arco-e-flecha distendido funcionaria aqui como uma cápsula de tempo, que, por sua estrutura intrínseca, “conteria” inúmeras “histórias” latentes, tanto na direção do passado, quanto na direção do futuro. Jamais somos “de cada vez” uma só experiência, pelo simples fato de que este sentido de “cada vez” pressuporia, erroneamente, o tempo. Enquanto experiências, somos, efetivamente, individualidades incomparáveis. Mas isto seria melhor descrito se disséssemos que somos, não a “soma”, mas uma coleção única de experiências, que não são “tidas” por quem quer que seja. Essas infinitas cápsulas de tempo, consideradas como um Todo, constituem uma coleção infinita de “momentos sem duração”, sendo em última análise (nas escalas micro e macrocósmica) sem sentido embora relativamente útil, na escala mesocósmica, a idéia de “dispor esses momentos no tempo, numa certa ordem, por exclusão de outras”. A utilidade biológica de tais ordenações é uma contingência de nossa “ecologia mental”: nossos cérebros são exemplos paradigmáticos de cápsulas de tempo”, que incorporam “histórias” latentes, conforme os “padrões” da Criação, que se expressam cada um, sem exceção, como configurações instantâneas do Todo (o ADN é outro exemplo; uma determinada configuração instantânea de todas as partículas de uma estrela é ainda outro etc.). Não havendo dois momentos iguais, eles são incomparáveis, únicos, irrepetíveis (não somente “diferentes”!). É em virtude de sua infinita riqueza qualitativa, que eles refletem, ressoam, espelham, ou contêm outros

momentos, ou remetem, apontam para eles, como passados ou futuros. Desse modo, faz parte da experiência a impressão, *correta*, de que também há outros momentos. *A impressão é correta no sentido (empirista) de que há “evidências” de que há passado ou futuro, consistindo tais evidências justamente no que é tomado pelo pensamento como o que “persiste”, ou seja, é intemporal – não no sentido absurdo de que “persiste” apesar das mudanças, ou ao longo do tempo, como um “sujeito do movimento”, mas, simplesmente no sentido de que o que é não vem a ser, não “continua” a ser, não deixa de ser, para ser outra coisa.* Empiristas costumam gostar não só de “evidências” sensoriais, mas do que pensam, erroneamente, ser o seu “fluxo”, mudança, devir etc. Mas as “impressões” do empirista (ou os “afetos”, para os da seita spinoza-deleusiana) estão para o cérebro assim como as execuções orquestrais estão para as partituras. As partituras estão para a música assim como nossos “estados cerebrais” estão para a experiência. A música é a ... “das esferas”. Seria desastrosamente enganador supor que o cérebro toca a música, ou roda o filme para “alguém”. A imensa sinfonia espaço-temporal, no entanto, composta, executada e ouvida *dentro* de cada cápsula de tempo, tem tantos compositores, executantes e ouvintes quanto há experiências.<sup>18</sup> Salvo Hume, talvez o único empirista que se salve, só nos enganamos quanto à suposta necessidade de que o cérebro “toque” a música, porque pressupomos, sem compreender, que somos um “eu” que “tem” experiências – o compositor, o “regente” da sinfonia, aquele que se há de subordinar ao “tempo” da partitura; ou ainda, aquele expectador que se subordina ao desenrolar do filme exposto numa tela. A coleção completa de momentos é simultânea, eterna. Mas ao invés de haver um “eu” que pudesse “ter” experiências, só há experiências, sendo isto, precisamente, o que somos: presenças simultâneas, tornadas possíveis pelo que chamávamos, sem compreender, de “repetição”, mas que agora compreendemos como implicando, não o “tempo”, ou “o mesmo outra

<sup>18</sup> A tese de que não pode haver experiência (no sentido fenomenal) associada a estados, que são entidades instantâneas, “congeladas”, não pode ser defendida sem petição de princípio: p. ex., dizer que não há diferença fenomenal entre um fluxo de consciência contínuo e um fluxo de consciência discreto só faz sentido pressupondo a inconsciência “durante” o “tempo” de congelamento, e *a fortiori*, pressupondo que só há consciência “no tempo”. Isto, por sua vez, pressupõe nada menos que uma ontologia de substâncias e “sujeitos do movimento”, tão ingênua quanto a de Aristóteles. Este erro crasso (*blunder*) é cometido por Mulhauser (1998).

vez”, mas um jogo infinitamente complexo de ressonâncias, espelhamentos, ou reflexões.<sup>19</sup>

De todas as formas de dominação do pensamento sobre a experiência, ou da reatividade inconsciente da mente sobre a consciência, as mais prepósteras são as que se impõem “em nome da Verdade”. Mas todas têm em comum aquele pensamento mesmo, que se faz de tolo, ou de “auto-evidente”: o pensamento de que as aparências podem ser tomadas como objetos. É desse modo que se instala em nossa vigília o sono, e neste o pesadelo, que consiste em pensar que as aparências ... “realmente” ... *aparecem*. Desse contra-senso deriva-se toda a problemática da desconfiança (a dúvida e o ceticismo), da limitação (tanto a atitude dogmática quanto seu oposto, a atitude crítica), das metodologias (idéia ela própria incoerente: V. *Filosofia e Consciência*, sec. 1.4), em contraste ... com a sabedoria pura e simples. A Sabedoria passa a ter o dúbio estatuto – porque romântico – dos paraísos perdidos. O romantismo consiste em desejar o passado, pensando que ele não está presente. Em vez de nos livrarmos, no instante eterno, daquilo que nos turva a visão, tomamos a Verdade como “meta a atingir”, um dos lados de uma moeda que tem no outro o que se costuma chamar de “objeto do desejo”: algo que não temos, teríamos perdido, queremos voltar a ter, adquirir, algo que passa a ter um valor, um preço, e que, se não pudermos comprar, costumamos tratar com falso desdém, como tratamos uvas verdes.

Mas a Verdade é uma terra sem caminhos. De modo que não adianta esperar que as uvas amadureçam. Torturados pela escassez, temos então necessidade de justiça, justificação, justificativas (não só do ponto de vista “epistemológico”, mas também do ponto de vista “ético”), em contraste ... com a profundidade pura e simples da visão. Os caminhos que pensamos haver tornam-se infinitamente longos, derivando-se daí as atribulações, as “problemáticas”, que se mantêm indefinidamente em aberto, como a do ceticismo, a do solipsismo, a das “reduções fenomenológicas”; ou dessa inextinguível erótica do pensamento que é a dialética;

enfim, toda a parafernália filosófica que nos é tão ... *familiar*. Pois quando o pensamento domina, ele se põe como um sargento, em “(im)posição de sentido!”, mas tira com uma das mãos o que dá com a outra: verdade e critério de verdade são coisas muitíssimo diferentes ..., mas não há critério de verdade! E agora?! *Agora* estamos cheios de problemas, como se fosse para sempre. E então exigem-se satisfações, ou explicações, pois reina a incompreensão absoluta.

Em casa onde falta pão, todo mundo grita. No entanto, é uma parte importante do pesadelo termos em geral a impressão de que somos uma autoridade a respeito de como as coisas nos parecem. Se gozamos de alguma “saúde mental”, reconhecemos, é claro, que muitas vezes erramos, e então dizemos: “Como as aparências enganam!”. (Mas note como seria mais plausível que a expressão “As aparências enganam!” saísse da boca de um paranóico.) O que pensamos que queremos dizer é que uma coisa pode ser *a* e parecer *b*. Quem vê cara, afinal, não vê coração! Quando perdemos, de fato, o contato com a realidade, quando as montanhas azuis não são mais azuis, ou seja, quando o pensamento *pensa* que domina, em vez de comportar-se como mero instrumento que é, então o processo de descoberta da “verdade” sobre alguma coisa, sempre apesar das, ou além das aparências, pode ser individual, solitário, quando pensamos que nos desiludimos sozinhos. Mas também pode ser “intersubjetivo”, quando pensamos que nos desiludimos “coerentemente”, em grupo – caso paradigmático, não só do que se chama de “pesquisa científica”, mas também de um certo pragmatismo relativista de “jogos de linguagem”, “formas de vida”, ou “complacência comunicativa”, e até mesmo de certas “experiências religiosas”, de rebanho. A “coerência”, já sabemos, anda encurralada nos seus últimos redutos, os sistemas formais, mas não pode ser reconhecida pelas próprias ovelhas, só pelo pastor, de fora do curral – e o pastor também está dentro de um curral ... etc. Nesses casos, temos em geral a impressão, ou de que somos uma autoridade a respeito de como as coisas nos parecem (o “ponto de vista fenomenológico”), ou a respeito

<sup>19</sup> É na inconsciência que se arma o pensamento, na verdade o pesadelo, de que existiria aquele “sujeito”, que só seria capaz de compreender aquilo que lhe é imposto pela “sua” mente, ou “seu” pensamento”, ou a “sua” linguagem. Desse pesadelo insano – que é o da maioria dos “pós-modernos” –, não se poderia, simplesmente, despertar, já que o pensamento que o constitui é suficientemente crítico para incluir a idéia de que o próprio “sujeito” é um produto da linguagem, do pensamento, e da mente, *mas desatento o bastante para ignorar o fato de que, por isso mesmo, não podemos ser o que pensamos*.

de como as coisas são na realidade (o “ponto de vista positivista”), ou, finalmente, de como as coisas teriam uma função, um propósito (o “ponto de vista pragmático”).

A ciência está enredada em *duas coisas impossíveis: tomar as aparências como objetos*; e tentar ver através dos objetos, para tomar como objeto o que estaria subjacente, por trás deles. Ela é uma espécie de Máquina de Salvar as Aparências, no sentido de que a descrição destas últimas deve poder ser deduzida da descrição do que não aparece, conjugada à descrição de outras aparências, que devem “aparecer” como condições iniciais. Acordos intersubjetivos a respeito de como as coisas são costumam ser celebrados com base em fatos, ou dados, colhidos como que “do lado de fora” de nossos “mundos subjetivos”. Exemplo disso, em ciência, é o que se chama de “comportamento observável”. Já acordos intersubjetivos acerca, não de como as coisas são, mas de como as coisas parecem ser, costumam ser muito mais difíceis. Esta dificuldade provém, em última análise, da mesma fonte que também gera dificuldades no caso de nossos acordos sobre como as coisas seriam, mas no caso de como as coisas pareceriam, os acordos são, de fato, mais complicados. Por mais parecidos que pensemos que nós somos, não só entre nós, mas também entre duas “tomadas como objeto” de “nós mesmos”, feitas por “nós mesmos”, haverá sempre o problema de como escolhemos as palavras que usamos, ou de como usamos as palavras que escolhemos, ou de como descrevemos, ou ainda de como identificamos o que nos parece. E, infelizmente, atribuições deste tipo não se resolvem construindo-se teorias sobre “práticas discursivas”, ou “ação comunicativa”. O leitor pode ver que temos o mesmo problema a respeito do que concordamos quando se trata da “realidade”, na ciência: o que é transmitido de um corpo quente para um corpo frio é ... um fluido, ou uma energia identificada como frequência de movimento molecular, ou ... transições quânticas, como as de ondículas etc.? Desde o descrédito da teoria do flogisto, decidimos, com base em testes de teorias rivais, que o que é transmitido de um corpo quente para um corpo frio não é um fluido, ainda que parecesse a muita gente ser um fluido. Estaria correto dizer a essa gente que o calor, na verdade, jamais lhes parecera ser um fluido, mas sempre lhes

parecera outra coisa (p. ex., frequência de movimento molecular), de modo que eles se enganaram a respeito do que lhes parecia? Ou teríamos que admitir que as pessoas são infalíveis, por definição, acerca do que lhes parece, tendo falhado, no caso, apenas quanto ao que lhes pareceria real? Face a esse dilema, o “positivista” (espécie em extinção, mas não o “personagem conceptual”!), ou, como seria melhor tratado hoje em dia, o “realista científico”, mantém-se na posição paranóide (as aparências, *com toda probabilidade*, enganam!); o “fenomenólogo” e o “pragmatista”, na posição ingênua (se algo “parece” assim ou assado a um sujeito, ou se tem uma função na “prática social” – “parece”, assim ou assado, a um grupo social –, então ... não pode estar *tão* “enganado” assim!). São Tomé precisa tocar a chaga com o dedo; os crédulos são ... simplesmente bonzinhos – como gostam de falar de “Ética”! A Filosofia, no entanto, exige *areté*, não sendo coisa para frouxos. O pragmatista pode pretender distinguir-se do fenomenólogo, já que empenhou-se em desconstruir o mito do “dado” (ou do “acesso privilegiado a dados, na primeira pessoa” – o critério da incorrigi-bilidade do mental), mas a pretensão é vã: o que tirou com uma das mãos do “sujeito”, entregou com a outra ao “grupo lingüístico”, ou “sócio-cultural” (“*outward criteria*”).

O que se passa, “na verdade”, quando pensamos falsamente que temos que tomar decisões sobre aparências enquanto objetos? Para algumas pessoas, o que cientistas decidem ser mera coincidência parece ser uma mensagem do Além. Acordos sobre nossas percepções de som, cores etc. (para não falar do tempo) são notoriamente difíceis. E se eu fosse um especialista tão habituado a observações astronômicas, que a Lua que nasce no horizonte não me parecesse grande, ou maior que a Lua vista no zênite, mas, ao invés disso, parecessem-me grandes, durante o nascimento da Lua, a distância e a densidade atmosférica? E se eu for neurótico a ponto de perceber minha raiva como tristeza? Quando o pensamento *pensa* que domina a experiência, *é de rigueur* que seja sempre possível que tracemos a linha divisória entre aparência e realidade de maneira errada: a ciência, afinal, não faz outra coisa senão alterar essas fronteiras, como se consistisse mesmo em enganar-se sempre quanto ao seu traçado. Mas não seriam comuns os casos

em que, embora saibamos, ou tenhamos a crença de que algo é  $x$ , isto não altera em nada o fato de que continuamos a perceber  $x$  como  $y$ ? E não haveria casos em que algo nos parece  $y$ , embora estejamos plenamente cientes de que aquilo não é  $y$ , mas sim  $x$ ? O leitor percebe um prato circular, ainda que este esteja inclinado no seu campo visual, de modo a parecer elíptico. Percebe que há alguém andando em sua direção, ainda que aparentemente o que esteja ocorrendo em seu campo visual pudesse ser descrito como a edição de imagens de alguém aumentando de tamanho. Será que o pensamento nos obrigaria a tomar a elipse, ou o aumento de tamanho, como dados, e a circularidade, ou a aproximação de alguém, como inferidos, ou nos obrigaria a tomar toda e qualquer percepção como inferida a partir de análogos bio, ou psico-sociais de teorias? Não estaria a diferença em que estamos habituados a editar as aparências a partir de teorias, segundo as quais pratos elípticos inclinados são circulares, e pessoas que aumentam rapidamente de tamanho estão-se aproximando? Mas não seriam essas hipóteses meras conjecturas que, obviamente, podem falhar? O realismo científico é crítico o bastante para nos levar a considerar que tais análogos de teorias são de fato ...teorias, só parecendo que não são porque estão incorporadas, funcionando como editores ultra-rápidos, automáticos, e inconscientes, de perceptos, ou aparências ... A realidade, pensamos, está sempre alhures, além das aparências ... Mas o que pensaríamos dessas aparências se ...se o prato inclinado, quando examinado de perto, e de vários ângulos, insistisse em permanecer elíptico, ou se a pessoa aumentasse de tamanho, e ao mesmo tempo parecesse permanecer à distância, ao invés de aproximar-se? Pensaríamos assim: estamos agora editando aparências por meio de teorias segundo as quais há coisas elípticas e também pessoas que aumentam de tamanho rapidamente, sem sair do lugar, de modo que o que parecia um prato, segundo nossas teorias sobre pratos, não era um prato, e o que parecia a aproximação de alguém, segundo nossas teorias sobre aproximação de objetos, não era uma aproximação de alguém. Nossas teorias sobre coisas elípticas e pessoas aumentando de tamanho são, contudo ...teorias, só parecendo que não são porque estão incorporadas, funcionando como editores ultra-rápidos, automáticos, e incons-

*cientes, de perceptos, ou aparências ... A realidade, pensamos, está sempre alhures, além das aparências ... Mas o que pensaríamos dessas aparências se ... Pensaríamos assim ... etc.*

Aquilo que chamamos de “dado” é o que mostrei ser impossível: uma aparência tomada como objeto. Na *verdade* o que se passa é que estamos em contato com a realidade de tempo todo, já que a experiência é absolutamente transparente, e não é possível ver aquilo através do que estamos vendo. O que transparece nas aparições é a própria realidade, jamais uma “aparência”. Mas a realidade desaparece por trás daquilo que, então, o pensamento insiste em tomar como o que lhe “aparece”, e que passa a ser justamente o que mantém a realidade à distância da experiência. A ciência está de mãos vazias, pois nada verdadeiramente aparece: as “aparências” não aparecem, porque são transparentes; a realidade não aparece, porque jamais pode ser o que parece. Eis o que se pode chamar, com toda propriedade, de “ilusão de ótica”, ou simplesmente “falta de visão” da natureza da experiência, mas que a Filosofia mais sofisticada tem na conta de “distinção entre o empírico e o transcendental”, e a menos sofisticada, que é a da ciência, tem na conta de “distinção entre o que está no papel de indicador, ou sintoma, e aquilo que está no papel do que é medido, ou construto teórico”, em seguida tratando de inverter incessantemente esses papéis. Então não seria bastante ... “evidente” que não podemos questionar, ou testar uma teoria sem tomar *outra* teoria para exercer o papel de nosso ponto cego, incorporado? Que aquilo que tomamos como “crenças” nada mais são do que editores de aparências, provisoriamente desincorporados (“exossomáticos”), de modo a não poderem “rodar” no nosso ponto cego? Que nenhum objeto pode ser transparente? Que o que chamamos de “aparência” não pode aparecer, pois é perfeitamente transparente? Que não há nada exceto aparições e desaparecimentos em si mesmas? Não. Nada disso é evidente para a ciência, abandonada a si mesma. O que se tem é uma gangorra, uma alternância de editores de aparências, que entram e saem do lugar do ponto cego: os que ocupam o ponto cego, editam os “dados”; os que estão provisoriamente fora do ponto editam “teorias” (hipóteses, conjecturas). Dados empíricos e construtos teóricos são apenas papéis desempenhados alternadamente, ora por um

editor, ora por outro. E a realidade jamais pode ser o que parece. As montanhas jamais podem ser, simplesmente, azuis.

Para encerrar este artigo, vou tentar esboçar um modelo que descreva a Máquina de Salvar as Aparências, tal como usada na ciência. A mera tentativa encerra várias lições<sup>20</sup>. Vamos logo vendo que teríamos que eliminar alguns contra-sensos supérfluos, pois já temos contra-sensos “básicos”, ou “fundamentais”, em número suficiente. Não devemos permitir, por exemplo, que uma aparência só apareça ... aparentemente, porque essas coisas levam a regressões infinitas: expressões do tipo “parecer parecer parecer ...” e suas variantes (“parece que parece ...”) devem ser eliminadas. Como corolário, devem ser também eliminadas expressões segundo as quais algo “realmente aparece”, pois são redundantes: se algo aparece, então realmente aparece. Igualmente banida deve ser a possibilidade de que algo só seja real aparentemente, pois o modelo deve ser capaz de descrever como funciona a distinção entre aparência e realidade. Mas se tal distinção vai ser pressuposta, então que distinga, e não confunda! De modo que não devemos permitir que a realidade em si mesma apareça. No entanto, se queremos que o modelo sirva para compreendermos a ciência, *devemos* permitir, *per absurdum*, a realidade das aparências. Precisamos ainda pressupor que a máquina possa fazer uma distinção entre *hardware* e *software*, entre a substância de que uma coisa é feita e suas funções (ou simplesmente o que a coisa faz, como se “comporta” etc.). Mas devemos impedir que a Máquina faça esta distinção de maneira muito rígida. Ela deve ser capaz de *crer* que algo é realmente como lhe parece, mas como que por miraculosa, ou inexplicável coincidência. Ou seja, a máquina *não* deve ser capaz de tomar o que lhe parece como critério de verdade. A máquina tem que saber que sempre pode estar errada. Por mais “forçada” que pareça a última exigência, o leitor deve lembrar-se de que, se permitíssemos que a máquina confundisse estados psicológicos, como “certeza”, ou “convicção”, com verdade “objetiva”, como se “creio com absoluta certeza e convicção que p” implicasse logicamente “p”, então Descartes

teria sido o redentor que nos teria reconduzido ao paraíso, tornando impossível a alternância entre aparência e realidade, ou entre ilusão e desilusão, a realidade já não poderia esconder-se por trás das “aparências”, estas seriam perfeitamente transparentes ... e a própria máquina não teria razão de ser.

Por um lado, então, as coisas só podem ser identificadas, pela máquina, pelos seus comportamentos, independentemente do material de que são feitas. A máquina deve ser pragmatista, funcionalista, ou mesmo behaviorista, *as a matter of course*. Pois se não pudesse usar, por exemplo, a palavra “sofá” para outra coisa que não o sofá desta sala, estaria tratando a palavra “sofá” como um nome próprio, de modo que, ao deparar-se com um artefato para sentar, na sala do vizinho, teria que inventar outro nome, se a ele quisesse referir-se. Logo se vê que o modelo deverá descrever máquinas semânticas, já que nada que temos considerado teria o menor sentido se, além de ser, na realidade por trás das aparências, meramente sintático (*sic*), não *parecesse* semântico. Mas, por outro lado, pensamos, nem tudo que reluz é ouro. O que a máquina deveria fazer com um material, digamos, que se comportasse exatamente como o ouro, mas não tivesse o mesmo peso atômico do ouro? Devemos permitir que a máquina decida se vai ou não tratar o material como ouro, ou seja, devemos permitir que a máquina considere uma questão de convenção o que ela chama de “ouro”. Se, por um lado, a máquina deve poder seguir regras (conceitos), a ponto de poder acreditar que algo lhe pareça tal como é, por outro lado não deve constranger-se pela noção de que não seria possível mudar as regras, sem com isso tornar-se inoperante, porque engessada pela idéia de que não pode estar errada. Logo se vê que o modelo deverá descrever máquinas imunes à disfunção solipsista, já que nada que temos considerado teria o menor sentido se, além de ser, na realidade por trás das aparências, um mero jogo de linguagem (*sic*), não *parecesse* corresponder à realidade.

A máquina não pode, portanto, estar só, ainda que seu inferno sejam as outras máquinas: o

<sup>(20)</sup> Como, p. ex., o “experimento de pensamento”, popperiano, de construir uma “máquina indutiva”: vamos logo vendo que teríamos que acrescentar tanta coisa à máquina, para que ela *pudesse* “aprender com a experiência”, que se torna rapidamente ridículo chamá-la de “indutiva” ...

modelo deve descrever alguma interação entre máquinas. Pois bem. Usemos “aparência” para o que for editado a partir do ponto cego, e “crença”, contrafactualmente, para o que aparecer, a partir de algum ponto cego, como se fosse um editor potencial de aparências, *se “estivesse rodando” num ponto cego*. Se fizermos a função MA(x) representar o fato de que algo parece (A) à máquina M ser alguma coisa específica, ou ser alguma coisa específica de algum modo, ou maneira de apresentação específica; e se fizermos a função MC(x) representar o fato de que a máquina M crê que algo seja, apesar das, ou por trás das aparências, alguma coisa específica (x), teremos pelo menos dois casos, ou estados epistêmicos da máquina: MA(a)&MC(a); e MA(a)&MC(b). A primeira possibilidade é a da credulidade: M crê que a realidade é tal como lhe parece, embora jamais confunda aparência e realidade, ou seja, embora esteja programada para a dúvida, para jamais confiar absolutamente no que lhe parece, para contemplar sempre a possibilidade de estar errada. Mas é este mesmo o conceito de “crença”: só cremos no que não estamos percebendo. Cremos que a Terra é redonda. O leitor não “crê” estar lendo um artigo. O leitor talvez “creia” em Deus. Não seria bem este o conceito de “crença”? Então me apresente uma alternativa, que não nos leve ao absurdo curto-circuito entre psicologia e lógica, ou entre epistemologia e ontologia, que haveria se “creio que p” implicasse logicamente “p”. A segunda possibilidade é a da incredulidade: M não crê que a realidade seja tal como lhe parece. Quando a Lua me parece muito grande e avermelhada ao nascer no horizonte, posso crer que seu tamanho e sua cor sejam, na realidade, diferentes. Digamos que eu creia que seu tamanho é menor e sua cor mais clara, se tomo como referência a aparência da Lua no zênite. Mas a Lua é “deformada”, tanto por altas, quanto por baixas densidades atmosféricas. Qual seria a aparência da Lua em si mesma, independente de qualquer observação? Como era seu rosto antes de você nascer? Como é o som produzido pelo bater palmas com uma só mão?

Agora o modelo talvez possa descrever o Inferno Epistêmico em que está a ciência. Impedida pela programação de entrar no estado disfuncional do solipsismo, a Máquina M está sempre diante de outra máquina, M', ou grupo de Máquinas. Está

impedida de entreter a idéia disfuncional de que somente ela própria pode ter acesso aos “seus” estados de credulidade ou incredulidade, ou mesmo que este acesso poderia ser de algum modo “privilegiado”. A Máquina é limitada epistemicamente, como qualquer outra *mente*, humana ou não. Isto quer dizer que ela não pode reconhecer a verdade de sua sentença gödeliana. E age como se pudesse estar errada tanto a respeito de “seus” estados quanto a respeito dos estados de outra Máquina, *porque* não pode tomar como objeto um estado propriamente *seu*, a não ser desdobrando-se em duas, M & M\*, ou sejam, a “Máquina-sujeito” e a “Máquina-objeto”. (Equivocando deliberadamente sobre o sentido de “extensão”, os “operadores gödelianos”, g, de M só podem ser *extensivos*, em duplo sentido: *estendem* a incompletude de M, desempenhando o papel de *outra* Máquina; e ao invés de *refletir, representar, interpretar*, ou sequer *referirem-se diretamente* a M, *executam* “internamente” (quase?) todos os passos sobre os quais deveriam “saltar”, se houvesse uma vivência-Aha! intensiva.) Trata-se de uma máquina de luta simbólica, de acordos e desacordos sócio-epistêmicos, não só entre “eu” (ou “nós”) e “você” (ou “eles”), mas também entre “eu” e “eu mesmo-g-estendido” (ou “nós” e “nós mesmos-g-estendidos”), ou “você” e “você mesmo-g-estendido” e “eles” e “eles mesmos-g-estendidos”.

É evidente que jamais seremos “nós” que nos servimos dessa Máquina: será sempre ela que se servirá do que quer que seja que ela tome por um “nós”. Ela é que se serve de pensamentos a ela assujeitados. Ou ainda, nos termos da própria Máquina: pensamentos que têm uma “psicologia”. Só um organismo inconsciente dotado de uma “psicologia” poderia ser recrutado para essa impostura, assujeitando-se a seus padrões de intersubjetivação. Ora, – nos meus termos – passa a ter uma “psicologia”, ou “economia psíquica”, todo e qualquer organismo que pense que é aquilo que ele pensa que é, ou seja, pense que é o objeto em que ele pensa. Pois somente tal organismo pensa que tem algo a perder ou a ganhar. Os objetos *x* por excelência da “identificação” (“Eu sou *x*”) são papéis (com *script*, contra-regra, platéia, recompensas e punições etc.), cuja produção desordenada e distribuição opressiva, pela mente

social, deve-se à incompreensão da natureza da experiência consciente e do seu instrumento, que é o pensamento.

#### BIBLIOGRAFIA

BARBOUR, J. 2000: *The End of Time*. Oxford.

BUTCHVAROV, P. 1979: *Being Qua Being*. Indiana U.P.

FERNANDES, Sergio L. de C. 1985: *Foundations of Objective Knowledge*. Reidel

FERNANDES, Sergio L. de C. 1995: *Filosofia e Consciência*. R.J. Arete.

FERNANDES, Sergio L. de C. (no prelo): O lugar da ciência: um ponto de vista filosófico. PUCAMP. *Reflexão*.